REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

EINZGERD BRAKMANN, ALBRECHT DIHLE, JOSEF ENGEMANN

KARL HOHEISEL, WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Band XX:

Kanon I – Kleidung I



2004

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD GEFÖRDERT DURCH
DAS BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG
UND DAS LAND NORDRHEIN-WESTFALEN

REDAKTION
F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn
www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:
H. Brakmann, A. Breitenbach, W. Drews, S. Ristow

ISBN 3-7772-0436-6

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz u. Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)
Buchbinderische Verarbeitung: G. Lachenmaier, Reutlingen.
Printed in Germany

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

BAND XX

INHALT

VORWORT

Mit Abschluss des Bandes XIX ist Ernst Dassmann aus dem Herausgeberkollegium des ‚Reallexikons für Antike und Christentum' ausgeschieden. Fast dreißig Jahre hat er als Direktor des F. J. Dölger-Instituts der Universität Bonn das RAC maßgeblich mitgeprägt. In dieser Zeit betreute er mehr als zwölf Bände des Lexikons, nahezu dreißig Jahrgänge des ‚Jahrbuchs für Antike und Christentum', eine große Zahl seiner ‚Ergänzungsbände' sowie die Buchreihe ‚Theophaneia'. Mit großer Souveränität hat Ernst Dassmann das von Franz Joseph Dölger und Theodor Klauser entwickelte Forschungsprogramm ‚Antike und Christentum' weitergeführt und in Verbindung mit den übrigen Herausgebern in wichtigen Aspekten wie der stärkeren Berücksichtigung der jüdischen Wurzeln der Spätantike erneuert. Seine eigenen Artikel sind Glanzstücke des RAC. In der Leitung des F. J. Dölger-Instituts setzte er mit Erfolg auf Selbständigkeit und Verantwortungsbereitschaft seiner Mitarbeiter. Viele von ihnen sind mittlerweile weit über Deutschland hinaus anerkannte Vertreter ihrer Disziplinen der Spätantikeforschung. Die Mitherausgeber von RAC und JbAC, die Mitglieder des Dölger-Instituts sowie Mitarbeiter und Leser dieses Lexikons sind Ernst Dassmann zu bleibendem Dank verpflichtet.

Mit Vollendung des vorliegenden Bandes XX verlässt Albrecht Dihle aus Altersgründen den Herausgeberkreis des RAC, dem er seit 1964 angehörte. Das Lexikon verdankt ihm zahlreiche eigene Beiträge, die zu Meilensteinen der Forschung wurden und den guten Ruf des Unternehmens mitbegründen. Albrecht Dihle hat seine Pflichten als Mitherausgeber vier Jahrzehnte lang mit unermüdlichem Engagement, Klugheit, Geduld und Freundlichkeit erfüllt. Wir werden seine Mitarbeit sehr vermissen und bleiben ihm in steter Dankbarkeit verbunden.

Mit Band XXI treten Therese Fuhrer, Professorin für Klassische Philologie (Latinistik) an der Universität Freiburg i. Br., und Winrich Löhr, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Hamburg, in das Herausgebergremium des RAC ein. Sie behalten ihre 2001 übernommene Mitverantwortung für das JbAC bei, seit 2004 unterstützt durch Sible de Blaauw, Professor für Frühchristliche Kunst an der Radboud Universiteit Nijmegen.

Unter den Internet-Adressen www.antike-und-christentum.de und www.spaetantike.de stellt das F. J. Dölger-Institut jetzt Benutzern und Autoren des ‚Reallexikons für Antike und Christentum' ergänzende Informationen und Hilfen zur Verfügung, besonders eine Datenbank der im RAC verwendeten Abkürzungen sowie ein englisch-deutsches Stichwort-Verzeichnis.

GEORG SCHÖLLGEN

Kanon I (Begriff).

A. Semitische Herkunft u. allgemeine Bedeutung. Der in der antiken Kultur zu umfassender Bedeutungsfülle gelangte Begriff K. ist in der griech. Sprache Derivat eines Fremdwortes. Er ist gebildet aus κάννα / κάννη (‚Schilfrohr'), einem Lehnwort aus dem Semitischen. Im Hebräischen war der botanische Begriff qāneh, ‚Schilfrohr', wie im Assyrischen bereits zu einer technischen Bezeichnung geworden für Messrohr, Messrute u. Maßeinheit (Hes. 40, 3. 5/8; 42, 16/9), aber auch für die Waagebalken (Jes. 46, 6). Im griech. Kontext trat die semit. Grundbedeutung zurück, u. die Gleichsetzung von Rohr u. Geradheit wurde zur dominierenden Vorstellung. Zur allgemeinen Bedeutung von K. seit homerischen Zeiten wurde somit ‚gerade Stange' oder ‚Stab'. Dabei war nicht das Material das Bestimmende, sondern die äußere Form, so dass der Begriff in unterschiedlichsten Zusammenhängen Verwendung finden konnte, zB. Waagebalken, Webestab, Lanzenschaft (Il. 23, 758/60; Hero metr. 1, 294, 2/4, 2; 342, 18; 3, 194, 26; Oppel 3/9). Spezifische Bedeutung erlangte das Wort erst in der Baukunst. K. bezeichnete dort das Richtscheit, ein mit einem Maßstab versehenes, völlig gerades Holz als Werkzeug des Zimmermanns u. Bauhandwerkers; es sollte der Genauigkeit der Arbeit dienen, der ἀκρίβεια (Plut. fort. 4, 99B; Oppel 10/2). ‚Für die gesamte Entwicklungsgeschichte des Wortes ist diese Einzelbedeutung von besonderer Wichtigkeit: Sie bildet den Ausgangspunkt für die Übertragungen auf das Gebiet des Geistigen' (ebd. 10).

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Allgemeiner Sprachgebrauch. a. Als Ausdruck des Exaktheitsstrebens. Bei dieser Übertragung lassen sich verschiedene Stufen feststellen, deren Gemeinsamkeit darin besteht, dass κανών als Schlagwort für das Exaktheitsstreben (ἀκρίβεια) des 5. u. 4. Jh. vC. gebraucht wird (Kurz; Oppel 14/39).

1. Kunst u. Musik. Hier wird der Begriff zwischen 430 u. 400 vC. von Polyklet in einer später ‚K.' betitelten Schrift für die Lehre von den Proportionen verwendet (‚Verhältnismaßstab') u. hat wohl zuerst der von ihm gemäß seiner Proportionenlehre gearbeiteten Statue des Doryphoros gegolten (Galen. plac. Hippocr. et Plat.: CMG 5, 4, 1, 2, 308; Sonntagbauer). In der Musiktheorie ist der κανὼν ἁρμονικός das Instrument, mit dem die Intervalle der Töne gemessen werden (Boeth. mus. 1, 11 [198, 23 Friedlein]; Ptol. Harm.: 17, 27 Düring). Von daher erhielt die mathematische Behandlung der Musiktheorie durch die Pythagoreer ihren Namen κανονική; deren Vertreter wurden κανονικοί genannt (Porph. in Ptol. 23, 6D; Oppel 14/7).

2. Ethik u. Erkenntnistheorie. Hier wird der Begriff in übertragenem Sinne als ‚gei-

stiges Werkzeug' verstanden. So zuerst bei Euripides als ‚geistiges Richtscheit' zur Trennung des Sittlichguten vom Schlechten (Hec. 602; El. 52); dabei bleibt die traditionelle Verwendung als ‚Mauerlot' weiter in Gebrauch (Troad. 6). In der späten platonischen (Plat. Phileb. 55D/56E; Oppel 24/7) u. frühen aristotelischen Ethik sind die Termini κανών u. ὅρος Ausdruck einer Einwirkung der exakten Wissenschaften auf die *Ethik. In der Nikomachischen Ethik bedeutet κανών die ‚Richtschnur rechten Handelns', als die nun der σπουδαῖος bezeichnet wird (Aristot. eth. Nic. 3, 6, 1113a 33). Damit ist die sittliche Persönlichkeit, deren Weisheit das rechte Maß der Mitte findet, Maß des guten u. schlechten Handelns. Dahinter steht die Erkenntnis, dass nicht für jede Lebenssituation ein exakter νόμος vorgegeben sei, vielmehr jeweils der κανών im Sinne des rechten Maßes gefunden werden müsse (ebd. 5, 14, 1137b 27). Dieser Wortgebrauch des 4. Jh. hält sich durch die gesamte Antike. Die Stoiker gebrauchten vorrangig die neue Metapher κριτήριον (Oppel 28/32). Im Bereich der Erkenntnistheorie (*Gnosis I) verfasste Demokrit zwischen 430 u. 400 vC. eine Schrift mit dem Titel Κανών zum Problem von Wirklichkeit u. Erscheinung angesichts optischer Täuschungen (Sext. Emp. adv. math. 7, 138). Bei der Besprechung von Einzelfällen gab es dann wohl einen κανών, eine ‚Richtschnur' zur Beurteilung jedes Falles. Epikur scheint bei der Benutzung des Begriffes in seinem verlorenen Hauptwerk zur Erkenntnislehre Περὶ κριτηρίου ἢ Κανών (Diog. L. 10, 27. 31) von Demokrit abzuhängen (A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum 1 [Cambridge 1955] 297f; Oppel 33/9). Entsprechend nannten die Epikureer den sonst Logik genannten Teil der Philosophie ‚Kanonik' (Rentsch). Dabei wird der Begriff aber weitgehend durch κριτήριον abgelöst (Striker). Beide Begriffe spielen eine zentrale Rolle in der erkenntnistheoretischen Diskussion der griech. Philosophenschulen des 3. u. 2. Jh. vC. Dabei ging es im Wesentlichen um die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Es ist wahrscheinlich, ‚dass κριτήριον von Anfang an ein Ausdruck der philosophischen Fachsprache war, der in der hellenist. Zeit die als metaphorisch empfundenen Ausdrücke κανών u. μέτρον weitgehend ersetzt hat' (ebd. 62).

b. Als ‚Vorbild'. Hier wird der Begriff ‚als Ausdruck für den hellenist. μίμησις-Gedanken' im Sinne des Paradeigma u. seiner Nachahmung verwendet (Epict. diss. 3, 4, 5; Plut. aud. poet. 6, 24E; Oppel 40/50). Neu ist, dass die Bezeichnung κανών nun auch auf Menschen übertragen wird.

c. Im Zusammenhang der Horos-Vorstellung. Diese bedeutet, dass ‚das Sittlichgute ... etwas genau Bestimmtes, gleichsam durch eine Grenzlinie Festgelegtes' sei. ‚Wenn sich ... der κανών dieser Grenzlinie anpassen lässt ..., so muss er selbst zur 'Richtschnur' für unser Handeln werden. Wer an ihm entlanggeht u. nicht ... abweicht, der geht in die Richtung des Guten u. Gerechten. Wer aber diese Grenze (ὅρος) überschreitet, der handelt nicht sittlich gut' (ebd. 51). In diesem Sinne als ‚Richtschnur der Gerechtigkeit' hat K. Eingang in die Staatslehre u. die Sozialethik gefunden. Es waren die Gesetze, die als eine Grenze vorgestellt wurden, die nicht überschritten werden dürfe (Aeschin. or. 1, 158; 3, 33f; Lycurg. Leocrat. 9). Der Begriff der Abgrenzung ist es, der sich mit κανών u. νόμος verbindet u. der zu einem Gebrauch von K. statt Nomos führt. So erhält das Wort ‚am Ausgang des Hellenismus in diesem Zusammenhang die rein begriffliche Bedeutung des Abgegrenzten, Festgelegten' u. Feststehenden (Oppel 69). Hierher gehören schließlich auch noch zwei weitere Bedeutungen. Zum einen ist es die der (grammatischen) Regel, die sich bei den Grammatikern u. in den anderen τέχναι während der Kaiserzeit häufig findet (Apollon. Dysc. pron.: GrammGraec 2, 1, 1, 69, 18 [72, 6f Schneider / Uhlig]; Oppel 64/6). Dazu tritt die Bedeutung ‚Tabelle' als ‚sichtbar gemachte Regel'. Sie findet Anwendung für astronomische Tabellen, Geschichtstabellen, Epochenverzeichnisse, Handtafeln zur Zeitrechnung, Listen von Königsnamen u. Königreichen, zB. bei den πρόχειροι κανόνες des Ptolemaios (2, 159/85 Heiberg).

d. Lateinische Entsprechungen: Regula u. norma. Beide sind ‚Übersetzungswörter' des griech. κανών in dem Sinne, dass trotz einer bereits vorhergehenden eigenständigen Bedeutungsentwicklung ‚die wirklich große Bedeutungsverzweigung dieser Wörter ... erst beim Eindringen der griech. Gedankenwelt in die römische' einsetzte. ‚Damals ist aber die Bedeutungsentwicklung des griech. Wortes schon fast abgeschlossen, u. die Römer

übernehmen nur das fertige Ergebnis dieser Entwicklung‘ (Oppel 73).

II. Römische Rechtsquellen u. Jurisprudenz. In den Quellen des röm. Rechtes sind ‚zwei zwar miteinander in Zusammenhang stehende, aber doch voneinander klar scheidbare Begriffe sowohl für κανών als auch für regula, ein theoretisch-rechtsphilosophischer abstrakter Begriff u. ein praktisch-rechtsdogmatischer konkreter‘ zu unterscheiden (Wenger, Regula 496f). Der erstere geht auf die Charakterisierung des Nomos als κανὼν δικαίων καὶ ἀδίκων in der stoischen Rechtsphilosophie zurück, wie sie durch Chrysippos in seiner Schrift Περὶ νόμου erfolgte (bei Aelius Marcian: Dig. 1, 3, 2; SVF 3, 77, 37 nr. 314). Entsprechend spricht Cicero von der lex als iuris atque iniuriae regula (leg. 1, 17/9). Der Begriff κανών wird hier also im Sinne eines Erkenntniskriteriums benutzt. Dieser grundlegenden rechtsphilosophischen Aussage entspricht die Verwendung des K.-Begriffs im Singular. ‚Nirgends sonst findet sich in den Institutionen oder Digesten Justinians das Wort canon, κανών‘ (Wenger, Rechtsquellen 50_2. 72. 87). Daraus ist zu schließen, dass der griech. Begriff κανών / canon im klass. röm. Juristenrecht in Gesetzesform, dessen Dokumentation die Kompilation der Digesten Justinians bildet, neben dieser Aussage zum Wesen des Rechtes keine Verwendung fand. Das älteste Zeugnis der Verwendung des griech. Begriffes κανών für eine positive Rechtsvorschrift ist PColumb. inv. 181f. Es handelt sich dort um ein Reskript Kaiser Constantins d. Gr. zum Thema ‚Immobiliarersitzung im röm. Provinzialrecht‘; δίκαιος κανὼν bedeutet hier den iustus titulus possessionis (Wenger, Rechtsquellen 72/4). Daneben steht die Verwendung von κανών / canon als abgabenrechtlicher Terminus technicus, identisch mit den älteren Begriffen φόρος u. pensio. Die regelmäßige Verwendung des Wortes als wirtschaftsrechtlicher Terminus begegnet erst seit dem 4. Jh. nC. (ebd. 24/46). Darüber hinaus spielt der Begriff vor seiner Verwendung im Sinne einer kirchlichen Vorschrift (s. u. Sp. 20/3) in den Rechtsquellen jedoch eine eher unbedeutende Rolle. Demgegenüber ausgesprochen häufig u. seit dem 1. Jh. (meist im Plural) in Verwendung ist der genuin röm. u. lat. Terminus regula (Stein; Schmidlin, Rechtsregeln; ders., Horoi; Nörr; Wieacker 572/95). Er wird sowohl für die älteren Spruchregeln der veteres als auch für die regulae der libri regularum angewendet. Paul.: Dig. 50, 17, 1 findet sich eine Sammlung solcher regulae, eingeleitet durch eine Definition des Juristen Iulius Paulus. Hinter diesen seit hadrianischer Zeit verstärkt aufkommenden u. in spät-klassischer Zeit anscheinend weit verbreiteten Werken steht das Anliegen, von der stets kasuistischen Formulierung des klass. röm. Juristenrechtes u. den bald unüberschaubaren Fallentscheidungen zu generalisierenden u. zusammenfassenden Grund- u. Leitsätzen zu kommen. Dabei scheint die Frage nach der Normativität solcher regulae in der Antike (Iulius Paulus) wie in der Gegenwart (Schmidlin; Nörr) umstritten zu sein. Ihre Bestimmung als didaktische Merkregeln u. Entscheidungsgrundlage im Rechtsvollzug römischer Provinzbeamter zeigt, dass sie weniger der Rechtssetzung als der Rechtsfindung dienen sollten. Regulae, die durch neue kasuistische Rechtssetzung oder leges außer Kraft gesetzt werden, sind gegenstandslos. Zu unterscheiden sind als Haupttypen kasuistische u. definierende Regeln. Die Beibehaltung des lat. Terminus regula in den griech. Übersetzungen der libri regularum (Neratius Priscus; Pomponius; Gaius) ist nicht nur unter die beherrschende Stellung der Latinität in der Jurisprudenz Ostroms zu verbuchen, vielmehr scheint es sich hier auch um einen jener Latinismen der juristischen Fachterminologie zu handeln, die als Lehn- u. Fremdwörter im griech. Osten für Rechtsinstitutionen u. Rechtsfälle Verwendung fanden, die einer genauen sprachlichen Entsprechung entbehrten (Zilliacus 59/86; Burgmann). Erst in der weiteren juristischen Literatur des 6. Jh. nC. wird K. als Übersetzungswort von regula durchaus nicht unüblich (Wenger, Rechtsquellen 74/83). Der Begriff regula, für ein Rechtsinstitut der röm. Jurisprudenz ursprünglich unter dem Einfluss griechischer Wissenschaftstheorie u. des dortigen K.-Begriffes aufgekommen, wird demnach als juristischer röm. Fachterminus nicht ohne weiteres im griech. Osten in den griech. Begriff κανών aufgelöst.

III. Jüdisch. a. In der LXX. Die Belege für den K.-Begriff sind hier trotz seiner semit. Herkunft dürftig. An keiner einzigen Stelle wurde das im hebr. Text enthaltene qāneh mit κανών übersetzt. Man wird darin ein Indiz dafür erblicken, dass die ursprüng-

liche Wortbedeutung des Lehnwortes im griech. Bedeutungsspektrum verloren gegangen war. Lediglich an drei Stellen taucht der Begriff K. auf: Judt. 13, 6; Mich. 7, 4; 4 Macc. 7, 21 (Beyer). 4 Macc. spricht als stoisch beeinflusste Diatribe vom Sieg der Vernunft über die Triebe als ‚Philosophieren nach dem unverkürzten Maß der Philosophie' (πρὸς ὅλον τὸν κανόνα τῆς φιλοσοφίας φιλοσοφεῖν) u. bezeugt die Rezeption des geläufigen Wortgebrauches durch die gehobene jüd.-hellenist. Umgangssprache. Dieser Sachverhalt wird besonders durch Philo deutlich; denn in der griechischsprachigen Pseudepigraphik des AT kommt der K.-Begriff nur an zwei Stellen im umgangssprachlichen Sinn von ‚Maß' u. ‚Regel' vor (Aristeas 2, 6; Test. XII Naph. 2, 3).

b. Philo. Die Begriffsbenutzung entspricht hier seinem philosophischen Eklektizismus. So benutzt er ‚K.' zunächst ganz allgemein im Sinne von Maß, Maßeinheit oder Richtscheit (sacr. Abel. et Cain. 59f; post. Cain. 28; gig. 50; ebr. 185) u. für die Regeln seiner allegorischen Auslegungsmethode (somn. 1, 73; spec. leg. 1, 287; quis rer. div. her. 155. 160; aetern. m. 108f; Heinisch 69/125). Im Sinne des Normativ-Vorbildhaften erscheint Mose als Richtschnur für alle kommenden Führer (virt. 70), Abraham als Vorbild an Adel (ebd. 219) u. die drei Patriarchen als Muster an Weisheit (vit. Moys. 1, 76). Der K.-Begriff spielt dabei in der Diktion Philos keine hervorgehobene Rolle im Vergleich zu der wesentlich umfangreicheren Verwendung von νόμος u. Derivaten. In rechtsrelevantem Kontext formuliert Philo den Gedanken der ‚Übereinstimmung mit der Natur' als inneren Rechtsmaßstab (κανὼν τῶν δικαίων) des atl. Gesetzes (νόμος) (spec. leg. 3, 137; Wolfson 2, 170/82). Ebenso bezeichnet er die Gesetzgeber ‚als Horoi u. K. des Rechts' (spec. leg. 3, 164). Hier scheint die Vorstellung vom Gesetzgeber als νόμος ἔμψυχος zugrunde zu liegen (Richardson). Eine spezifische Rolle spielt der K.-Begriff für Philo bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Dekalog u. Einzelgesetzen der Tora (quis rer. div. her. 173; decal. 14; Y. Amir, Die Zehn Gebote des Philon v. Alex.: ders., Die hellenist. Gestalt des Judentums bei Philon v. Alex. [1983] 131/63). Für ihn sind ‚alle Gebote, die in der Tora überhaupt vorkommen, ... nichts als eine Entfaltung dessen ..., was in den Zehn Geboten bereits implizit enthalten ist' (ebd. 135). Insofern ist der Dekalog K. u. können seine Gebote K. genannt werden. Dies bedeutet nicht, dass damit der K.-Begriff zum austauschbaren Synonym für Nomos wird oder als Eigenbezeichnung für die Rechtssätze der Tora benutzt wird. Terminus technicus für das Gesetz Gottes, den Dekalog, alle Einzelgesetze u. die gesamte Tora bleibt wie in der LXX der Begriff Nomos. Besondere Beachtung verdient die viermal auftauchende Wortverbindung κανὼν τῆς ἀληθείας (dreimal im Plural: quod det. pot. insid. 125; conf. ling. 2; Joseph. 145; einmal im Singular: leg. all. 3, 233), gewinnt sie doch in der christl. Literatur des 2. Jh. hervorgehobene Bedeutung (Lanne; s. u. Sp. 9f). In allen vier Belegen wird der Terminus in abgrenzender Funktion verwendet. Er dient zur Begründung der kritischen Frontstellung gegen Mythologie u. Sophistik. Philos κανόνες τῆς ἀληθείας sind die grundlegenden Bestimmungen u. Normen, an denen sich sein Wahrheitsverständnis festmacht: a) die Tora als Offenbarung Gottes u. der göttlichen Wahrheit, b) die harmonische Ordnung des vom Gott der Tora geschaffenen Kosmos. Die grundlegende Haltung, in der der Mensch sich an dieser Wahrheit ausrichten u. sie zum Maß des Lebens werden lassen kann, womit sie zum κανὼν τῆς ἀληθείας wird, ist das Vertrauen in den sich so offenbarenden Gott jenseits aller Mythologie u. Sophistik (Ohme 29/36).

C. Christlich. I. Als zentraler kirchlicher Normbegriff. Im Anschluss an den der gesamten Antike geläufigen Wortgebrauch gelangte der Begriff in der Sprache der Kirche zu bedeutenden theologischen Anwendungen. Er bildet in den komplementär zueinander stehenden Wendungen κανὼν τῆς ἀληθείας / regula veritatis, κανὼν τῆς πίστεως / regula fidei, κανὼν ἐκκλησίας, die alle zusammengefasst werden können im absoluten Sprachgebrauch von ὁ κανών, den zentralen kirchlichen Normbegriff, unter dem in innerchristlichen Kontroversen um die evangelische Wahrheit in Fragen von grundsätzlicher Bedeutung für die Einheit der Kirche gegenüber Irrlehre, Irrglaube, falscher Hermeneutik u. falscher Praxis das normativ Unterscheidende hinsichtlich Bekenntnis, Lebensführung u. kirchlicher Ordnung auf den Begriff gebracht wird. Insofern sind gerade in der Frage nach dem ‚Kanonischen' christlicher Glaube u. christliche Praxis, Lehre u.

Leben, ‚Dogma' u. ‚Disziplin' untrennbar vereint. So hat der kirchliche K.-Begriff als zentraler kirchlicher Normbegriff seine Quelle u. seinen Ursprung in den ‚K.' des Evangeliums u. der Apostel, wie sie in lebendiger Überlieferung in der Kirche gegenwärtig sind, u. man muss hier ansetzen, wenn man die Entstehung u. Entwicklung ‚der K.' der Alten Kirche verstehen u. nachzeichnen will.

a. NT u. frühchristliche Schriften. Für die inhaltliche Entfaltung des Evangeliums im NT spielt der Begriff keine hervorgehobene Rolle u. kommt dort nur viermal vor: Gal. 6, 16 (erstmals in der christl. Literatur) u. 2 Cor. 10, 13/6. Paulus formuliert Gal. 6, 16 einen bedingten Segen, der nur für die gilt, ‚die der in V. 15 dargelegten 'Regel' (κανών) folgen oder ihr zustimmen' (H. D. Betz, Der Galaterbrief [1988] 544). Dieser Maßstab für eine christl. Seinsweise, der Gott seinen Segen schenkt, lautet: Weder Beschneidung noch Unbeschnittensein, sondern Neuschöpfung. Der Galaterbrief als eine Warnung vor judaisierender Gesetzesindoktrination ist ‚das historische Dokument, das die erste Infragestellung des paulinischen Evangeliums durch Christen selber bezeugt. Daher stellt er auch die erste systematische Apologie des Christentums dar, nicht für Außenstehende, sondern für Christen selbst. Im Galaterbrief verteidigt Paulus, was er 'die Wahrheit des Evangeliums' nennt' (ebd. 76). Mit der Einführung des K.-Begriffes im Spitzensatz dieses Briefes wird eine grundlegende Norm benannt, durch die eine Grenze gezogen wird gegenüber jeder Verfälschung der Wahrheit des Evangeliums (Gal. 2, 5. 14) im Kern. Bewahrt werden kann diese Wahrheit nach Paulus an dieser Stelle nur, wenn die *Beschneidung als praktischer ritueller Vollzug in der Kirche Jesu Christi keinen Platz hat. Die dreimalige Verwendung des Begriffes 2 Cor. 10, 13/6 stellt eine crux interpretum dar. Aber auch hier ist der Paulus von Gott in seiner Berufung zum Apostel zugemessene κανών wohl eine im Erwählungshandeln Gottes begründete richtungsweisende Norm, insofern das mit seinem Apostolat verbundene gesetzesfreie Evangelium für die Heiden nicht nur zeitlich zuerst in Korinth war, sondern dort auch Priorität hat (Ohme 40/4). Auch das erste Auftauchen des Begriffes außerhalb des NT im 1. Clemensbrief (*Clemens Romanus I) erfolgt im Zusammenhang eines kirchlichen Konfliktes, in dem nach dem Verständnis der zurechtweisenden Gemeinde eine für das kirchliche Leben als grundlegend betrachtete Ordnung (1 Clem. 7, 2f; 40, 1) außer Kraft gesetzt wurde, die deshalb als Maßstab u. Norm benannt werden muss. Der Begriff bezeichnet die Norm der ‚tagmatisch' gestuften Ämter in der Gemeinde (ebd. 41, 1: κανὼν τῆς λειτουργίας) u. die Norm der Unterordnung (ebd. 1, 3: κανὼν τῆς ὑποταγῆς). Diese Normen u. der Umgang mit solchen, die sich dagegen auflehnen, seien in der Überlieferung enthalten, die deshalb ebenfalls als verbindlicher Maßstab benannt wird (ebd. 7, 2: κανὼν τῆς παραδόσεως; Ohme 243/8).

b. Κανὼν τῆς πίστεως u. *κανὼν τῆς ἀληθείας. 1. Älteste Belege.* Sie begegnen im Osterfeststreit (um 190) bei Polykrates v. Eph. (Eus. h. e. 5, 24, 6) u. bei Dionysius v. Korinth (um 170) in der Auseinandersetzung mit Marcion (ebd. 4, 23, 4). Sie beziehen sich auf Normierungen einer evangeliumsgemäßen Gestalt kirchlicher Praxis in Fragen der liturgischen Ordnung, des Fastens, der typologischen Hermeneutik, der christl. Lebensführung u. der Bußordnung (Ohme 249/56). In den zentralen theologischen Entwürfen des 2. u. 3. Jh. erhält der K.-Begriff eine hervorgehobene Bedeutung.

2. Irenäus. Auch bei *Irenaeus ist es ein innerchristl. apologetisch-polemischer Kontext, in dem die Wendung κανὼν τῆς ἀληθείας eingeführt wird (lat. Überlieferung: regula veritatis). In der konkreten Auseinandersetzung mit der *Gnosis (II) u. im Kampf um die ‚Wahrheit des Evangeliums' kommt der Terminus ins Spiel, u. von dorther ist auch seine inhaltliche Füllung haer. 1, 9, 4f. 10, 1; 2, 27, 1. 28, 1; 3, 15, 1; 4, 35, 5 u. ö. zu verstehen. Die Analyse seiner Verwendung nimmt seit seiner früheren Identifizierung mit einem postulierten ‚Taufsymbol' (Zahn, Glaubensregel; Kattenbusch u. a.) bis zur heute vorherrschenden Ansicht einer eigenständigen Größe in der Entwicklung des Glaubensbekenntnisses in der Forschung breiten Raum ein (v. Campenhausen, Urchristentum; Ritter, Glaubensbekenntnis; van den Eynde 282/9; Flesseman-van Leer 125/8; Hägglund 4/19; Brox 105/14). Dabei handelt es sich gegenüber jeder Vorstellung eines fixierten Symbols um ‚eine freie Zusammenfassung der wichtigsten Lehrstücke des christl. Glaubens', ‚in den Grundzügen frei-

lich festliegend, aber im Einzelnen u. besonders in der Formgebung frei beweglich' (v. Campenhausen, Urchristentum 211; Ritter, Glaubensbekenntnis 402. 405). Weiterhin wird der κανὼν τῆς ἀληθείας exklusiv als ‚eine dogmatische Norm' bestimmt (v. Campenhausen, Bekenntnis Eusebs 132_{24}; Ritter, Glaubensbekenntnis 405). Dies wird jedoch nicht dem Umstand gerecht, dass dessen Einzelformulierungen nicht nur in lehrmäßiger Hinsicht situativ bestimmte Konkretionen der ‚Richtschnur der Wahrheit' sind u. bereits hier jeweils nur Teile des christl. Bekenntnisses wiedergeben, sondern dass der Begriff insgesamt seine inhaltliche Festlegung bei der Auseinandersetzung mit der Gnosis allein hinsichtlich der Fragen der Gotteslehre, Christologie u. Soteriologie erfährt. Andere, durch den κανὼν τῆς ἀληθείας normierte Bereiche (Kirchenordnung, Tradition), die bei Irenäus durchaus an einigen Stellen aufleuchten (haer. 5, 20, 1; 3, 4, 1), stehen nicht im Vordergrund seiner Reflexionen (Ohme 72/4).

3. Tertullian. Zur regula fidei bei Tertullian hat sich als Konsens herausgebildet, dass er unter diesem Ausdruck das gleiche versteht wie Irenäus unter seinem ‚K. der Wahrheit' (Kelly 86; vgl. Flesseman-van Leer 161/70; van den Eynde 291/7; Braun 446/54). Aber man stößt bei Tertullian in singulärer Art u. Weise auf eine Fülle von Wortverbindungen mit regula (absoluter Gebrauch von regula, regula scripturarum, regula dei, regula spei, regula sacramenti, regula disciplinae; ebd. 448). Das griech. Lehnwort canon taucht nirgends auf, vielmehr ist in den Wortverbindungen regula fidei / regula veritatis das griech. κανών einfach durch regula ersetzt. Es handelt sich also um die Übersetzung eines griech. Begriffes mit einem eigenständigen, aufgrund einer längeren Geschichte geprägten lat. Begriff. Es hat sich gezeigt (Ohme 96/9), dass die gängige Identifizierung der Begriffsverbindungen regula veritatis u. regula fidei bei Tertullian problematisch ist. Denn für dessen gesamtes Werk ist festzustellen, dass er die regula fidei auf die objektiven Glaubensinhalte des 1. u. 2. Credo-Artikels beschränkt (praescr. 13; virg. vel. 1; monog. 2, 3; adv. Prax. 2, 1; 3, 1; pud. 12, 2f; 19, 3; ieiun. 1, 3). Spricht er dagegen von der regula veritatis, so bezieht sich diese Formulierung auf eine wahrheitswidrige Lehre u. Praxis u. scheint das Gesamt des Normativen für Glaube u. Leben der Christen u. die Ordnung der Kirche zu umfassen (pud. 8; adv. Hermog. 1; apol. 47, 10). In diesem Sinne kann er auch im absoluten Sinn von regula sprechen (praescr. 37, 1), wobei er seinen Sprachgebrauch anscheinend an Gal. 6, 16 gebildet hat (Braun 448). Der Schlüssel für die Differenzierung Tertullians liegt in seinem Wahrheitsbegriff u. der Beschränkung der fides im genannten Sinne. Denn die christl. Wahrheit umfasst für Tertullian fides (*Glaube) u. *disciplina. Deshalb tritt die Wendung regula veritatis gegenüber Irenäus in den Hintergrund, geht doch, besonders während der montanistischen Zeit, Tertullians Interesse dahin, fides u. disciplina stark gegeneinander abzugrenzen, um die erstrebten Modifizierungen der disciplina argumentativ offensiv vertreten zu können (virg. vel. 1; monog. 2; pud. 19, 3). Weiterhin lässt sich bei ihm eine Erweiterung des Bedeutungsspektrums von regula im Sinne des Lehrhaften feststellen (Flesseman-van Leer 162/4; van den Eynde 291/3; Braun 448/50). Als Folge von beidem ist eine starke Eigengewichtigkeit der disciplina-Thematik festzustellen u. die zusätzliche Einführung des Begriffes lex zur Formulierung des Normativen. So redet Tertullian nun synonym mit regula fidei von der lex fidei (virg. vel. 1, 3; praesc. 14, 4), genauso aber auch von lex im Bereich der disciplina (lex uelaminis: virg. vel. 11, 3; cor. 4, 1 u. ö.). Aber vorrangig dient der Begriff regula Tertullian zur Bezeichnung von Vorschriften aus allen Bereichen der disciplina im Sinne des Normativen u. Maßgeblichen. Diese so bei Tertullian erstmals begegnende verbale Prägung ist in ihrer Bedeutung kaum zu unterschätzen. In seinen verlorenen griech. Schriften wird der graecophone Africaner dann wohl von κανόνες im Plural geredet haben.

4. Clemens v. Alex. Er bietet nirgends unter der Bezeichnung κανὼν τῆς ἀληθείας / τῆς πίστεως eine jener bekenntnisartigen Formulierungen des Irenäus oder Tertullian, vielmehr meint er an der einzigen Stelle, an der er vom κανὼν τῆς πίστεως redet (strom. 4, 98, 3), eine Norm für die christl. Lebensführung. Dabei bezieht sich (ebenso in konkretem antihäretischem Kontext u. mit jeweils konkreter Stoßrichtung) die Wendung κανὼν τῆς ἀληθείας, zu der nun in kirchlicher Ausrichtung die Formulierungen κανὼν ἐκκλησιαστικός u. κανὼν τῆς ἐκκλησίας hin-

zutreten (ebd. 1, 96, 1; 6, 124, 5. 125, 3. 165, 1; 7, 41, 3. 90, 1f. 105, 5), neben den grundlegenden Inhalten der Homologia (ebd. 7, 90, 1f) auf die kirchlichen Prinzipien der Gotteserkenntnis, der biblischen Hermeneutik u. der theologischen Didaktik (ebd. 1, 1, 2) sowie auf die christl. Lebensführung u. die kirchliche Ordnung (ebd. 6, 131, 1). Der κανὼν τῆς ἀληθείας als Prinzip christlicher Wahrheitserkenntnis umfasst so grundlegend auch die persönliche Glaubensbeziehung zu Christus, dem *Kyrios (ebd. 7, 94, 5). Er bestimmt für die Frage von Glauben u. Erkennen die Christuserkenntnis als Norm der Gotteserkenntnis (ebd. 5, 1, 4) u. bildet als christozentrische Hermeneutik den Schlüssel zum Verständnis der Schrift (ebd. 6, 125, 3). In diesem Sinne ist der Titel der verloren gegangenen Schrift Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας zu verstehen (Eus. h. e. 6, 13, 3; W. C. van Unnik, Opmerkingen over het karakter van het verloren werk van Clemens Alexandrinus Canon ecclesiasticus: NederlArchKerkgesch 33 [1941] 49/61). Die Hl. Schrift hat für Clemens grundlegende Bedeutung für Glauben u. Erkennen, christliches Leben u. kirchliche Ordnung (strom. 3, 71, 1; 4, 101, 1). Und doch macht der Streit um das rechte Verständnis der Schrift, als der die Auseinandersetzung um wahre Gnosis durchweg geführt wird, deutlich, dass der ‚kirchliche K.‘ das authentische Verständnis der Schrift mit einschließt, ohne dass sie nur irregeleitet gedeutet u. zur Rechtfertigung falscher Lehren u. Praktiken missbraucht wird (ebd. 7, 94, 5). Solche maßgebliche u. authentische Hermeneutik als kirchlich allgemein verbindliche Norm (κανὼν τῆς ἐκκλησίας) ist im Kern ein christozentrisches Auslegungsprinzip, das von der grundlegenden Einheit von AT u. NT ausgeht. Auch als ‚Geheimtradition‘ oder ‚gnostische Tradition‘ will sie nicht andere oder spekulative Inhalte zum Schriftinhalt hinzufügen (anders Hanson, Doctrine 53/72), sondern in Zuordnung u. Nachordnung zur Lehre Christi das Geheimnis der Offenbarung Gottes allein verstehen lehren (strom. 6, 165, 1; Daniélou). So bringt der K.-Begriff in allen seinen Anwendungsfeldern bei Clemens nicht das Normativ-Grundlegende für Glauben u. Leben der Kirche zum Ausdruck, sondern das Normativ-Unterscheidende u. Abgrenzende gegenüber Irrlehre, Irrglaube, falscher Auslegung der Schrift u. falscher Praxis (Ohme 122/55).

5. Origenes. Die Bedeutung eines K.s für die Theologie des Origenes wurde zuerst von der älterеren Symbolforschung untersucht (Kunze 41/60; Bardy, Règle; van den Eynde 304/11). Hanson, Doctrine 91/126 identifiziert den K. mit dem Kerygma der Kirche, ihrer Predigt u. Lehre in der Auslegung der Hl. Schrift, ohne eine spezifische Bedeutung des Kanonischen in den Blick zu nehmen. Die umfangreiche Studie von Baud ist stark durch eine systematisch-theologische Fragestellung bestimmt, indem der Regula-Begriff instrumentalisiert wird, um über ihn Grundstrukturen der origeneischen Theologie festzumachen (anders Ohme 181/218). Im Vordergrund stehen die Termini κανὼν τῆς ἐκκλησίας u. κανὼν ἐκκλησιαστικός, abgekürzt bezeichnet als ‚der K.‘ (dial. 10, 14 [SC 67, 76]); eine gelegentliche Rede vom ‚K. der Wahrheit‘ tritt hinzu. Die Wendung regula fidei kommt nicht vor, u. der Terminus regula pietatis ist allein Rufin zu verdanken. Auch hier sind diese Begriffe antihäretische Normbegriffe. Inhaltlich enthält der ‚kirchliche K.‘ keinerlei Bestimmung, die über das apostol. u. kirchliche Kerygma hinausgehen würde (in Jer. hom. 5, 14 [GCS Orig. 3, 43f]; in 1 Cor. comm. frg. 4 [C. Jenkins: JournTheolStud 9 (1908) 234]). Auch ‚der Vollkommene‘ lässt das Kerygma der Kirche nicht hinter sich, wie gegenüber der verbreiteten Fehlinterpretation von frg. in Joh. 13, 16 (GCS Orig. 4, 240) festzustellen ist (Ohme 201/3). Der ‚kirchliche K.‘ bildet Richtschnur u. Fundament für das weitere theologische Forschen (princ. 1 praef. 2 [GCS Orig. 5, 8]), ist jedoch nicht auf die lehrhaften Dimensionen des Kerygmas beschränkt, sondern umfasst in Abgrenzung gegenüber Missbrauch u. Verirrung genauso Fragen der kirchlichen Ordnung u. der persönlichen Lebensführung der Christen (dial. 10, 14 [76]). Wenn auch für Origenes die Schrift Basis alles Kanonischen ist (ebd.), kann sie doch nicht einfach mit dem ‚K. der Kirche‘ identifiziert werden, wie dies Kattenbusch 2, 142/7 u. Bardy, Règle 181 taten. Vielmehr umfasst dieser wie bei Clemens die kirchlich maßgebliche Auslegung der Schrift (princ. 4, 2, 2 [308/10]). Obwohl für Origenes bei dieser Auslegung typologische u. allegorische ‚Regeln‘ (regulae intelligentiae; regulae expositionis) von grundlegender Bedeutung waren, ist das geistliche Verstehen der Schrift doch an die ‚Richtschnur der Wahrheit‘ gebunden u. lässt

sich von ihr leiten (ebd. 4, 3, 15 [347]; in Ex. hom. 5, 1 [GCS Orig. 6, 183]; in Num. hom. 20, 1 [ebd. 7, 185/7]; in Mt. comm. ser. 28 [ebd. 11, 2, 51/4]). Der kirchliche K. formuliert schließlich auch Wort Gottes u. apostolisches Kerygma hinsichtlich ihrer das kirchliche Leben ordnenden u. normierenden Seite (in 1 Cor. comm. frg. 74 [C. Jenkins: JournTheolStud 10 (1909) 41f]). Die einzelnen Bestimmungen (κανόνες ἐκκλησιαστικοί) als Handlungsnormen u. grundlegende Maßgaben kirchlicher Ordnung treten neben das kirchliche Dogma u. sind zusammen mit ihm grundlegend für die kirchliche Einheit. An dieser Stelle begegnet der erste griech. Beleg für die Rede von kirchlichen K. im Plural (ebd. frg. 4 [234]).

6. Zeugnisse des 3./4. Jh. Auch im Prozess gegen Paul v. Samosata (264/68), dem vorgeworfen wird, ‚vom K. abgefallen' zu sein (Eus. h. e. 7, 30, 6), begegnet der K.-Begriff: a) im absoluten Sinn als den Glauben sowie die Lebens- u. Amtsführung umfassender kirchlicher Normbegriff; b) in pluralem Gebrauch, die christologischen typologischen Auslegungsnormen für das AT bezeichnend (H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate [Fribourg 1952] 144 frg. 16); c) eine zentrale Aussage des kirchlichen Christusbekenntnisses (Präexistenz) als Maß jeder kirchlichen Gemeinschaft auf den Begriff bringend (κανὼν ἐκκλησιαστικός: G. Bardy, Paul de Samosate [Louvain 1929] 14; Ohme 318/26). Genauso wird der Begriff in Nizäa verwendet (vgl. u. Sp. 21), Conc. Ant. (ca. 330) cn. 2 (1, 2, 106 Joannou); Conc. Laod. (zwischen 351 u. 380) cn. 1 (ebd. 130) u. auch in Serdika (342). Obwohl dort die Auseinandersetzung um ‚das Kanonische' ganz im Vordergrund der Kontroverse stand, ist die Berufung auf ‚die K.', auf den κανὼν ἐκκλησιαστικός u. den κανὼν τῆς ἐκκλησίας nicht einfach mit der Zitation von Synodalbeschlüssen in eins zu setzen. Für Papst Julius war es zuerst die Rückbindung an die apostol. Norm als maßgebliche Grundlage, in der der K.-Begriff (auch im Plural als die ‚K. der Apostel') das Gesamte der in der Kirche verbindlichen Ordnung (κανὼν ἐκκλησιαστικός) bestimmt (Girardet 80/105; Ohme 424/43). Noch bei Basilius d. Gr., der bereits von den nizänischen Beschlüssen als ‚K.' redet (s. u. Sp. 21f), ist deutlich, wie der ältere Sprachgebrauch der eigentlich dominante ist. So ist seine häufige Berufung auf den ἀρχαῖος κανὼν (ep. 188 cn. 3 [2, 124 Court.]) u. die ‚K. der Väter' (ep. 54 [ebd. 139]), deren inhaltliche Bestimmungen bei ihm sich anhand von keinem der uns bekannten Synodal-K. verifizieren lassen, ein Synonym für die in Anspruch genommene normative kirchliche Praxis der Vergangenheit (συνήθεια). Hinter dieser Diktion steht weder eine Berufung auf die ‚K. der Apostel' der Constitutiones apostolorum, die Basilius unbekannt waren, noch ein frühes Aufkommen von ‚K. der Väter' im späteren kanonistischen Sinne. Vielmehr lässt sich nachweisen, dass die Normativität der von Basilius beanspruchten Synetheia in der ihr zugrundeliegenden jeweiligen apostol. Weisung, wie sie im NT enthalten ist, begründet ist. Sein Pochen auf die ἀκρίβεια κανόνων meint geradezu die stete Neubegründung u. Überprüfung der kirchlichen Synetheia durch die apostol. Weisung (Koschorke, Spuren 195f). In dieser Bedeutung redet er auch im absoluten Sinn von ὁ κανών (ep. 188 cn. 12 [2, 130 Court.]) u. dann häufig von den Geboten des Evangeliums u. der apostol. Weisung direkt als K. u. κανόνες ἀποστολικοί (Ohme 559/64). In der theologischen Sprache Africas scheint das griech. Lehnwort canon noch im 4./5. Jh. primär als zentraler kirchlicher Normbegriff in den lat. Übersetzungen der nizänischen Beschlüsse (ebd. 463/9) u. für den K. der Schriften des AT u. NT (s. u. Sp. 18f) fest verankert gewesen zu sein.

II. Als Tabelle. Die kirchliche Verwendung des Begriffes im Sinne von Tabelle, Liste u. Verzeichnis bezeugt Hippolyt. Denn an den beiden Seitenwänden der sog. Hippolyt-Statue (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 494) sind Berechnungen des Osterfesttermins in Tabellenform eingemeißelt, die auf einem 16-jährigen Zyklus basieren u. einen 112-jährigen Zeitraum umfassen. Gleichzeitig ist im dortigen Schriftenverzeichnis Hippolyts eine Abhandlung mit dem Titel Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα καὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι verzeichnet (ClavisPG 1895). Eusebius spricht h. e. 6, 22, 1 von einem Werk Περὶ τοῦ πάσχα, das eine Chronologie biete u. dem ein 16-jähriger ‚Osterzyklus' (κανών) vorangestellt sei (Richard). Dabei ist nicht die äußere Form der Tabellen für die Bezeichnung ausschlaggebend gewesen, sondern die in diesen sich manifestierende Zuverlässigkeit u. Sicherheit (Oppel 66/8). Eusebius verwendet den Begriff als Titel (Χρονικοὶ κανό-

νες) für den zweiten Teil seiner Chronik. Dieser ist in reiner Tabellenform gehalten (E. Caspar, Die älteste röm. Bischofsliste [1926] 13/84; A. A. Mosshammer, The chronicle of Eusebius and Greek chronographic tradition [Lewisburg 1979]). Er erwähnt weiterhin eine dem Ostertermin gewidmete Schrift eines Anatolius v. Laodicea, aus der er eine längere Passage zitiert (h. e. 7, 32, 14/9), u. einen der Osterfestbriefe des Dionysius v. Alex., der eine achtjährige Ostertabelle enthielt (ebd. 7, 20). In ähnlicher Bedeutung wird der Begriff dann auch für Überblickstabellen von Parallelstellen zu einzelnen Büchern der Hl. Schrift verwendet. So hat Eusebius seiner Ausgabe der Evangelien zehn solcher ‚K.‘ vorangestellt (*K.tafeln). In diesem Sinne wird der Begriff ins Lat. übernommen. Unter den Priscillian zugeschriebenen Traktaten finden sich 90 ‚canones‘ zu den Paulusbriefen (can. 1/90 [CSEL 18, 110/47]). Es handelt sich um die Aufzählung von Parallelstellen, die jeweils mit einem die entsprechende Lehraussage zusammenfassenden Satz überschrieben sind. Schließlich wird der Begriff in diesem Sinne auch für den Klerus u. das Klerikerverzeichnis verwendet. Dreimal benutzt Nizäa als Synonym für κλῆρος die Wendung οἱ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι (cn. 16. 19 [1, 1, 37f. 40 Joannou]). Damit sind diejenigen angesprochen, die in der Liste der kirchlichen Amtsträger stehen. In diesem Sinne bestimmt cn. 17 (ebd. 38), dass die, die sich nicht an den Horos gegen Zinsnahme durch Kleriker halten, abgesetzt u. aus der Liste der Kleriker gestrichen werden sollen: καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται. Der synonyme Sprachgebrauch von κλῆρος u. κανών setzt sich fort in Conc. Ant. cn. 1f. 6. 11 (ebd. 1, 2, 105f. 109. 113); Conc. Laod. cn. 15 (ebd. 136) wird er adjektivisch auf die dort eingetragenen Kantoren angewendet. In den Basilius zugeschriebenen Ἐπιτίμια ἐς τὰς κανονικάς (ClavisPG 2897) begegnet die Bezeichnung κανονική auch für eine der Enthaltsamkeit verpflichtete Jungfrau oder Witwe. Der gesamte Mönchsstand wird ep. 188 cn. 6 (2, 126 Court.) οἱ κανονικοί genannt (G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 580).

III. Als Bußfrist. Ein ‚K.‘ im Zusammenhang mit der öffentlichen *Buße ist die zeitlich begrenzte u. genau bestimmte Bußdauer, sachlich identisch mit dem Begriff ἐπιτιμία. Büßer werden einer zeitlich begrenzten Bußfrist unterworfen u. unterliegen so dem ihrem Vergehen entsprechenden K. Damit ist nicht der mit einer bestimmten Ordnungszahl bezeichnete Horos einer bestimmten Synode gemeint, sondern die zeitlich begrenzte Epitimie. Ältestes Zeugnis ist Conc. Anc. cn. 24 (1, 2, 72 Joannou; vgl. Ohme 331/4). Auch in den sog. 16 antiochen. K. von 324/25 (Schwartz, Geschichte 271/88 bzw. 134/55; Seeberg; van de Paverd 7/27), die mit cn. 65/80. 82/4 in Basilius' ep. 217 (2, 208/17 Court.) weitgehend identisch sind, findet sich in cn. 79/81. 83 diese Begriffsverwendung (Ohme 387/90). In dieser Bedeutung benutzt Basilius den Begriff auch selbst (ep. 188 cn. 1. 4 [2, 124f Court.]). ‚K.‘ als Terminus technicus der Bußpraxis bietet aber keinen Ansatzpunkt für Ursprung u. Herleitung kirchlicher K., wie dies seit Schwartz, K.sammlungen 19 bzw. 177 vertreten wurde.

IV. Kanonische Briefe. Die Begriffsprägung ‚kanonische Briefe‘ (κανονικαὶ ἐπιστολαί) begegnet cn. 8 der Synode v. Antiochien (ca. 330 [341]), die hier mit den cn. 7 erwähnten ‚Friedensbriefen‘ (εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί = τὰ εἰρηνικά) identisch sind (1, 2, 110 Joannou). Sie wurden auch ‚Gemeinschaftsbriefe‘ (ἐπιστολαὶ κοινωνικαί = litterae communicatoriae) genannt u. hießen so, weil sie ‚in ihrer Form gewissen kirchlichen Bestimmungen entsprechen mussten‘ (Bardenhewer 2, 33f; Bonis 70/2: κανονικαὶ ἐπιστολαί = litterae formatae); vgl. Conc. Laod. cn. 41 (1, 2, 147 Joannou).

V. Schriften des AT u. NT. Erst seit der Mitte des 4. Jh. bezeichnete man die kirchlichen normativen Sammlungen der Schriften des AT u. NT als kanonisch (Schneemelcher; Metzger). So zuerst belegt im 39. Festbrief des Athanasius vJ. 367 (PG 26, 1176/80. 1436/41), in dem in Abgrenzung gegen ‚apokryphe‘ Schriften die ‚kanonischen Bücher‘ des AT u. NT (τὰ κανονιζόμενα βιβλία) aufgezählt werden. Ihnen zur Seite gestellt werden solche, die zwar nicht ‚kanonisch‘ (οὐ κανονιζόμενα), aber für katechetische Zwecke geeignet seien. Darunter befindet sich zB. der ‚Hirte‘ des *Hermas, der nicht ἐκ τοῦ κανόνος sei (Athan. decr. Nicaen. 18, 3 [2, 1, 15 Opitz]). So kommt der Prozess der Entstehung der christl. Bibel auch durch die Anwendung des K.-Begriffes auf diese Materie zu einem gewissen Abschluss. Ebenso unterscheidet Conc. Laod. cn. 59 (1, 2, 154 Joannou) die κανονικὰ βιβλία von den ἀκανόνισ-

τα. Auf africanischen Synoden taucht erstmals auf der Synode v. Hippo vom 8. X. 393 der Begriff scripturae canonicae auf (CCL 149, 21, 45); genauso dann auf der karthagischen Synode vom 28. VIII. 397 (ebd. 43, 194. 196; isto canone: ebd. 205). Es ist dieser Beschluss, der zu den richtungsweisenden Entscheidungen im Westen für den Schrift-K. gehört (Ohlig 714f). Auch bei Augustinus ist der Begriff mit seinen Derivaten im theologischen Sprachgebrauch allein für den K. der Hl. Schrift fest verankert (von 269 Belegen 247-mal). Die Schrift ist canon u. canon scripturarum, ihre Bücher sind scripturae canonicae, litterae canonicae oder libri canonici u. haben auctoritas canonica. Auch die Wortverbindung canon ecclesiasticus wird bei ihm ausschließlich für den Schrift-K. verwendet (Sieben 89/97; Ohme 477/84). Der typisch abendländisch-lat. Sprachgebrauch vom ‚K. der Hl. Schrift' geht also hauptsächlich auf Augustin zurück u. ist dort ganz im normativen Sinne gemeint. Etwa gleichzeitig findet er sich auch in den Priscillian zugeschriebenen Traktaten (tract. 3 [CSEL 18, 46, 1. 48, 7. 50, 2. 11. 18. 52, 14/7. 53, 5. 55, 13. 19 u. ö.]) u. bei Rufin (symb. 35f). Als ältestes K.-Verzeichnis galt bislang der (freilich erst sekundär so bezeichnete) Canon Muratori (anders Hahnemann).

VI. Als Bezeichnung für Synodalbeschlüsse. a. Zeitliches u. geographisches Aufkommen. Die ältesten als ‚kanonische Briefe' überlieferten (Bardy, Épîtres) Entscheidungen von Ortsbischöfen aus vorkonstantinischer Zeit (Dionysius v. Alex.; Gregor der Wundertäter; Petrus v. Alex.) machen deutlich, dass diese hierfür nicht den K.-Begriff verwendeten, sondern von ὁρίζειν u. Horos reden (Ohme 296/312). Im Sprachgebrauch des Dionysius begegnet K. allein in enger Verbindung mit τύπος als Bezeichnung für durch Überlieferung als prägendes Vorbild empfangene u. als maßgeblich betrachtete Normen kirchlichen Handelns (Eus. h. e. 7, 7, 4; genauso Basil. spir. 29, 72 [SC 17, 502/6]). Im selben Sinn wurde seine Person später als κανονικός bezeichnet (Basil. ep. 188 cn. 1 [2, 121 Court.]). Die vorkonstantinischen Synoden haben ihre Entscheidungen ebenfalls nicht K. oder regula genannt (Ohme 313/37). Im griech. Osten reden sie von Horos (Conc. Ancyr. cn. 6. 19. 21. 23 [1, 2, 62. 70f Joannou]) u. benutzen damit einen Begriff als Terminus technicus, der im noch griechischsprachigen Rom bereits bei Hippolyt (s. o. Sp. 16) als Begriff für kirchliche Festlegungen begegnet (ref. 9, 11, 1. 12, 21. 13, 4; 10, 25, 1; Ohme 162/7). Im lat. Sprachraum ist es eine der röm. Rechtssprache entstammende spezifische Synodalterminologie, die sich für africanische Synoden des 3. Jh. u. die span. Synode v. Elvira erheben lässt (ebd. 316/8. 327/9; Sieben 478/82). Auch in den Anfängen des Donatistenstreites bis zur Synode v. Arles (314) spielen die Termini regula u. κανών für die dortigen Synodalentscheidungen keine Rolle (Ohme 342/51). Ebenso bedeutet die Synode v. Nizäa (325) keine epochale Wende im Verständnis des kirchlich Kanonischen (ebd. 352/78). Auch sie redet von ihren eigenen Bestimmungen stets als Horoi (cn. 15. 17f [1, 1, 36f Joannou]). Die nizänische K.-Terminologie bezieht sich darüber hinaus weder auf ‚K.' älterer Synoden, da diese ebenfalls Horoi genannt werden (cn. 19 [40]), noch auf die Canones Apostolorum. Man kann nicht sagen (auch nicht unter Berufung auf Socr. h. e. 1, 13, 11), dass man ab Nizäa die Synodalbestimmungen K. nannte. Vielmehr wird der im absoluten Sinne gebrauchte Begriff ὁ κανών (cn. 1. 9 [24. 32]), der mit ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός identisch ist (cn. 2. 5f [24. 27. 29]), als Inbegriff des in der Kirche Maßgeblichen u. Normativen benutzt. ‚Der K.' ist die Richtschnur, die das Evangelium als Lebensordnung, die Gebote Gottes u. die Weisungen der Apostel in der lebendigen Überlieferung der Kirche ausmacht (cn. 2. 9 [24. 32]). Diese Richtschnur normiert u. prägt das kirchliche Leben u. liegt den synodalen Entscheidungen voraus (cn. 1. 6. 10. 13 [24. 27. 32. 35]). Sie ist die vorgeordnete Instanz, auf die sich die Synode beruft u. deren Geltung sie verteidigt, bekräftigt u. bestätigt. Der K. ist schließlich nicht einfach mit der kirchlichen συνήθεια identisch (cn. 15f. 18 [36f. 39]). Vielmehr wird die vom κανὼν ἐκκλησιαστικός abweichende kirchliche συνήθεια durch den Synodalhoros bekämpft, um dem κανών erneut Geltung zu verschaffen (cn. 15). Auch die συνήθεια der Kirche findet also im κανὼν ἐκκλησιαστικός ihre Norm. Freilich wird die als in Übereinstimmung mit dem κανὼν ἐκκλησιαστικός stehend gedachte συνήθεια schon als zu ihm gehörig verstanden. Der κανὼν ἐκκλησιαστικός ist seiner Substanz nach kein Produkt von Synodalbeschlüssen, wie man früher dachte (Harnack, Miss.[4] 1, 489/500). Er ist

keine Summe von zitierbaren, formulierten, positiven Bestimmungen im Sinne kirchlicher Beschlüsse. Als solche sind allein die kirchlichen Horoi anzusprechen. Die Synoden formulieren aber nicht durch ihre Horoi den κανὼν ἐκκλησιαστικός, sondern berufen sich auf ihn, um die kirchliche Praxis im Konfliktfall zu normieren. Die Synodalbeschlüsse u. bischöflichen Festsetzungen zur Buße treten erst zum kirchlichen K. hinzu. Damit ist auch eine Ableitung des Ius ecclesiasticum aus der Bußpraxis obsolet (Ohme 374/8). Auch für die Synoden v. Gangra u. Laodicea im Osten sowie im Westen für die Synode v. Serdika spielen die Termini κανών u. regula als Bezeichnung für ihre Beschlüsse keine Rolle (ebd. 399/406. 418/24). Eine Bezeichnung von Synodalhoroi als K. begegnet erstmals im griech. Osten auf dem Conc. Ant. cn. 19 (1, 2, 119 Joannou) u. Synodalbrief (ebd. 103); vgl. Ohme 395/8. Während auch hier Synodalbeschlüsse grundsätzlich weiterhin als Horoi bezeichnet werden u. der mit dem κανὼν ἐκκλησιαστικός identische absolute Sprachgebrauch von ὁ κανών gängig ist (s. o. Sp. 13/6), werden nun erstmals auch die Beschlüsse von Nizäa u. die eigenen Horoi als K. bezeichnet. Terminologisch wird diese Applizierung des kirchlichen Normbegriffs auf Synodalhoroi freilich noch deutlich gemacht, indem von ὡρισμένοι oder ὁρισθέντες κανόνες gesprochen wird. Ähnlich lassen Kaiser Constantins Briefe an Eusebius v. Caes. u. die antiochen. Wahlsynode eine terminologische Differenzierung von κανὼν τῆς ἐκκλησίας u. κανὼν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης erkennen (Eus. vit. Const. 3, 61, 1. 62, 3), wobei der letztere sich wiederum auf einen nizänischen Horos bezieht. Solche sprachliche Differenzierung ließ sich offensichtlich nicht durchhalten; denn bereits wenige Jahrzehnte später hat sich die Anwendung des K.-Begriffes auch auf Synodalhoroi im Osten durchgesetzt, wie der Sprachgebrauch bei Basilius d. Gr. (allerdings allein auf die nizänischen K. bezogen: ep. 55; ep. 188 cn. 4. 10; ep. 199 cn. 47 [1, 141; 2, 125. 129f. 163 Court.]; Ohme 557/9), in den Constitutiones apostolorum u. auf der Synode v. Kpel iJ. 381 belegt. Während die letztere (ebd. 517/9) in cn. 2 (1, 1, 46) nun von den ‚K. v. Nizäa' redet u. auch die eigenen Bestimmungen so bezeichnet, kann doch von einer strikten Trennung von Horoi u. K. im Sinne von dogmatischen u. disziplinären Bestimmungen dort keine Rede sein. Allerdings bedeutet die Tatsache, dass der Logos prosphonetikos von 381 (V. N. Beneševič, Syntagma XIV titulorum [St.-Petersburg 1909] 95) bei seiner Erwähnung der Beschlüsse zur Pistis von Nizäa u. den Anathematismen nun von Horoi redet u. nur von den weiteren Beschlüssen als K., dass der so angewendete K.-Begriff hier anscheinend tendenziell eher auf Synodalhoroi disziplinärer Natur appliziert wird (Ohme 515/21). Gleichzeitig aber ist zu beachten, dass der Beschlusstext von 381, der erst nach 451 in ‚K.' eingeteilt wurde, ein einheitliches Ganzes bildet, in dem Bestimmungen zur Pistis u. zur kirchlichen Ordnung verbunden sind (ebd. 523/7). Die Einteilung des Horos (wie man wohl sagen sollte) von 381 in vier dann ‚K.' genannte Abschnitte, wobei der sog. ‚cn. 2' nach dem eigenen Wortlaut mehrere K. umfasst, ist nichts weiter als eine spätere ‚kanonistische' Maßnahme, um den Text zitierfähig zu machen. Die Apostol. Konstitutionen mit ihrer historisierenden Fiktion direkter apostolischer Anordnung machen schließlich durch die auffällige Formulierung von in ihnen enthaltenen ‚Anordnungen bezüglich K.' (διατάξεις περὶ κανόνων; Const. apost. 8, 28, 1. 32, 1. 48, 1 [SC 336, 228, 234. 308]) u. die inhaltliche Abhängigkeit von älteren Synodalhoroi deutlich, dass sich der K.-Begriff hier als Terminus technicus auf jene Synodalhoroi konzentriert, die im dortigen kirchlichen Milieu als Normen des Kirchenrechtes in Geltung standen. Nachdem diese Begriffsanwendung sich in den Horoi der antiochen. Synode von ca. 330 (341) erstmals anmeldet u. auch die Constitutiones apostolorum hier geographisch anzusiedeln sind, ist das Ursprungsmilieu dieses Sprachgebrauchs in der antiochen. Kirche zu lokalisieren. Mit dieser Einengung des K.-Begriffes geht eine Bedeutungsverschiebung einher. Während die als ‚K.' anerkannten Synodalhoroi sich selbst ursprünglich als Bestätigung u. Bekräftigung des κανὼν ἐκκλησιαστικός verstanden, werden die 85 ‚apostol. K.' (Const. apost. 8, 47 [SC 336, 274/308]) nunmehr materialiter aus apostolischen διατάξεις direkt abgeleitet u. erhalten dadurch als mit apostolischer Weisung direkt identisch einen neuen Stellenwert (ebd. 6, 14, 1 [329, 338]). In diesem Sinne werden sie nun selbst zu K. Die traditionelle terminologische Differenz von apostolischen u. evangelischen Normen u. von

kirchlichen Entscheidungen in Fragen ihrer Bewahrung u. Durchsetzung ist damit an dieser Stelle aufgehoben (Ohme 493/8).

b. Formale Eigenheiten. In den Constitutiones apostolorum lässt sich überdies ein bestimmtes formales Verständnis des K.-Begriffes feststellen. Denn deren apostol. Anordnungen bezüglich K. sind vorrangig (Const. apost. 8, 47 [SC 336, 274/308]) oder durchgängig (ebd. 8, 32 [282f]) als knapp gehaltene Bedingungsfolgesätze formuliert oder (8, 28 [282]) in merkspruchartiger Konzentration abgefasst. Dies aber sind Kennzeichen, die den regulae der röm. *Jurisprudenz als ‚Spruchregeln' der veteres u. als kasuistische Regeln der libri regularum eigen sind (s. o. Sp. 5f). Zu beachten ist die weite Verbreitung der libri regularum seit spätklassischer Zeit u. ihre Verwendung im Lehrunterricht der Rechtsschule wie in der Verwaltungspraxis der staatl. Beamten in den Provinzen des Reiches, die den Begriff regula seit dieser Zeit zu einem technischen Begriff der Rechtspflege werden ließ u. mit einem allgemeinen Bedürfnis nach regulae, Zusammenfassungen u. Epitomierungen (*Epitome) einherging. Es scheint von daher im Milieu der Constitutiones apostolorum zu einer Beeinflussung des kirchlichen K.-Begriffes durch diese technische Verwendung des Regula-Begriffes in der röm. Jurisprudenz gekommen zu sein. Dass sich eine solche Beeinflussung erstmals bei den Constitutiones apostolorum u. im Bereich der antiochen. Kirche nahelegt wird plausibel, wenn man bedenkt, dass Antiochien unter **Constantius II (337/61) kaiserliche Residenz war, vor allem aber, dass die Rechtsschule von **Berytus (D. Liebs, Art. Jurisprudenz: o. Bd. 19, 606. 620) im Gebiet dieser Kirche eine umfangreiche Wirkungsgeschichte zeitigte. Nach dem Untergang der klass. röm. Rechtswissenschaft in der Mitte des 3. Jh. u. der Verlagerung des kulturellen u. wirtschaftlichen Schwergewichts in die östl. Reichshälfte im 4. Jh. gewann die seit Anfang des 3. Jh. bestehende Rechtsschule von Berytus zentrale Bedeutung für die Pflege der Rechtswissenschaft. Den Ruhm der Schule preist schon *Gregor der Wundertäter in seiner Dankrede an Origenes (paneg. in Orig. 5, 59/62 [SC 148, 118/20]); bereits das 4. Jh. bietet eine Fülle von Zeugnissen über die in jener Zeit wichtigste Rechtsschule (P. Collinet, Histoire de l'école de droit de Beyrouth [Paris 1925] 30/2; W. Liebeschuetz: RAC Suppl. 1, 1038/41). Weiterhin ist für die Entstehungszeit der Constitutiones apostolorum mit dem Wechsel der Unterrichtssprache in Berytus vom Lat. zum Griech. zu rechnen (Collinet aO. 211/3), was eine Beeinflussung des mittlerweile auf Synodalhoroi angewendeten kirchlichen K.-Begriffes durch die regula (nunmehr κανών) der röm. Jurisprudenz noch leichter verständlich werden lässt. Dies konvergiert mit einer Tendenz zur epitomierenden Überlieferung von Synodalbeschlüssen, wie sie sich im Osten bei der Synode v. Laodicea (Ohme 402/6), im Westen bei der Synode v. Elvira (ebd. 327/9) u. in der Überlieferung der african. Synodalbeschlüsse von 345/525, die placita, statuta, instituta, decreta, sententiae oder tituli heissen, in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen feststellen lässt (ebd. 450/77). So hat sich in Africa für Synodalplacita der Begriff canon, der auf der karthagischen Synode vJ. 419 erstmals begegnet (ebd. 460/3), erst auf der karthagischen Synode vom 5./6. II. 525 endgültig durchgesetzt. Er taucht dort als Titel Liber canonum einer Sammlung auf, aus der Beschlüsse älterer Synoden überwiegend in stark epitomierter Form verlesen werden (CCL 149, 263f. 267). Für die african. Synodalplacita sind drei verschiedene Publikationsformen zu unterscheiden: der Protokollstil, der auch in Serdika verwandt wurde (Ohme 414/7), der Beschluss- / Placuit-Stil, sowie eine den Protokollen seit 397 als annexus beigefügte epitomierte Fassung der placita, beginnend mit ut oder quod, oder als Bedingungsfolgesatz (si). Alle drei Publikationsformen stehen nebeneinander u. waren in gleicher Weise offiziell zitierbar. Bei zunehmender Fülle des Materials sind die epitomierten Formen wohl am häufigsten benutzt worden. So hat es den Anschein, dass es die seit alters in der african. Kirche bei der Titulierung der Protokollabschnitte in der Publikationsform des ‚Protokollstils' geübte Praxis der Epitomierung ist, mit der sich schließlich dort der Begriff canon auch für Synodalbeschlüsse verband u. dann auf alle Publikationsformen angewendet wurde. Der Begriff ist also nicht im Sinne des absolut Normativ-Maßgeblichen auf die placita appliziert worden, sondern erst relativ spät im 5. Jh. von der weltlichen Rechtspraxis u. deren Rechtsregeln her im Sinne generalisierender u. zusammenfassender Grundsätze

als Bezeichnung für kirchliche Synodalentscheidungen rechtlicher Natur übernommen worden. Eine Benutzung des an sich naheliegenden Begriffes regula kam trotz seiner mannigfaltigen Verwendung in der zeitgenössischen african. Theologie (Mayer, Glaubensbegründung; ders., Handeln; ders., Herkunft) dafür vorerst nicht in Frage (Ohme 482/4). Er wird jedenfalls in den african. Synodalakten kein einziges Mal für Synodalplacita angewendet. Man wird dies als Indiz für die genannte Prägung des K.-Begriffes im griech. Osten nehmen dürfen. Schließlich schleift sich der Begriff in der kanonistischen Sammlung, Bearbeitung u. Bezeichnung des kirchenrechtlichen Materials zu einem Einteilungsbegriff ab im Sinne der einzelnen Bestimmung des in Geltung stehenden Kirchenrechts. Er wird so auf die jeweils ad hoc in Sinnabschnitte unterteilte Rechtsmaterie nachträglich angewendet, um ihre Einzelbestimmungen als Bestandteil des Kirchenrechts auszuweisen u. zum Zweck ihrer Durchführbarkeit zitierbar zu machen (ebd. 498/506). In diesem Sinne begegnet der Begriff κανών / canon u. dann auch regula erstmals im 5., namentlich aber im 6. Jh. in der kaiserlichen Gesetzgebung (Wenger, Rechtsquellen).

VII. Als Form der Hymnodie. Der in der byz. Liturgie, vor allem in der Feier der Stunden, gesungene K. umfasst eine Serie christlicher Lieder, die als Begleitgesänge zu den biblischen Cantica entstanden. Deren Zahl entsprechend, gliedert sich ein K. in neun ‚Oden' mit jeweils mehreren gleichgebauten Troparien. Bedeutende K. schufen im 8. Jh. Joh. v. Damaskus u. Andreas v. Kreta. In der Folgezeit blieb die 2. Ode (zu Dtn. 32, 1/43) nur in der Fastenzeit erhalten u. der Vortrag der biblischen Cantica verfiel zugunsten des K.s (P. Plank, Art. K. in der Hymnodie: LThK³ 5 [1996] 1184f mit Lit.). Jenseits dieser besonderen Liedform wurden auch andere feststehende Reihen von Gesängen als K. bezeichnet, so κανόνες νυκτερινοὶ τῶν ψαλμῶν u. κανόνες ψαλλόμενοι εἰς πολεμίους (H. Heisenberg, Kriegsgottesdienst in Byzanz: Aufsätze zur Kultur- u. Sprachgeschichte, Festschr. E. Kuhn [1916] 247).

W. J. ABRAHAM, Canon and criterion in Christian theology from the fathers to feminism (Oxford 1998). – H. S. ALIVISATOS, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I = NeueStudGeschTheolKirch 17 (1913). – G. BARDY, Art. Épîtres canoniques des Pères: DictDroitCan 5 (1953) 380/4; La règle de foi d'Origène: RechScRel 9 (1919) 162/96. – R.-C. BAUD, Les règles de la théologie d'Origène: ebd. 55 (1967) 161/208. – F. CH. BAUR, Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes Κανών: ZsWissTheol 1 (1858) 141/50. – A. BECK, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian = StudFrühKirchenrechtsgesch 7, 2 (1930). – H. W. BEYER, Art. κανών: ThWbNT 3 (1938) 600/6. – G. G. BLUM, Tradition u. Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus = ArbGeschTheolLuthert 9 (1963). – K. BONIS, Αἱ τρεῖς κανονικαὶ Ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον, μητροπολίτην Ἰκονίου: ByzZs 44 (1951) 62/78. – R. BRAUN, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien² (Paris 1977). – N. BROX, Offenbarung, Gnosis u. gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon (1966). – L. BURGMANN, Λέξεις ῥωμαϊκαί. Lat. Wörter in byz. juristischen Texten: Lexicographica Byzantina = Byzant. Vindobon. 20 (Wien 1991) 61/80. – H. v. CAMPENHAUSEN, Das Bekenntnis Eusebs v. Caes. (Nicaea 325): ZNW 67 (1976) 123/39; Das Bekenntnis im Urchristentum: ebd. 63 (1972) 210/53; Die Entstehung der christl. Bibel = BeitrHistTheol 39 (1968); Urchristliches u. Altkirchliches (1979) 217/72. 278/99. – K. A. CREDNER, Zur Geschichte des K. (1847). – F. L. CROSS, History and fiction in the African Canons: JournTheolStud NS 12 (1961) 227/47. – J. DANIÉLOU, La tradition selon Clément d'Alex.: Augustinianum 12 (1972) 5/18. – G. DULCKEIT / F. SCHWARZ / W. WALDSTEIN, Röm. Rechtsgeschichte⁸ = Jurist. Kurz-Lehrbücher (1989). – D. VAN DEN EYNDE, Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers s. (Gembloux 1933). – A. FAIVRE, La documentation canonico-liturgique de l'église ancienne: RevScRel 54 (1980) 204/19. 273/97. – E. FLESSEMAN-VAN LEER, Tradition and Scripture in the early church (Assen 1954). – J. GAUDEMET, L'église dans l'empire romain (4ᵉ-5ᵉ s.)² = HistDroitInstÉglOcc 3 (Paris 1989); La formation du droit séculier et du droit de l'église aux 4ᵉ et 5ᵉ s.² (ebd. 1979); Les sources du droit de l'église en occident du 2ᵉ au 8ᵉ s. (ebd. 1985). – K. M. GIRARDET, Kaisergericht u. Bischofsgericht = Antiquitas 1, 21 (1975). – B. HÄGGLUND, Die Bedeutung der regula fidei als Grundlage theologischer Aussagen: StudTheol 12 (1958) 1/44. – G. M. HAHNEMANN, The Muratorian Fragment and the development of the canon (Oxford 1992). – R. P. HANSON, Origen's doctrine of tradition (London 1954); Tradition in the Early Church (ebd. 1962). – P. HEINISCH, Der Einfluss Philos auf die älteste christl. Exegese = AtlAbh 1/2 (1908). – H. HESS, The canons of the council of Sardica A. D. 343 (Oxford 1958). – H. HON-

SELL / T. MAYER-MALY / W. SELB, Röm. Recht = Enc. Rechts- u. Staatswiss. 2/3 (1987). – J. KARMIRIS, The distinction between the horoi and the canons of the early synods and their significance for the acceptance of the council of Chalcedon by the non-chalcedonian churches: GreekOrthTheolRev 16 (1971) 79/107. – F. KATTENBUSCH, Das Apostol. Symbol 1/2 (1894/1900). – J. N. D. KELLY, Altchristl. Glaubensbekenntnisse^{2} (1993). – K. KOSCHORKE, K.bildung u. kirchliche Autorität: G. Rau / H.-R. Reuter / K. Schlaich, Das Recht der Kirche 2 = ForschEvangStudGem 50 (1995) 17/35; Spuren der alten Liebe. Studien zum Kirchenbegriff des Basilius v. Caes. = Paradosis 32 (Friburg i. Ue. 1991). – J. KUNZE, Glaubensregel, Hl. Schrift u. Taufbekenntnis (1899). – D. KURZ, Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles = GöppAkadBeitr 8 (1970). – E. LANNE, ‚La règle de vérité'. Aux sources d'une expression de s. Irénée: Lex orandi – lex credendi, Festschr. C. Vagaggini = StudAnselm 79 (Roma 1980) 57/70. – C. P. MAYER, Die Bedeutung des Terminus regula für die Glaubensbegründung u. die Glaubensvermittlung bei Augustin: RevistAug 33 (1992) 639/75; Die Bedeutung des Terminus regula für das sittliche Handeln des Christen bei Augustin: Augustinus 39 (1994) 345/56; Herkunft u. Normativität des Terminus regula bei Augustin: Augustiniana 40 (1990) 127/54. – B. M. METZGER, The canon of the NT (Oxford 1987) 289/93. – C. MUNIER, La tradition littéraire des canons africains (345-525): RechAug 10 (1975) 3/22. – D. NÖRR, Spruchregel u. Generalisierung: SavZsRom 89 (1972) 18/93. – K. H. OHLIG, Art. Canon scripturarum: AugLex 1 (1986/94) 713/24. – H. OHME, Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen K.begriffs = ArbKirchGesch 67 (1998). – H. OPPEL, Κανών. Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes u. seiner lat. Entsprechungen (regula-norma) = Philol Suppl. 30, 4 (1937). – F. VAN DE PAVERD, Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios d. Gr.: OrChristPer 38 (1972) 5/63. – L. RADERMACHER, Art. Κανών: PW 10, 2 (1919) 1873/8. – T. RENTSCH, Art. Kanonik: HistWbPhilos 4 (1976) 692. – M. RICHARD, Note sur le comput de cent-douze ans: RevÉtByz 24 (1966) 257/77. – W. RICHARDSON, The Philonic patriarchs as ἔμψυχος: StudPatr 1 = TU 63 (1957) 515/25. – A. M. RITTER, Art. Glaubensbekenntnis(se) nr. 5: TRE 13 (1984) 399/412; Das Konzil v. Kpel u. sein Symbol = ForschKirchDogmGesch 15 (1965). – A. SAND, K.: HdbDogmGesch 1, 3a (1974) 8/12. – A. A. SCHILLER, Κανών and κανωνίζε in the coptic texts: Coptic studies, Festschr. W. E. Crum (Boston 1950) 175/84. – B. SCHMIDLIN, Horoi, pithana u. regulae. Zum Einfluss der Rhetorik u. Dialektik auf die juristische Regelbildung: ANRW 2, 15 (1976) 101/30; Die röm. Rechtsregeln = Forsch. zum röm. Recht 29 (1970). – W. SCHNEEMELCHER, Art. Bibel III: TRE 6 (1980) 22/48. – E. SCHOTT, Art. K.: RGG^{3} 3 (1959) 1116/8. – E. SCHWARTZ, Bußstufen u. Katechumenatsklassen = SchrWissGesStraßb 7 (1911) bzw.: ders., Ges. Schriften 5 (1963) 274/362; Zur Geschichte des Athanasius VI: NachrGöttingen 1905, 257/99 bzw.: ebd. 3 (1959) 117/68; Die K.sammlungen der alten Reichskirche: SavZsKan 25 (1936) 1/114 bzw.: ebd. 4 (1960) 159/275; Über die pseudoapostol. Kirchenordnungen = SchrWissGesStraßb 6 (1910). – E. SEEBERG, Die Synode v. Antiochien iJ. 324/25 (1913). – H. J. SIEBEN, Die Konzilsidee der alten Kirche (1979). – W. SONNTAGBAUER, Ein Spiel zwischen Fünf u. Sieben. Zum K. des Polyklet: JahreshÖsterrInst 61 (1991/92) 69/124. – P. STEIN, Regulae iuris. From juristic rules to legal maxims (Edinburgh 1966). – G. STRIKER, Κριτήριον τῆς ἀληθείας: NachrGöttingen 1974 nr. 2, 51/110. – A. SZABÓ, Art. K.: HistWbPhilos 4 (1976) 688/92. – L. WENGER, Canon in den röm. Rechtsquellen u. in den Papyri = SbWien 220, 2 (1942); Über canon u. regula in den röm. Rechtsquellen: SavZsKan 63 (1943) 495/506; Die Quellen des röm. Rechts = DenkschrWien 2 (Wien 1953). – F. WIEACKER, Röm. Rechtsgeschichte = HdbAltWiss 10, 3, 1, 1 (1988). – H. A. WOLFSON, Philo 1/2^{4} (Cambridge, Mass. 1968). – TH. ZAHN, Geschichte des ntl. K.s 1/2 (1888/92); Art. Glaubensregel: Herzog / H.^{3} 6 (1899) 682/8; Grundriss der Geschichte des ntl. K.^{2} (1904). – H. ZILLIACUS, Zum Kampf der Weltsprachen im oström. Reich (Helsingfors 1935).

Heinz Ohme.

Kanon II (Messkanon) s. Anaphora: o. Bd. 1, 422/5; Canon missae: o. Bd. 2, 842/5.

Kanontafeln.

I. Allgemeines. Als K. bezeichnet man die häufig künstlerisch gestalteten Tabellen, welche die Parallelstellen der vier kanonischen Evv. nach Mt., Mc., Lc. u. Joh. verzeichnen. Obwohl erst vom 6. Jh. an in Evv.-Hss. erhalten (s. u. Sp. 33 u. Nordenfalk, Papyrus; New York, Metrop. Mus. of Art,

Egypt. Dept., Inv.-nr. X455 [van Haelst, Catal. nr. 650]), läßt sich ihre Entstehung im 4. Jh. rekonstruieren; lückenlose Entwicklungslinien zu den unterschiedlichen Ausprägungen späterer Zeit können wegen fehlender erhaltener Beispiele vor dem 6. Jh. nicht festgelegt werden. Die dem Evv.text vorgeschalteten Tabellen wurden für gelehrte, nicht für liturgische Zwecke geschaffen (Nordenfalk, K. 49; Leroy 125; zur liturgischen Nutzung einzelner Exemplare Nordenfalk, Papyrus 37). In späteren Jahrhunderten dürfte überhaupt jegliche Benutzung schwierig gewesen sein, da neben unverständlichen Abkürzungen auch zahlreiche Fehler in die Tabellen gelangten (Leroy 124/7), u. so scheint es, daß die K. schließlich vor allem wegen ihrer künstlerischen Gestaltung in mittelalterlichen Evv.-Hss. reproduziert wurden. Hinzu kommt ihre Symbolkraft als bildliche Zusammenstellung der Evv.harmonie bzw. der ‚Symphonie der vier Evangelisten', wie im Titel des Rossano-Codex genannt (s. u. Sp. 34; Underwood 111; Nordenfalk, Papyrus 36; Sevrugian 81f).

II. Die eusebianischen Kanones. Bereits im 2. u. 3. Jh. hat es Versuche gegeben, die verschiedenen Evv.texte in Einklang zu bringen. So hob das Diatessaron des Syrers Tatianus (nach 172) die Einzelschriften vollständig auf u. zog die vier Evv. zu einer ‚Evv.harmonie' zusammen (O. Michel, Art. Evangelium: o. Bd. 6, 1129; W. L. Petersen, Tatian's Diatessaron [Leiden 1994]). Ammonius v. Alex. erstellte zZt. des Origenes eine Evv.synopse auf der Grundlage von Mt., dem er die Parallelstellen aus Mc., Lc. u. Joh. beifügte (Eus. ep. ad Carp.: 73*, 3/8 Nestle / Aland[26]). Das hatte den Nachteil, daß nur der Mt.text im Zusammenhang lesbar war u. die bei Mt. nicht enthaltenen Passagen der anderen Evv. nicht erfaßt wurden. *Eusebius v. Caesarea (gest. 339/40) gelang eine neue, schlüssige Lösung durch die Schaffung einer abstrakten Ziffernsynopse, indem er die Evv.abschnitte unterschiedlicher Länge (ἀϱιθμοι) aufteilte u. sie einzeln durchnumerierte. Mt. wurde in 355 Abschnitte gegliedert, Mc. in 233 (später unter Einbeziehung des Mc.-Schlusses 16, 6/20 auf 241 erweitert), Lc. in 342 u. Joh. in 232 Abschnitte. Die Nummern der parallelen Sektionen wurden in zehn Konkordanztabellen (κανόνες) einander zugeordnet: Kanon I: Mt.-Mc.-Lc.-Joh.; Kanon II: Mt.-Mc.-Lc.; Kanon III: Mt.-Lc.-Joh.; Kanon IV: Mt.-Mc.-Joh.; Kanon V: Mt.-Lc.; Kanon VI: Mt.-Mc.; Kanon VII: Mt.-Joh.; Kanon VIII: Lc.-Mc.; Kanon IX: Lc.-Joh.; Kanon X: Stellen, die jeweils nur in einem Ev. vorkommen (zu Unstimmigkeiten u. Problemen bei der Zuordnung einzelner Stellen Vielliard 118/20; H. K. McArthur: CathBiblQuart 27 [1965] 250/6; W. Thiele: ZNW 72 [1981] 100/11; C. Nordenfalk: JournTheolStud NS 35 [1984] 96/104). Die Nummer der jeweiligen Sektion wurde am Rand des ntl. Textes vermerkt u. mit einem Verweis auf die entsprechende K. versehen (älteste Zeugen: Sinaiticus, 4. Jh. [unvollständig]; Alexandrinus, 5. Jh.). Bemerkenswert ist, dass nicht alle Vergleichsmöglichkeiten ausgeschöpft, sondern die Kombinationen Mc., Lc. u. Joh. sowie Mc. u. Joh. entweder wegen der Geringfügigkeit ihrer gemeinsamen Sektionen oder zwecks Erhaltung der Gesamtzahl von zehn Kanones übergangen wurden (ders., K. 47f). Die Zahl 10 dürfte von Eusebius wegen ihrer mystischen Bedeutung u. dem für ihn bestehenden Zusammenhang mit der Vierzahl der Evv. angestrebt worden sein (die Summe der Evv.anzahl ergibt 10: Eus. laud. Const. 6, 5. 14/6 [GCS Eus. 1, 207]; Nordenfalk, Papyrus 29). – Eusebius erarbeitete die K. vermutlich zwischen 313/14 u. 330/31, d. h. nach Antritt des Bischofsamtes u. ehe Kaiser Konstantin bei der Schreibschule von *Kaisareia (II), 50 Exemplare der ‚wirklich göttlichen Schriften', unter denen sicherlich auch Evv.-Hss. waren, für die Kirchen der neuen Hauptstadt Kpel bestellte (Eus. vit. Const. 4, 36, 2 [GCS Eus. 1^2, 1, 134]; Nordenfalk, K. 50). Möglicherweise erfolgte die Entwicklung der Konkordanztabellen in Zusammenhang mit dem kaiserlichen Auftrag, zumindest aber ihre reiche künstlerische Ausstattung (Bandmann 12; anders Th. Skeat, The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine: JournTheolStud NS 50 [1999] 590. 610. 614f: die aus Caesarea nach Kpel gesandten Bibeln enthielten den eusebianischen Apparat nicht, u. a. weil Eusebius dem Vorwurf der Neuerung zu entgehen suchte; Skeat verweist 1. auf den Sinaiticus [4. Jh.], in dem die Randzahlen nur ansatzweise, die K. gar nicht ausgeführt sind, u. 2. auf den Eusebs Sendung an Konstantin zugerechneten Vaticanus [um 360 nC.] ganz ohne K. u. Randzahlen). Über dieses Skriptorium, das Eusebius als Nachfolger seines Lehrers Pamphilus leitete,

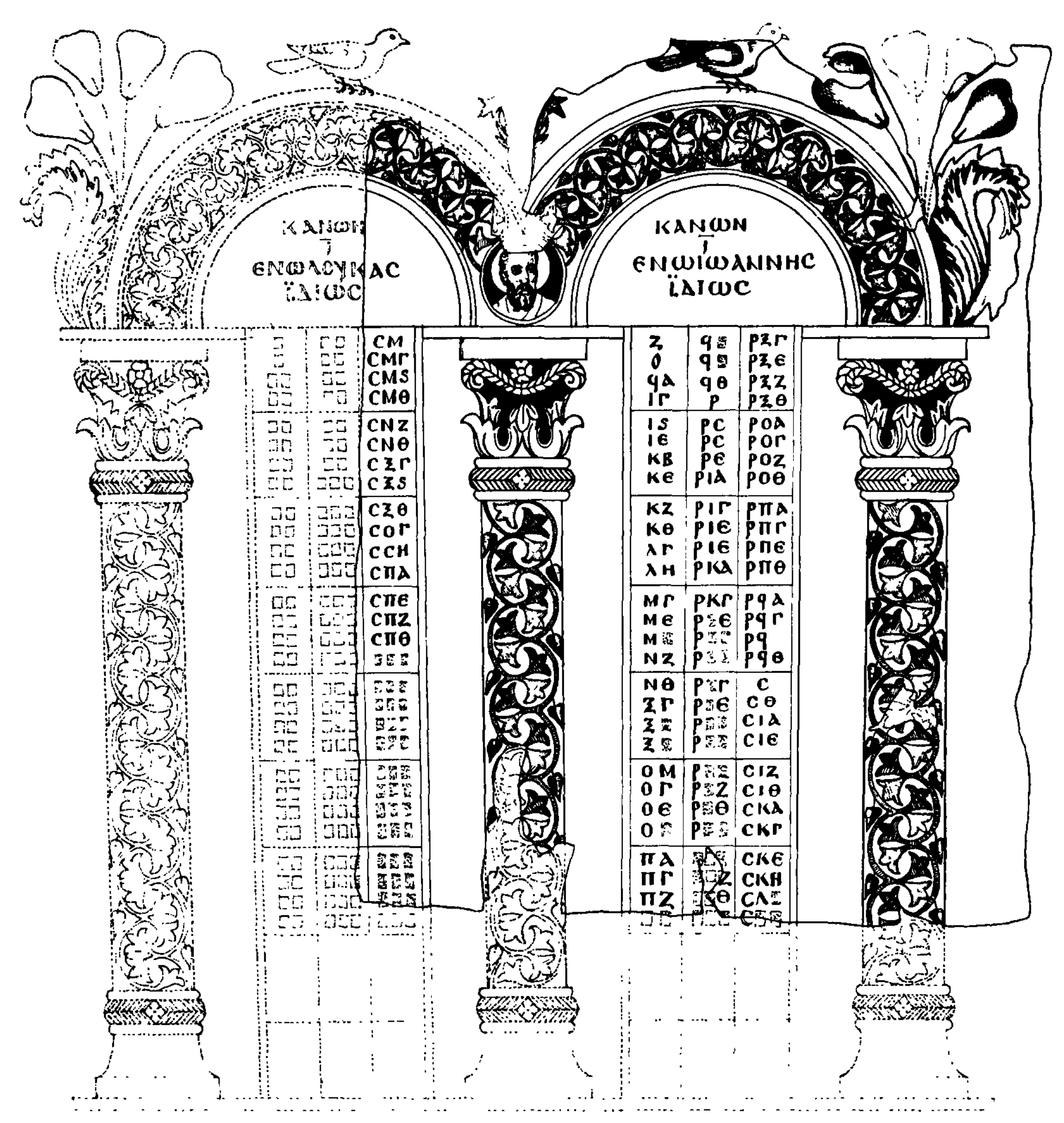


Abb. 1. London, Brit. Libr. add. 5111 fol. 11b (Kanon X: Lc. - Joh.), Rekonstruktion. Nach Nordenfalk, K. 128 Abb. 12.

scheinen die Tabellen Verbreitung gefunden zu haben. Waren sie ursprünglich in Griech. verfasst, so sind sie heute in lat., gotischer, syr., armenischer, georgischer, altslawischer, kopt., arabischer u. äthiopischer Übersetzung bekannt. Eine Gebrauchsanweisung der Evv.konkordanz enthält der Widmungsbrief des Eusebius an einen Carpianus, weshalb dieser als Prolog auch später die K. stets begleiten sollte (73*f Nestle / Aland[26]; zu Überlieferung u. Übersetzungen H. H. Oliver, The epistle of Eusebius to Carpianus: NovTest 3 [1959] 138/45). – Die Hauptfrage, die sich bei der redaktionellen Einrichtung der K. stellte, war, wie diese sich am besten auf konstante Kolumnen- u. Seitengrößen verteilen ließen. Denn Breite u. Länge der Kanones veränderten sich sowohl nach der Anzahl der verglichenen Evv. als auch nach der Anzahl der Parallelstellen. So füllte der 1. Kanon vier Spalten, der 10. aber nur eine Spalte; am längsten war der die drei synopti-

schen Evv. spiegelnde 2. Kanon u. am kürzesten die Mt.-Joh.-Tabelle (7. Kanon). Der eusebianische Archetyp, bei dem die Kanones offenbar auf sieben Seiten verteilt waren, wurde von Nordenfalk, K. 69 folgendermaßen rekonstruiert: S. 1: Kanon I; S. 2: Kanon II; S. 3: Kanones III u. IV; S. 4: Kanon V; S. 5: Kanones VI u.VII; S. 6: Kanones VIII, IX u. X (Mt.); S. 7: Kanon X (Mc., Lc., Joh.). Die erhaltenen spätantiken Beispiele weichen von dem erschlossenen Vorbild ab.

III. Griechische Kanontafeln. a. Formaler Aufbau. Bei den griech. K. lassen sich zwei Kanonfolgen unterscheiden: a) eine kleinere mit sieben Seiten, die auf den rekonstruierten eusebianischen Archetyp zurückgeht, u. b) eine größere, zehn Seiten umfassende Kanonfolge, die frühestens um 1000 in Kpler Hss. bezeugt ist (Nordenfalk, K. 58) u. eine Neuredaktion aus mittelbyz. Zeit darzustellen scheint. Die kleinere Kanonfolge ist dagegen nachweislich spätantiken Ursprungs, denn sie begegnet bereits in den Frg. New York X 455 des 6. Jh. (s. o. Sp. 28f) u. Brit. Libr. Add. 5111 fol. 10/11 des 6./7. Jh. (Weitzmann, Buchmalerei 116 Taf. 43; hier Abb. 1). Hier sind die Tabellen mit Apostelbildern in Medaillons kombiniert; die reichere Sektionseinteilung im Verhältnis zu der Eusebs läßt auf eine Neuredaktion schließen, die allerdings ohne Nachfolge blieb (Nordenfalk, K. 140/2). Auch die Vertreter der kleineren Kanonfolge aus dem 9. u. 10. Jh. (ebd. 59/63) bieten aufgrund von Verschiebungen u. Umverteilungen kein dem Archetyp entsprechendes Abbild.

b. Rahmenwerk. Nordenfalk, K. 73 vermutet, dass auch das architektonisch-ornamentale Rahmenwerk der Kanones der kleineren Folge auf den eusebianischen Archetyp zurückzuführen sei, für dessen Rekonstruktion er Aufbau u. Schmuckformen getrennt betrachtet. So kann in den mittelalterl. Hss. die Säulenstellung, welche über einer Bodenlinie das Rechtecknetz um die Ziffern u. Spalten der Tabellen einfasst, zwei unterschiedliche Varianten bilden. a) Im wahrscheinlich älteren, da schon im o. g. Frg. Brit. Libr. Add. 5111 fol. 10/11 erscheinenden, sog. m-Typus ist jede Kolumne von einer Säulenstellung flankiert u. somit aus einer Reihe gleichwertiger Bögen gebildet. b) Der sog. n-Typus besteht aus einem einzigen Säulenpaar, das als große Arkade mehrere Kolumnen umrahmt (Nordenfalk, K. 76f). Während in beiden Fällen am Anfang massive Säulenschäfte die architektonische Konstruktion betonen, welche sich die Buchmalerei anscheinend ursprünglich zum Vorbild genommen hatte, nimmt deren Binnenfüllung später ornamentalen Charakter an (so zB. in der Hs. Jerusalem, armen. Patr. 2555, 11. Jh.; Nordenfalk, K. Taf. 25/30), u. auch die Bogenfelder werden vollkommen ornamentiert oder in ein Rechteck eingeschrieben (so zB. im Vat. gr. 364 um 1000 [ebd. 84]). – Besonders gut scheinen die ursprünglichen Besatz- u. Füllornamente der Säulenstellung in dem zur kleineren Kanonfolge gehörigen armen. ‚Etschmiadzin-Evangeliar', Erevan, Matenadaran 2374 vJ. 989, fassbar (Facsimile mit Komm.: H. u. H. Buschhausen, Codex Etschmiadzin [Graz 1999/2001]; Nordenfalk, K. Taf. 15/24). Blumenstauden, Akanthusblätter u. Vögel verschiedener Arten umgeben üppig das Rahmenwerk, welches im Inneren mit ‚Massenformen' (ebd. 91) wie Wellenbändern, Blattgirlanden u. -friesen sowie Farbtupfenwulsten geschmückt ist. Dagegen spiegelt das Frg. Brit. Libr. Add. 5111 fol. 10/11 mit seiner Aneinanderreihung von Einzelmotiven u. der Entwertung plastischer Qualitäten zugunsten von Polychromie auch in dekorativer Hinsicht eine Neuredaktion wider. Der sich wohl ursprünglich über zwei Seiten erstreckende Brief an Carpianus (zB. im ‚Etschmiadzin-Evangeliar'; nur in Brit. Libr. Add. 5111 sind drei Seiten zu rekonstruieren) wurde ebenfalls in einen architektonisch-ornamentalen Rahmen gesetzt, um die Prolog- u. Tabellenseiten künstlerisch zusammenzuschließen (Nordenfalk, K. 95f). Eine Ausnahme bildet der Rossano-Codex (Rossano Calabro, Museo dell'Arcivescovado, Cod. 1), ein Purpur-Tetra-Ev. aus dem 3. Viertel des 6. Jh., in dem der Brief von einem einfachen goldgrundigen Rahmen mit farbigen Streumustern umgeben ist. Diese Rahmung wird dann in Hss. der im 10. Jh. aufgestellten größeren griech. Folge üblich u. ist demnach möglicherweise auf die Spätantike zurückzuführen, was vielleicht auch die von Nordenfalk sehr spät angesetzte Entstehung der größeren Folge (s. o. Sp. 33) insgesamt in Frage stellen könnte. – Eine Anordnung der zwei Prologseiten auf einem Blatt, recto u. verso, gefolgt von sieben Seiten mit den zehn Kanones in einer Lage ließ Raum für eine dekorative Schlussseite, wie sie in zahlreichen Beispielen, auch im

‚Etschmiadzin-Evangeliar‘, erhalten ist. Dargestellt wird stets ein rundtempelähnlicher Säulenbau, der mit Vorhängen u. einer Hängelampe versehen u. von vegetabilen Motiven sowie Vögeln dekorativ umgeben ist. Das Motiv, das vielleicht als perspektivische Verselbständigung der Kanonbögen zu deuten ist, scheint an ein christl. Sanktuarium zu erinnern u. könnte auf das *Ciborium in der Grabeskirche von Jerusalem bezogen werden (s. u. Sp. 41). Als Gegengewicht zur Eingangsseite ist die Hinzufügung dieser Seite nach Nordenfalk, K. 103 folgerichtig u. verweist gleichfalls auf den Archetyp (die zahlensymbolische Bedeutung der zehnten Seite betont D. Kouymjian, Armenian ms. illumination in the formative period: SettimStudAltoMedioevo 43 [1996] 1037). – ‚Da die prunkvollen Titel- u. Initialseiten der abendländisch-mittelalterl. Evv.bücher ihren spätantiken Vorgängern fremd waren, boten die Kanontabellen ... die einzige Ansatzstelle für eine reichere ornamentale Ausstattung des frühchristl. Evv.buches‘ (Nordenfalk, K. 126). Das ‚Etschmiadzin-Evangeliar‘ scheint dabei die zuverlässigste Wiederholung des angenommenen eusebianischen Archetyps darzustellen (ebd. 109; Hinweis auf den großen zeitlichen Abstand der Entstehungszeiten Vielliard 116; gegen das ‚Etschmiadzin-Evangeliar‘ als Prototyp Kouymjian aO.). – Ein zusätzlicher Ziertitel vor den K., zB. ein *Kreuz im *Kranz mit Schleife, darauf Pfauen oder Blütenstauden in Kreuzform mit Kranz u. Blattgirlanden in den Mss. Atho. Lawra A 23 u. Vat. Pal. gr. 220, ist nach Nordenfalk, K. 161 als Schöpfung der Kpler Buchkunst anzusehen, da er in Hss. nach hauptstädtischen Vorlagen erscheine. Dagegen spricht der Rossano-Codex, in dem sich ein solcher Ziertitel nebst der ersten Seite des Carpianus-Briefes erhalten hat. Er stammt mit großer Wahrscheinlichkeit nicht aus Kpel (Nordenfalk 163), sondern aus dem syr.-paläst. Raum (Jerusalem?) u. bezog von dort seine Vorlagen (Sevrugian, bes. 126f u. Taf. 18f).

IV. Lateinische Kanontafeln. a. Formaler Aufbau. Hieronymus übernimmt iJ. 383 für seine NT-Emendation die Kanones des Eusebius u. gibt eigene Benutzungshinweise dazu in seinem Widmungsbrief an den röm. Bischof Damasus (evang.: 2, 1515/26 Weber[3]). Im Wesentlichen lassen sich heute drei verschiedene lat. Redaktionen feststellen, nämlich eine kleinere Kanonfolge auf 12 Seiten u. zwei größere Folgen zu je 16 Seiten, die sich durch ihre Kolumnenverteilung unterscheiden. Die erstere, häufigste Variante geht, wie auch eine der beiden anderen, auf spätantike Vorlagen zurück, wie ihr Vorhandensein in Mss. des 6. Jh. beweist, zB. Brit. Libr. Harl. 1775 (Nordenfalk, K. Taf. 84/102) u. Frg. Vat. lat. 3806 fol. 1/2 (ebd. Taf. 48/51), während die dritte Variante erst ab dem 9. Jh. nachzuweisen ist (zu den Hss. ebd. 174/8). Alle drei Versionen haben nebeneinander bestanden. Innerhalb der kleineren Folge ist die Textverteilung zwar einheitlich, aber es gibt unterschiedliche Schmuckformen.

b. Rahmenwerk. Der ältere Bogentypus, schon in Vat. lat. 3806 fol. 1/2 vertreten, umschließt mehrere kleinere Interkolumnien, in denen sich jeweils nur eine Ziffernspalte befindet, während auf den griech. K. die Säulen jeweils die Textkolumnen voneinander trennten. Dieser Typus ist also keine unmittelbare Kopie der griech. Vorlage (Nordenfalk, K. 275). Die Kanonbögen der lat. Hss. haben entweder vier Bögen mit fünf Säulen oder drei Bögen mit vier Säulen, welche alle wiederum von einem großen Bogen umspannt werden, d. h. m- u. n-Typus (s. o. Sp. 33) vermischen sich (Nordenfalk, K. 179f). Hierbei kann entweder der Durchmesser des Bogens bei konstanter Interkolumnienbreite variiert werden, wie im Frg. des Vat. lat. 3806, oder umgekehrt bei festem Durchmesser der einzelnen Bögen die Gesamtbreite der Säulenstellung wechseln, so im vor 827 entstandenen Evangeliar von Soissons (Paris. Nouv. acq. lat. 8850; Refice 140). Massenornamente dienen zur Füllung des Rahmenwerks, u. jede Seite scheint in dem lat. Archetyp andersartig verziert gewesen zu sein. 19 verschiedene Motive sind in den Mss. erhalten geblieben (Tabelle: Nordenfalk, K. 185), unter ihnen wohl elf der zwölf ursprünglichen Muster, wie sie zB. das Frg. Vat. lat. 3806 oder das Ms. Brit. Libr. Harl. 2795 (9. Jh.) spiegeln, darunter auch die Tupfen- u. Schuppenmuster, die auf das eusebianische Vorbild zurückgeführt werden können. Die Besatzornamentik ist dagegen sparsam u. beschränkt sich vornehmlich auf Eckakroterien u. Vögel. Obwohl zwischen den Hss. keine genauen Übereinstimmungen bestehen, sind die Varianten des Rahmenwerks einander doch alle sehr ähnlich u. lassen auf einen gemeinsamen Archetyp schließen, der

in der 1. H. des 6. Jh. in Rom entstanden sein dürfte (Nordenfalk, K. 194). Kreuz- oder Item-Zeichen über den Kolumnen deuten einen neuen Kanon oder die Fortsetzung des begonnenen an. – Der sog. Gebälktypus, bei dem die Säulen keine Bögen, sondern ein gerades Gebälk tragen, scheint, obwohl erst in Hss. des 9. Jh. (zumeist den der karolingischen Scriptorien von Reims zugewiesenen) belegt (Liste: ebd. 195f), auf eine spätantike Vorlage zurückzugehen, wie das karolingische Aachener Evangeliar (Kunst u. Kultur der Karolingerzeit, Ausst.-Kat. Paderborn 2 [1999] 706/10 nr. X. 12) mit seiner exakten Kopie antiken Baudekors erkennen lässt, welcher in dieser Form höchstens noch in der Zeit um 450 zu erwarten ist. Somit könnte es sich bei dem Gebälktypus um die ursprüngliche Form handeln, die im Lauf des 6. Jh. zunehmend durch den Bogentypus ersetzt wurde (Nordenfalk, K. 202). Die aufgezeigte Entwicklungslinie wird dadurch bestätigt, dass in den lat. Tabellen des Gebälktypus die Überschriften der folgenden Seite an die vorherige Tafel angehängt wurden, da Explicit u. Incipit immer verbunden sein sollten, u. somit in die Basiszone zwischen den Interkolumnien gelangten, was wiederum vom Bogentypus übernommen wurde, ohne jedoch die vom griech. Vorbild ererbten Spaltentitel aufzugeben, so daß die Bezeichnungen doppelt erscheinen (ebd. 203). Es widerspricht in der Tat ‚nichts der Annahme, dass der Gebälktypus der lat. K. u. mit ihm der Archetypus der kleineren lat. Kanonfolge auf die Urausgabe des Hieronymus zurückzuführen sind‘ (ebd. 206), wenn dies auch nicht mit Sicherheit zu beweisen ist. – Die größere Kanonfolge mit 16 Seiten, deren Archetyp anscheinend im Book of Lindisfarne (Ende 7. Jh.; ders., Insulare Buchmalerei [1977] Taf. 16) zu greifen ist, stellt zwar eine abgewandelte Redaktion, jedoch ohne Schöpfung eines neuen Kanonbogentypus dar. Massenornamente dienen wiederum zur Binnenfüllung, wobei die ursprünglich 16 verschiedenen Motive in dem Genter Evangeliar von St-Bavo (8./9. Jh.; ders., K. Taf. 103/13) erhalten zu sein scheinen, von denen zehn Motive mit dem Archetyp der kleineren Folge übereinstimmen. Die größere Folge muss aufgrund des Zeugnisses der Hs. Brit. Libr. Harl. 1775 mindestens schon im 6. Jh., nach Nordenfalks Vermutung (ebd. 218) vielleicht unter dem Einfluss griech. Buchmalerei in Ravenna bzw. Süditalien entstanden sein (P. McGurk, The canon tables in the Book of Lindisfarne and in the Codex Fuldensis of St. Victor of Capua: JournTheolStud NS 6 [1955] 192/8).

V. *Syrische Kanontafeln.* Syr. K. begegnen zum ersten Mal in fünf Peschitta-Evv.-Hss. des 6. u. 7. Jh. (J. Engemann, Syr. Buchmalerei: Syrien. Von den Aposteln zu den Kalifen, Ausst.-Kat. Linz [1993] 161/3 [Lit.]), d. h. die Übersetzung der griech. Kanones ins Syr. steht vermutlich in Zusammenhang mit Rabbula v. Edessas Arbeit im Kontext der Peschitta zu Beginn des 5. Jh. (Nordenfalk, K. 227). Die Evv. wurden dabei in mehr Sektionen eingeteilt als bei der eusebianischen griech. Fassung, nämlich Mt. in 426, Mc. in 290, Lc. in 402 u. Joh. in 271 Abschnitte. Die syr. Ausgabe verfügt insgesamt über 1389 gegenüber der griech. mit 1165 Sektionen. Nur der Rabbula-Codex in Florenz, Bibl. Laur. Plut. I, 56 vJ. 586 (C. Cecchelli / G. Furlani / M. Salmi, The Rabbula Gospels [Olten 1959]; Weitzmann, Buchmalerei Taf. 34f; Sörries Taf. 52/6; B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 988f), bietet in sonst ganz eigenständiger Ausführung (u. ursprünglich zur Hs. gehörig) noch die vollständige Kanonfolge auf 19 Tafeln (fol. 3v/12v), deren Umfang dadurch zu Stande kommt, dass niemals zwei verschiedene Kanones auf derselben Seite erscheinen. Es geht also um eine deutliche inhaltliche Trennung der diversen Tabellen u. nicht darum, ein formal einheitliches Erscheinungsbild zu erzielen. Die Kanonbögen mit fünf bis zwei Säulen bzw. vier bis einem Interkolumnium entsprechen, zB. im Rabbula-Evangeliar, dem m- oder sonst auch dem kombinierten m-n-Typus, übernehmen also das älteste griech. Rahmenschema (Nordenfalk, K. 233), dessen ‚plastische Stabilität‘ allerdings durch schmale Säulenschäfte, die zudem ornamental gefüllt sein können, vermindert wird (ebd. 235). Nordenfalk wertet die Umsetzung räumlicher Werte ins Flächenhafte zu Unrecht als ‚Verarmung‘ (ebd. 276). – Die reichste, nahezu überladen wirkende (Leroy 197) dekorative Ausstattung der K. begegnet wiederum in dem eine Sonderstellung einnehmenden Rabbula-Codex, gekennzeichnet durch den rhythmischen Farbenwechsel eines *Inkrustations-Stils u. üppige Randminiaturen auf bis zu drei Ebenen, die alttestamentliche Propheten u. (im Sinne einer Evv.harmonie nahezu

chronologisch geordnete) neutestamentliche Szenen einander gegenüberstellen u. eine Eigentümlichkeit der syr. K. darstellen. Hinzu kommen Evangelistenporträts (Kanon VI u. VII), Tier- u. Pflanzenbilder sowie die besonders variantenreichen Ornamente der Kanonbögen. Randminiaturen, wenn auch in reduzierter Form u. ohne die Kombination mit Prophetenfiguren (nach Engemann aO. 161 die ältere Tradition), finden sich ebenfalls im Tetra-Ev. Paris. syr. 33 (6. Jh.), in dem auf 15 Seiten sowohl neutestamentliche Szenen als auch Tierdarstellungen u. floraler Dekor die K. schmücken (Nordenfalk, K. Taf. 114/28; Sörries Taf. 58f; Zimmermann aO. 989f). Der syr. Typus scheint ursprünglich ohnehin eher schlicht gewesen zu sein, wie die Mss. Brit. Libr. Add. 14 450 (7. Jh.) u. Berlin, Staatsbibl. Philipps 1388 (6./7. Jh.) nahelegen, d. h. die Mehrzahl der syr. K. waren wahrscheinlich bilderlos (Leroy 134). Bei den überlieferten Darstellungen könnte es sich nach Nordenfalk, K. 253 um ‚Reste einer ursprünglich für das Diatessaron geschaffenen Randillustration' handeln, was sich allerdings in Ermangelung eindeutiger Indizien nicht nachweisen läßt. Auch der Prologtext des Carpianus-Briefs weist im Rabbula-Evangeliar eine besondere künstlerische Einrahmung auf, indem jede Schriftspalte von einem Rahmen mit farbiger Ornamentfüllung eingefasst wird. Ob dessen Vorlage wie auch der reiche Dekor des Rahmenwerks aus einem griech. Evv.buch wie dem Rossano-Codex stammt u. damit im eusebianischen Originalentwurf wurzeln könnte (Nordenfalk, K. 256), muss offen bleiben. Dies gilt ebenso für Nordenfalks Annahme, die Erweiterung der Randminiaturen in der syr. Hs. sei auf dieselbe Quelle zurückzuführen (ebd. 257), wobei es entgegen der Ansicht von Wessel 941f durchaus ikonographische Beziehungen zwischen dem Rabbula-Codex u. dem Evangeliar von Rossano gibt (Sevrugian 70. 80). – In syr. Mss. des späteren MA werden die K. zwar beibehalten, doch das Interesse an der künstlerischen Ausstattung geht nahezu gänzlich verloren (mit Ausnahme Dublin, Chester-Beatty-Libr. syr. 3, 11. Jh.).

VI. Herkunft u. Bedeutung des Rahmenwerks. Ein Blick auf die profane spätantike *Buchmalerei verdeutlicht, dass die Tabellenform bereits in der antiken wissenschaftlichen Literatur vorgebildet ist (zum Nachleben antiker Bildelemente allgemein H. E. Killy: o. Bd 2, 756/8). So weisen zB. astronomische Tabellen, wie in der auf einem Vorbild des 3. Jh. fußenden Ptolemäus-Hs. Vat. gr. 1291 (Nordenfalk, K. 118 Abb. 6), ein ähnliches, mehrere Zahlenkolonnen umfassendes lineares Gitternetz mit bekrönenden, halbkreisförmigen Bögen auf wie eine Vielzahl von K., die sich somit in eine ungebrochene Tradition antiker Buchgestaltung einordnen lassen (H. u. H. Buschhausen, Das Evangeliar Codex 697 der Mechitharisten-Congregation zu Wien [1981] 13; vgl. W. M. Brashear: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 [1998] 16_{10} [Lit.]). Ein vergleichbares architektonisches Rahmenwerk begegnet im *Kalender (II) vJ. 354, der in mehreren Kopien über ein karolingisches Zwischenglied überlebte (H. Stern, Le Calendrier de 354 [Paris 1953]; M. R. Salzman, On Roman time. The codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity [Berkeley 1990]). Hier finden sich tabellarische Verzeichnisse der Kaisergeburtstage, ein astrologischer Kalender sowie Monatstabellen mit den dies fasti, deren dekorative Ausstattung weitere Traditionen spiegelt, die Vorbildfunktion für die Gestaltung der K. gehabt haben dürften (ebd. Fig. 7). Zwar ist das Original jünger als die eusebianische Konkordanz (s. o. Sp. 31), greift aber mit Sicherheit auf ältere Vorlagen zurück. Zudem lassen sich bei einigen Evangeliaren des 12. Jh. eindeutige Bezüge zu Kalender-Hss. feststellen, in deren K.rahmungen Monatspersonifikationen einbezogen worden sind (Wessel 950), d. h. die beiden Buchgattungen bedienten sich offensichtlich derselben Vorlagen. Andere Abwandlungen der Kanonbögen, zB. die Medaillons mit Apostelbildern im Frg. des Ms. Brit. Libr. Add. 5111 (Weitzmann, Buchmalerei Taf. 43), finden individuelle Erklärungen, in diesem Fall wohl durch Abhängigkeit von der Dekoration des konstantinischen Mausoleums an der Kpler Apostelkirche. Die Arkade begegnet außerdem als architektonische Szenen- u. Figurenrahmung bereits auf Säulensarkophagen des 3. Jh. (G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982] 76/80) u. ist ferner zur Überhöhung (‚Apotheose') von figürlichen Darstellungen in den verschiedensten Kunstgattungen üblich (Th. Klauser, Art. Ciborium: o. Bd. 3, 85). – Nicht zu beantworten ist die Frage, ob die architektonische Rahmung der Tabellen der Kanones anders zu

bewerten ist als die Architekturdarstellung auf der die K. abschließenden Zierseite. Für letztere könnte, obwohl eindeutige Hinweise fehlen, je nach Zeitstellung der eusebianischen Konkordanz, ein Bezug zum Ciborium über dem Hl. Grab in Jerusalem gegeben sein. Nordenfalk, Apostolic Canon tables 17 zieht eine Verknüpfung mit den Vorstellungen vom Lebensbrunnen in Erwägung. Beide Verbindungslinien mit unterschiedlichen Entstehungszeiten postuliert Underwood 117f, indem er die Darstellungen des Ev. von Soissons (vgl. auch Godescalc-Evangelistar von 781/83 [Paris. Nouv. acq. lat. 1203; F. Mütherich / J. Gaehde, Karolingische Buchmalerei (1976) Taf. 2]) als paradiesische Fontes vitae identifiziert, die auf einen älteren Typ zurückgehen, während er die Darstellung in den armen. Hss. mit dem Ciborium der Jerusalemer Grabeskirche als einem jüngeren Typ des 7. Jh. in Verbindung bringt. Ähnlich sieht Refice 141 einen Bezug zur Grabesrotunde, welche in den Tempietto-Darstellungen (bes. in armenischen, georgischen u. äthiopischen Hss.) mit dem Motiv des Lebensbrunnens verknüpft worden sei (M. T. Smith, The ‚ciborium' in Christian architecture at Rome, 300-600 A. D., Diss. New York [1968] 282: Die Architektur des Hl. Grabes habe die Verbildlichung des Lebensbrunnens inspiriert), wobei die vier Ströme auf die Evv. u. floraler Dekor sowie Fauna auf den Paradiesesgarten verwiesen (ebd. 143). Blumen u. Vögel vergegenwärtigen auch nach Bandmann 22 das Paradies, während Leroy 138 einer symbolischen Deutung der die K. begleitenden Tier- u. Pflanzenmotive skeptisch gegenübersteht; zumindest in ihren Ursprüngen scheinen sie rein dekorativ verwendet worden zu sein. Leicht modifiziert übernimmt Klauser 206f bzw. 326f die Deutung von Underwood, nachdem er spätantike theologische Quellen zu Rate gezogen hat, u. bezieht den ‚Garten' nicht auf das Paradies, sondern auf die Kirche, die gespeist werde vom Brunnen des vierfältigen Evangeliums. Wessel 965 sieht Bezüge zur Geburtsgrotte in *Bethlehem, aber die Zierseite dürfe wohl eher als allgemeiner Hinweis ‚auf den Typus der architektonischen Überhöhung einer hl. Stätte' (ebd. 963) in Form einer Tholos verstanden werden (Buschhausen, Evangeliar aO. 15_{43} [Lit.]), deren christlicher, aber sonst unspezifischer Charakter die verschiedenen genannten Konnotationen zulasse. Klauser 203 bzw. 324 deutet in diesem Sinne das Ciborium als symbolhafte Überhöhung der nachfolgenden Evv.texte. Zudem kann er das Motiv auf tatsächlich vorhandene Architekturformen zurückführen u. nachweisen, dass bereits in der Antike Ciborien zu bestimmten Festtagen mit pflanzlichem Dekor versehen wurden (ebd. 195f bzw. 317), was bei christlichen Feierlichkeiten fortgeführt worden sei u. wiederum eine augenfällige Erklärung für die oft aufwendige buchmalerische Ausstattung der Kanonbögen bedeute. Der Dekor diente wohl primär zur Aufwertung der äußerlich sonst schlichten u. rein funktionalen Tabellen, um diese im Erscheinungsbild ihrer Verwendung in Hss. mit den Texten der hl. Evv. anzupassen.

G. Bandmann, Beobachtungen zum Etschmiadzin-Evangeliar: Tortulae, Festschr. J. Kollwitz = RömQS Suppl. 30 (1966) 11/29. – Th. Klauser, Das Ciborium in der älteren christl. Buchmalerei: NachrGöttingen 7 (1961) 191/207 bzw. ders., Ges. Arbeiten = JbAC ErgBd. 3 (1974) 314/27. – J. Leroy, Les manuscrits syriaques à peintures conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient = Bibl. Arch. et Hist. 77 (Paris 1964). – C. Nordenfalk, The apostolic Canon tables: GazBeauxArts 105 (1963) 17/34; Canon tables on papyrus: DumbOPap 36 (1982) 29/38; Die spätantiken K. = Bücherornamentik der Spätantike 1 (Göteborg 1938). – P. Refice, Art. Canoni, tavole dei: EncArteMediev 4 (1993) 135/43. – P. Sevrugian, Der Rossano-Codex u. die Sinope-Frg. (1990). – R. Sorries, Christlich-antike Buchmalerei im Überblick (1993). – P. A. Underwood, The fountain of life in manuscripts of the gospels: DumbOPap 5 (1950) 41/138. – M. Viellard, Les canons d'évangéliaires de la basse antiquité: CahArch 1 (1945) 113/23. – K. Weitzmann, Ancient book illumination = Martin Classical Lectures 16 (Cambridge, Mass. 1959); Spätantike u. frühchristliche Buchmalerei (1977). – K. Wessel, Art. K.: RBK 3 (1978) 927/68.

Petra Sevrugian.

Kanopos I (Steuermann) s. Ertrinken o. Bd. 6, 365.

Kanopos II (Ort) s. Heilgötter (Heilheroen): o. Bd. 13, 1217; Inkubation: o. Bd. 18, 1217f; Sarapis.

Kantharos s. Cantharus: o. Bd. 2, 845/7.

Kanzel s. Ambo: o. Bd. 1, 363/5; Bema: o. Bd. 2, 129f; Cancelli: ebd. 837f.

Kanzlei s. Archiv: o. Bd. 1, 614/31; Synode.

Kapharnaum.

A. Allgemeines. I. Lage. K. liegt am nordwestl. Ufer des See Genezareth, etwa 200 m unter dem Meeresspiegel, 16 km entfernt von Tiberias, 3 km von Heptapegon (En Shiva / at-Tabgha) u. 5 km von der Mündung des Jordans in den See. Die röm. Straße Paneas - Iulias - Tiberias, die vom Jordantal kommend am westl. Ufer des Sees nach Süden verlief, berührte den Ort, wie ein Meilenstein aus der Zeit Hadrians bezeugt (Loffreda, Capernaum 292; ders., Capharnaum 19/21). K. lag südlich der Kreuzung dieser Straße mit der von Ptolemais nach **Bostra via Iulias (I. Roll, Roman roads: Y. Tsafrir u. a. [Hrsg.], Tabula Imperii Romani. Iudaea. Palaestina [Jerus. 1994] 21f, Karten). Die Ruinen von K. erstrecken sich auf etwa 6 ha; der westl. Teil ist im Besitz des Franziskanerordens, der kleinere östl. Teil gehört der griech.-orthodoxen Kirche.

II. Name. Der ursprüngliche semitische Name ist Kefar Naḥum, ‚Dorf des Nahum' (Koh. Rabbah 1, 8 [dt.: Wünsche, BR 1, 1, 15]; aramäische Inschrift J. Naveh, On stone and mosaic. The Aramaic and Hebrew inscriptions from ancient synagogues [hebr.; Tel Aviv 1978] nr. 33). In griechischer (Mt. 4, 13; Mc. 1, 21; Joseph. b. Iud. 3, 6, 8; vit. 4, 72; C. Möller / G. Schmitt, Siedlungen Palästinas nach Flavius Josephus [1976] 128f) u. lateinischer Transkription haben sich die Namensformen Καφαρναουμ, Kapernaum u. Capernaum eingebürgert (zB. Theod. itin. 2 [CCL 175, 115]). In spätantiken u. byz. jüd. Quellen erscheint der Ort unter verschiedenen Namen (Sapir / Neeman 12; G. Reeg, Die Ortsnamen Israels nach der rabbin. Lit. [1989] 334f. 352f), zB. Kefar Aḥim (‚Dorf der Brüder'), Kefar Tanḥumim (‚Dorf der Tröstung'), Kefar Teḥumim (‚Dorf der Grenzen'). Zur Zt. der islam. Eroberung hieß er offenbar Kefar Tanḥum (‚Dorf des Tanḥum'), was sich später zu Talḥum wandelte. Europäische Forscher des 19. Jh. haben diesen Namen als Tell ḥum (Tell [Hügel] v. ḥum) missverstanden (zB. Kohl / Watzinger: Tel Hum [Kapernaum]).

III. Ausgrabungen. Der Ort besteht aus den Resten einer Siedlung (Abb. 1 u. 2) mit einer Synagoge (Abb. 1, 1) u. einer oktogonalen Kirche (Abb. 1, 4). Die Ruinen der Synagoge wurden 1838 von E. Robinson entdeckt (Later biblical researches in Palestine and the adjacent regions 3 [London 1857] 71) u. von C. M. Wilson als das K. der Evangelien identifiziert (Notes on the Jewish synagogues in Galilee: Palest. Explor. Fund Quart. Statement 1/2 [1869/70] 37/41). Nachdem die Franziskaner 1894 den Ort gekauft hatten, untersuchten iJ. 1905 H. Kohl u. C. Watzinger die Ruinen der Synagoge systematisch u. beschrieben Architektur u. Baudekor (Kohl / Watzinger 4/40. 184/203 Abb. 4/76 Taf. 2/6). Systematische Ausgrabungen in Synagoge u. Siedlung führten 1968/84 V. Corbo u. S. Loffreda durch (Abb. 1; Loffreda, Capernaum; ders., Capharnaum; kritisch Foerster, Notes 207/9; Strange, Capernaum). Parallel leitete V. Tzaferis 1978/82 Grabungen auf dem Areal der griech.-orthodoxen Kirche (Abb. 2; Tzaferis, Capernaum; ders., Excavations).

B. Geschichte. I. Zeit des zweiten Tempels u. NT. Das auch Joseph. b. Iud. 3, 6, 8; vit. 4, 72 bezeugte K. hat besondere Bedeutung im NT als Wohnort Jesu. Das Mt.-Ev. erzählt, dass sich Jesus in K. niederließ (4, 13), u. nennt es Jesu ‚eigene Stadt' (9, 1). Hier lebten fünf der zwölf Apostel: Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes u. Levi-Matthäus (Mc. 1, 16/34 par.). Den Evangelien zufolge verbrachte Jesus manche Tage in Petrus' Haus u. lehrte in der von einem röm. Zenturio errichteten Synagoge (Mt. 8, 5/9 par.; Lc. 4, 31/



Abb. 1. Kapharnaum: Plan des westl. Teils der Siedlung. Nach Loffreda, Capernaum Abb. S. 291. 1 Synagoge, 2 Insula nr. 2 (Wohnhäuser), 3 Insula nr. 1 (Insula sacra), 4 Hauskirche / Oktogonale Kirche.

8; 7, 5; B. Isaac, The limits of empire [Oxford 1993] 137. 434). K. wird oft in Verbindung mit den Taten Jesu genannt (Mt. 8, 5/27 par.; 9, 1/34 par.; Corbo, Cafarnao 21). – Die ntl. Aussagen sind von den Pilgern seit dem 4. Jh. (s. u. Sp. 48f) u. von den Franziskaner-Archäologen des 20. Jh. auf bestimmte' Örtlichkeiten bezogen worden, die man durch Memorialbauten kennzeichnete.

II. ‚Judenchristen'. Koh. Rabbah 1, 8; 7, 26 (dt.: Wünsche, BR 1, 1, 15. 110), wo Rabbi Isi aus *Kaisareia in Palästina (aE. 3./aA. 4. Jh.) die ‚Leute v. K.' u. die Minim gleichermaßen als Sünder darstellt (J. Maier, Jesus v. Nazareth in der talmud. Überlieferung [1978] 143f), wird häufiger so gedeutet, dass es in K. im 2. Jh. nC. eine judenchristl. Gemeinde gegeben habe (B. Bagatti, The church from the circumcision [Jerus. 1971] 21f. 128/32; I. Mancini, Archaeol. discoveries relative to the Judeo-Christians [ebd. 1984] 100f. 127f). Das spielt in der These franziskanischer Archäologen von der Existenz einer Hauskirche dieser Gruppe vor dem 4. Jh. eine ausschlaggebende Rolle (Testa, Cafarnao 4, 98f. 148. 183; Loffreda, Recovering 29f; kritisch Taylor 12/4; s. u. Sp. 48). Doch ist umstritten, ob mit ‚Minim' tatsächlich ‚Judenchristen' gemeint sind (R. Pritz, Nazarene Jewish Christianity from the end of the NT period until its disappearance in the 4th cent. [Jerus. 1988]); fest steht nur, dass es sich um eine der vielen von

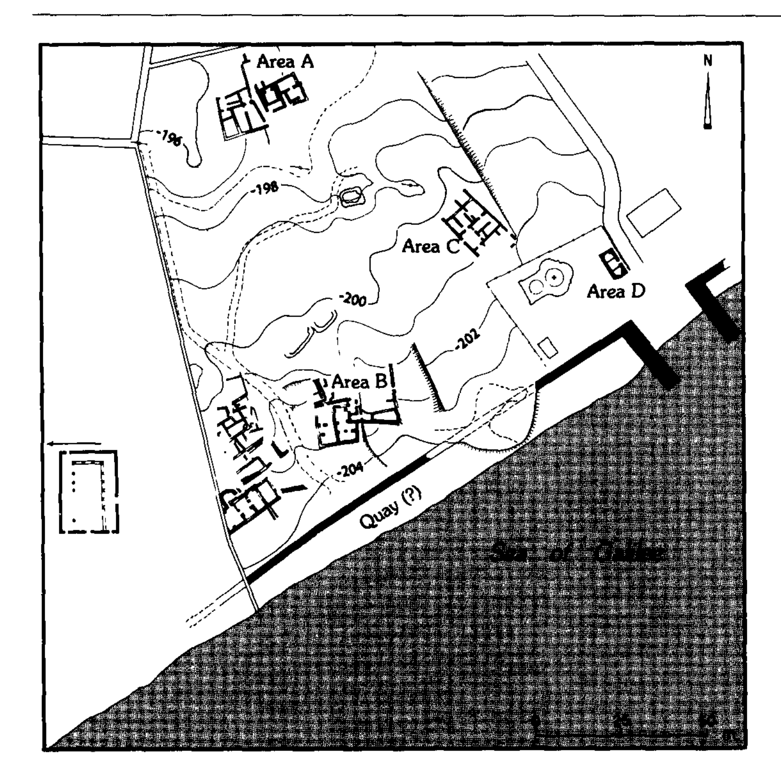


Abb. 2. Kapharnaum: Plan des östl. Teiles der Siedlung. Nach Tzaferis, Capernaum Abb. 295.

der rabbin. Linie abweichenden jüd. Gruppen handelte (M. Goodman, State and society in Roman Galilee [Totowa 1983] 105. 180; J. T. Sanders, Schismatics, sectarians, dissidents, deviants. The first 100 years of Jewish-Christian relations [London 1993]; J. E. Taylor, Christians and the Holy Places [Oxford 1993]). Jedenfalls war K. schon vor dem 4. Jh., aber auch später (J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum 2 [Rom 1952] nr. 857; Naveh aO. [o. Sp. 43] nr. 33), eine rein jüd. Siedlung; Griechen, Samaritanern u. Christen war es verboten, sich hier niederzulassen (Epiph. haer. 30, 11, 10). Erst kurz vor dem Tod Konstantins d. Gr. bekam der Comes Joseph, ein getaufter Jude aus Tiberias, die Erlaubnis, Kirchen in bisher rein jüdischen Siedlungen *Galilaeas, darunter auch K., zu errichten (ebd. 30, 12, 9; G. Bertram / Th. Klauser: o. Bd. 8, 815/9; Y. Geiger, Diffusion of Christianity in the land of Israel from its beginnings to the days of Julian: Z. Baras u. a. [Hrsg.], Eretz Israel from the destruction of the Second Temple to the Muslim conquest [Jerus. 1982] 231f; M. Perkams, Der Comes Josef u. der frühe Kirchenbau in Galiläa: JbAC 44 [2001] im Druck).

III. Das christl. Kapharnaum. Die Topographie der Aufenthaltsorte Jesu u. der Apostel sowie der Memorialbauten diente seit konstantinischer Zeit als Grundlage eines literarischen Genres (*Itinerarium). In einem der frühesten Beispiele, dem Itinerarium Burdigalense vJ. 333, wird K. nicht erwähnt, was dafür spricht, dass der Ort um diese Zeit, anders als *Jerusalem u. *Bethlehem, noch nicht in das Programm der Errichtung von Memorialbauten einbezogen worden war. – Pilgerstätten in K. werden nur von Petrus Diaconus v. Monte Cassino (12. Jh.) erwähnt, der vielleicht aus einem verlorenen Teil der Peregrinatio Egeriae (um 384 nC.; o. Bd. 19, 15/7) schöpft (loc. sanct. [CCL 175, 98f]). Hier wird gesagt, dass die Mauern von Petrus' Haus noch stünden u. dieses in eine Kirche umgewandelt sei. Die ‚Synagoge aus Steinquadern' soll das Gebäude sein, in dem Jesus gepredigt hat. Loffreda, Capharnaum 43/9 sieht in dieser Angabe einen Hinweis auf die Existenz einer Synagoge schon in neutestamentlicher Zeit. – Um 570 berichtet PsAntoninus v. Piacenza vom ‚Hause des seligen Petrus, das jetzt eine Basilika ist' (itin. 7, 2 [108 Milani]), was auf den oktogonalen

Zentralbau (s. u. Sp. 54) deuten könnte. – Arculf gibt im 7. Jh. eine treffende geographische Beschreibung K.s von den Hügeln aus, die sich westlich u. nordwestlich vom See erstrecken (Adamn. itin. 2, 25, 2 [CCL 175, 218]); Kultbauten erwähnt er nicht. Die Kirche in K. kam möglicherweise schon früh außer Gebrauch (R. Schick, The Christian communities of Palestine from Byzantine to Islamic rule [Princeton 1995] 279f).

C. Bauten. Die archäologischen Funde von K. decken eine Zeitspanne vom 5. Jh. vC. bis zum 12. Jh. nC. ab, wobei die Siedlung ihren Höhepunkt in der röm. u. byz. Periode erreichte. Damals wurden auch die größten Bauten errichtet, die Synagoge u. das Oktogon. Die wichtigsten archäologischen Objekte in K. sind die Siedlung (Abb. 1 u. 2), die Synagoge (Abb. 1, 1), die Insula nr. 1 (Insula sacra) (Abb. 1, 3f) u. das Mausoleum.

I. Siedlung. Die Grabungen haben Reste einer Siedlung vom Typ der im Galiläa des 1. Jh. vC./1. Jh. nC. üblichen ‚kleineren nichtstädtischen Gemeinschaftssiedlung' (H.-P. Kuhnen, Palästina in griechisch-römischer Zeit [1990] 228; J. F. Strange, 1st cent. Galilee from archaeol. and from texts: Edwards / McCollough 39/48) zu Tage gefördert, die bis in die Spätantike ununterbrochen bestand (Abb. 1; Loffreda, Recovering 8f; Corbo, Cafarnao 217/21). Gefunden wurden Überreste von acht Insulae (Loffreda, Capernaum 292; Corbo, Cafarnao 171/222). Alle Wohnhäuser (Abb. 1, 2) sind aus lokalem Basalt gebaut, während die Synagoge u. das Oktogon aus weißem Kalkstein, wahrscheinlich aus den Steinbrüchen von Arbel, errichtet wurden (Ma'oz 139). – Die Funde auf dem Areal der griech.-orthodoxen Kirche (Abb. 2; Tzaferis, Capernaum 295; ders., Excavations) scheinen in die spätbyz. u. frühislam. Zeit zu gehören.

II. Synagoge. a. Architektur u. Dekoration. Die Synagoge (Abb. 1, 1) ist der imposanteste Bau u. steht im Zentrum von K. (Kohl / Watzinger 4/40; Orfali; E. L. Sukenik, Ancient synagogues in Palestine and Greece [London 1934] 7/21; Corbo, Cafarnao 113/69; F. Hüttenmeister, Die antiken Synagogen in Israel 1 [1977] 260/70; Levine). Zwei Säuleninschriften weisen auf eine rege Spendentätigkeit der lokalen jüd. Bevölkerung hin (L. Roth-Gerson, The Greek inscriptions from the synagogues in Eretz-Israel [hebr.] [Jerus. 1987] 87/90 nr. 20; Naveh aO. [o. Sp. 43] 38f nr. 18). Die Synagoge wird im Süden von einer Terrasse begrenzt, die durch Treppenaufgänge betreten werden konnte u. an die sich nördlich der Gebetssaal u. östlich ein später hinzugefügter trapezförmiger Hof anschließt, der wahrscheinlich als Versammlungsplatz diente (östlicher Vorhof; Kohl / Watzinger 38f Abb. 74). Die Front des Bauwerkes war die Südseite mit einer Haupt- u. zwei Nebentüren, die üppig dekoriert waren (ebd. 8/13 Abb. 15/20). Zahlreiche Frg. von Friesen, Geisa u. Fenstern haben Kohl / Watzinger (15/20 Abb. 26/35 Taf. 5) zu Recht zur Rekonstruktion der Fassade herangezogen (Loffreda, Recovering Abb. 34; Kohl / Watzinger Taf. 3. 5). Die Friese sind mit ‚bewohnten Ranken' (M. Fischer / A. Ovadiah / I. Roll, The Roman temple at Kedesh: Tel Aviv Journ. of the Inst. of Archaeol. 11 [1984] 146/72) dekoriert. – Durch die monumentale Fassade konnte der Gebetssaal mit Nord-Süd-Orientierung (Kohl / Watzinger 21/35 Abb. 39/69) betreten werden. Es ist ein Quaderbau von 23 m Länge u. 17,28 m Breite mit einem Fußboden aus Kalksteinplatten. Ein U-förmiger Stylobat (ebd. Taf. 2) bildet die Basis für eine Kolonnade aus Postamenten, Säulen u. Kapitellen, die das Hauptschiff von den östl., westl. u. nördl. Seitenschiffen trennt (ebd. Abb. 39, 42). Die korinthischen *Kapitelle (ebd. 24f Abb. 44/6; Fischer; ders., The Corinthian capitals of the Capernaum synagogue: Levant 18 [1986] 131/42; Bloedhorn) stellen einen der wichtigsten Anhaltspunkte zur Datierung des Baues dar (s. u. Sp. 51f). Über den Kapitellen scheint ein Wulstfries samt Geison u. Sima entlanggelaufen zu sein, der dicht mit Girlanden bedeckt war (Kohl / Watzinger 29/33 Abb. 54/64; die spätere Hinzufügung des Frieses nimmt Bloedhorn 94f an). Zwei Reihen von Steinbänken ziehen sich an Ost- u. Westwand entlang. Frg. von Kleinarchitektur mit Basen u. Kapitellen sind von Kohl / Watzinger (28/33 Abb. 52/4) der oberen Säulenstellung zugeschrieben worden. Die Gebetsrichtung war die nach *Jerusalem orientierte Südwand des Hauptschiffes, ein Charakteristikum früher Synagogen in Galiläa (N. Avigad, The ‚Galilean' synagogue and its predecessors: Levine 42/4; A. Kloner: ebd. 11/8; L. I. Levine: ebd. 1/10). Anfangs wurden die Torarollen offenbar in Schreinen zwischen den Türen aufbewahrt, während später ein aedicula-artiger Toraschrein die ganze Breite des

Südschiffes einnahm (Kohl / Watzinger 36/8 Abb. 73). – Ein jüngerer Anbau aus Basaltquadern an der nordwestl. Ecke des Gebetssaales (ebd. 35) mit Resten von zwei Freitreppen ist kaum ein Beleg für eine Frauenabteilung (matroneum), deren Existenz in antiken Synagogen insgesamt umstritten ist (ebd. 221; Bloedhorn 10_{55}). – Die reiche Steindekoration umfasst auch figürliche Motive, allerdings nur von Tieren, zB. Adlern, Greifen, Löwen u. Seepferdchen. Wie in zahlreichen jüd. Gebäuden wurden auch griech.-römische Motive übernommen (ebd. 10_{53}; L. I. Levine: ders. [Hrsg.] 1/10; E. E. Urbach, The Rabbinical laws of idolatry in the 2nd and 3rd cent. in the light of archaeological and historical facts: IsraelExplJourn 9 [1959] 149/65. 229/45). Darüber hinaus gibt es das Frg. eines Akanthusfrieses von der Wanddekoration der Synagoge mit der Darstellung eines Toraschreins auf einem Wagen (carruca; Kohl / Watzinger 35. 193/5 Abb. 68) u. ein korinthisches Kapitell, auf dem anstatt der üblichen Akanthusblüte zwischen den Caules eine *Menora zwischen einer Schaufel u. einem Horn dargestellt ist (E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 4 [New York 1954]; R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in the Land of Israel [Leiden 1988] 236/66; Taf. 42a).

b. Datierung. Das Alter der Synagoge ist sehr umstritten. Gewöhnlich wird sie nach der Bauornamentik mit Kohl / Watzinger ins 3. Jh. datiert. Dem widersprechen die Ergebnisse der Grabungen von Corbo u. Loffreda, die zum ersten Mal auch unter das Niveau der Fußbodenplatten gingen. Die Kalksteinsynagoge wurde über Basaltfundamenten errichtet (Corbo, Cafarnao 113/69). Keramik (Loffreda, Evidence; Loffreda, Potsherds) u. besonders Münzen aus der 2. H. des 4. Jh., die in diesen Schichten gefunden wurden (V. Corbo / S. Loffreda / A. Spijkerman, La sinagoga di Cafarnao. Dopo gli scavi del 1969 [Jerus. 1970]), ergeben einen terminus post quem für die Errichtung der Kalksteinsynagoge Ende 4./Anf. 5. Jh. (Loffreda, Capernaum). Der Befund der 25 000 bis 30 000 Münzen (ebd. 41. 294) ist jedoch nie veröffentlicht worden. Wenn es sich um einen Hort oder eine ‚Kasse' handelt, wie es bei mehreren Synagogen der Fall war (A. Kindler, Donations and taxes in the society of the Jewish villages in Eretz Israel during the 3rd to 6th cent. C. E.: R. Hachlili [Hrsg.], Ancient synagogues in Israel [Oxford 1989] 57f), könnten die Münzen nachträglich unter den Fußbodenplatten verborgen worden sein (Maʿoz 147). Die Grabungen unter der Synagoge ergaben auch Reste von Basaltmauern, die nach den Franziskaner-Archäologen zT. einer Synagoge aus dem 1. Jh. vC. (‚the synagogue visited by Jesus': Loffreda, Recovering 43/9, Plan S. 44) u. zT. einer Zwischenphase zwischen dieser u. der späteren Synagoge angehören. – Somit unterscheiden sich die Aussagen zu Bauornamentik u. Kleinfunden (M. Avi-Yonah, Some notes on the Capernaum excavations: Levine 60/2; Foerster, Notes 207/9; ders., Synagogue studies: ZsDtPalästVer 105 [1989] 129/35). Fast einhellig wird angenommen, dass die Bauornamentik, besonders die korinthischen Kapitelle, die röm. Provinzialarchitektur des 2./3. Jh. nC. vertritt (Y. Tsafrir, The synagogues at Capernaum and Meroth and the dating of the Galilean synagogue: J. H. Humphrey [Hrsg.], The Roman and Byz. Near East [Ann Arbor 1995] 151/61; Fischer 69/71 nr. 271/86; Bloedhorn; anders R. H. Rough, A new look at the Corinthian capitals at Capernaum: LibAnnStudBiblFranc 39 [1989] 119/28). Andererseits gibt es in der Bauornamentik Anzeichen für eine spätere Bautätigkeit, die, etwa nach dem *Erdbeben vJ. 363, leicht erklärbar wäre (A. Hermann: o. Bd. 5, 1106; D. H. K. Amiran / E. Arieh / T. Turcotte, Earthquakes in Israel and adjacent areas: IsraelExplJourn 44 [1994] 265; K. W. Russell, The earthquake of May 19 A. D. 363: BullAmSchOrRes 238 [1980] 46/64), wobei der Befund eher auf eine Reparatur des Fußbodens schließen lässt (Foerster, Notes 207/9).

III. Insula nr. 1 (Insula sacra). (Abb. 1, 3; Corbo, Cafarnao 26/106; zusammenfassend ders., Recovering 50/66.) Sie befindet sich etwa 30 m südlich der Synagoge u. unmittelbar südlich der Insula nr. 2. Folgende stratigraphisch-architektonische Abfolge kann hier festgestellt werden: a) Wohnhäuser aus späthellenistischer Zeit, die bis ins späte 1. Jh. nC. bestanden (Abb. 1, 3); b) Änderungen im 4. Jh. nC. u. Umgestaltung eines der Häuser in eine Hauskirche (Abb. 1, 3); c) Im 5. Jh. Errichtung der oktogonalen Kirche über den aufgefüllten Räumen der Hauskirche u. der Insula sacra (Abb. 1, 4).

a. Wohnhäuser. (Abb. 1, 3.) Plan u. Charakter dieses Komplexes entsprechen denen der Insula nr. 2. Der Fußboden der hellenist.

Wohnungen bestand aus gestampfter Erde, die mit Keramikscherben vermischt war; in einem der Räume wurde er mit einem sechslagigen Verputz versehen. Ferner gibt es Frg. von bemaltem Verputz, anscheinend von Wänden. Daraus schließt Loffreda, dass ,das Haus des hl. Petrus frühestens im dritten Viertel des 1. Jh. Zusammenkünften der Gemeinde diente' (Recovering 57; H. Shanks, Has the house where Jesus stayed in Capernaum been found?: BiblArchRev 8 [1982] 26/37). Da der archäologische Befund keine Grundlage für die funktionale Einordnung des Raumes bietet, kann das Wohnhaus nur aufgrund der darüber liegenden Bauten u. der Aussage der Pilger, an der Stelle von Petrus' Haus habe es eine Kirche gegeben (s. Sp. 48f. 53f), als Haus des Petrus identifiziert u. somit der ganze Komplex als Insula sacra bezeichnet werden.

b. Hauskirche. (Abb. 1, 3; E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 897/901.) In der Folgezeit wurden in Insula nr. 1 bedeutende Änderungen vorgenommen, die die Ausgräber zur Bestimmung des Komplexes als Hauskirche veranlassen (vgl. aber Taylor 11f; J. G. Davies, The secular use of church buildings [London 1968] 5/8). Der größte Teil des Komplexes wurde mit einer Basaltquadermauer umgeben u. das östl. Haus isoliert, wobei im Osten u. Norden ein mit Kalkerde gestampfter Platz hergerichtet wurde. Der Eingang war im Norden u. führte durch ein Atrium (Corbo, Cafarnao 64/6) in einen westlich anschließenden Raum, der durch einen Schwibbogen unterteilt u. daher wahrscheinlich flachgedeckt war. Aufgrund von drei Wandputzschichten mit christlichen *Graffiti u. mehreren polychromen Fußbodenschichten bezeichnete Corbo, Cafarnao 65 diesen Raum als ,sala venerata'. Er wurde anhand einer Münze aus der Zeit **Constantius' II, die unter dem polychromen Fußboden gefunden wurde, in die Zeit nach der Mitte des 4. Jh. datiert (ebd. 70. 73). Der wohl aus der Peregrinatio Egeriae schöpfende Petrus Diaconus v. Monte Cassino bezieht sich wahrscheinlich auf diesen Komplex, wenn er sagt, dass ,das Haus des Fürsten der Apostel in eine Kirche verwandelt worden sei, dessen ursprüngliche Wände noch stünden' (loc. sanct.: CCL 175, 98). In diesem Zusammenhang spielen die Graffiti eine auschlaggebende Rolle, deren Publikation u. Interpretation vielfältige Reaktionen hervorgerufen haben (Testa). Obwohl sie sehr fragmentarisch sind, haben manche eindeutig christlichen Charakter, der anderen offenbar fehlt. Testas Versuche, die christl. Graffiti ins 3. Jh. zu datieren (ebd. 184), u. seine Zuschreibung einiger Graffiti an die ,judenchristl.' Gemeinde v. K. (ebd. 183f) sind auf Kritik gestoßen (R. North, Discoveries at Capernaum: Biblica 58 [1977] 424/31; Brenk 18/20; Strange; Taylor 19/22; s. o. Sp. 46f). Trotz der offenen archäologischen u. chronologischen Fragen ist eine Christianisierung dieser Insula im 4. Jh. sicher, während eine Kulttradition seit frühchristlicher Zeit, auf der die Byzantiner hätten aufbauen können, nicht zu beweisen ist (Brenk 19).

c. Oktogon. (Abb. 1, 4.) Über dem von der Basaltquadermauer umgebenen Bereich wurde im 5. Jh. eine oktogonale Kirche gebaut (Corbo, Cafarnao 26/56). Der Komplex besteht aus zwei konzentrischen Oktogonen, die auf fünf Seiten (Westen, Norden u. Süden) von einer Portikus mit Mosaikboden umgeben sind u. nach Osten in einer von zwei Nebenräumen flankierten Apsis mit einem Taufbecken enden. Das innere Oktogon hatte einen Mosaikboden mit einer Pfauendarstellung in der Mitte (ebd. 50/2 Abb. 14/9; Orfali 104f. 107 Taf. 11f; M. Avi-Yonah, Art in ancient Palestine [Jerus. 1981] 346f. 364f nr. 312). Architektur u. Dekoration machten sicherlich einen außergewöhnlichen Eindruck, was in einem gewissen Gegensatz zu den spärlichen schriftlichen Quellen steht (nur PsAnton. Plac. aO. [o. Sp. 48]). Wie die wesentlich größere Synagoge ist das Oktogon aus Kalkstein gebaut worden. Es erweckt den Eindruck eines allmählichen christl. Eindringens ins jüd. K., wobei es offenbar ohne großen Erfolg mit der Monumentalität der Synagoge wetteiferte (Brenk 21 Abb. F; Taylor 23f).

IV. Mausoleum. Von der antiken Nekropole von K., etwa 200 m nördlich der Synagoge, ist nur ein Mausoleum erwähnenswert (Loffreda, Recovering 79/81). Es besteht aus einem Oberbau aus weißen Kalksteinquadern u. einem unterirdischen Grabkomplex mit Tonnengewölbe. In der Haupt- u. Nebenkammer sind fünf Kalksteinsarkophage erhalten, ferner sind in die Wände des Korridors u. der Hauptkammer acht Schiebegräber (loculi) für Ossuarien eingelassen. Der Komplex könnte in die ersten zwei Jhh. nC. datiert werden (ebd. 81), da er den jüd. Be-

gräbnissitten der letzten Phase herodianischer Zeit (L. Y. Rahmani, A catalogue of Jewish ossuaries in the collection of the state of Israel [Jerus. 1994] 53/5) u. zT. der röm. Periode entspricht (N. Avigad, Beth She'arim 3 [ebd. 1976] 40).

D. Zusammenfassung. Dass in K. im 5. Jh. eine Synagoge u. eine Kirche existierten, zwischen denen nur eine 30 m breite Insula lag (Abb. 1, 2), ist für Siedlungen von der Größe u. dem Status K.s, anders als für die Städte des spätantiken Palästina, ungewöhnlich (Z. U. Ma'oz, Comments on Jewish and Christian communities in Byz. Palestine: PalExplQuart 117 [1985] 59/68; Taylor aO. [o. Sp. 47] 295; Brenk 21). Wahrscheinlicher als die Annahme, die Errichtung der ‚Synagoge' gehe auf die christl. Gemeinde des 5. Jh. zurück (s. o. Sp. 51f), ist, dass hier Christen, die das Oktogon errichteten, u. Juden, deren Synagoge schon früher bestand, friedlich zusammenlebten (L. Reekmans, L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850: Actes du 11e Congr. Intern. d'Archéol. Chrét. 2 [Rome 1989] 861/915). Taylor 26 spricht von einer finanziellen Prosperität als Ergebnis des christl. Pilgerbetriebs, der auch den jüd. Mitbürgern zugute gekommen sei. Brenk 23 meint, die Christen hätten die Häuser, die sie für Memorialbauten nutzen wollten, von Juden erworben. Jedenfalls ist K. ein wichtiges Beispiel für die problematische gegenseitige Erklärung schriftlicher u. archäologischer Quellen (D. E. Groh, The clash between literary and archaeological models of provincial Palestine: Edwards / McCollough 29/37).

Der Verfasser dankt H.-W. Bloedhorn (Jerusalem) für seine freundliche Unterstützung.

H. Bloedhorn, Die Kapitelle der Synagoge von Kapernaum = AbhDtPalästVer 11 (1993). – B. Brenk, Die Christianisierung des jüd. Stadtzentrums von Kapernaum: Byzantine East, Latin West, Festschr. K. Weitzmann (Princeton 1995) 15/28. – V. Corbo, Cafarnao 1. Gli edifici della città = StudBiblFrancisc 19, 1 (Jerus. 1975); The church of the house of St. Peter at Capernaum: Tsafrir 71/6; The house of St. Peter at Capernaum. A preliminary report of the first two campaigns of excavations 1968 = StudBiblFrancisc Coll. minor. 5 (ebd. 1969); Resti della sinagoga del 1° sec. a Cafarnao: Studia Hierosolymitana 3 (Jerus. 1982) 313/57. – D. R. Edwards / C. T. McCollough, Archaeology and the Galilee. Texts and contexts in the Greco-Roman and Byz. periods = South Florida Stud. in the Hist. of Judaism 143 (Atlanta 1997). – M. Fischer, Das korinthische Kapitell im Alten Israel in der hellenist. u. röm. Periode (1990); K. Eine Retrospektive: JbAC 44 (2001) (im Druck). – G. Foerster, Die neuen Ausgrabungen in K. (hebr.): Qadmôniyyôt 4 (1971) 126/31; Notes on recent excavations at Capernaum. Review article: IsraelExplJourn 21 (1971) 207/11. – H. Kohl / C. Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa = Wiss. Veröff. der Dt. Orient-Ges. 29 (1916). – L. I. Levine (Hrsg.), Ancient synagogues revealed (Jerus. 1981). – S. Loffreda, Cafarnao 2. La ceramica = StudBiblFrancisc 19, 2 (ebd. 1974); Art. Capernaum: NewEncArchExcavHolyLand 1 (1993) 291/5; Potsherds from a sealed level of the synagogue at Capernaum: LibAnnStudBiblFranc 29 (1979) 215/20; Recovering Capharnaum^{2} = Guides Studium Bibl. Francisc. 1 (Jerus. 1993); The synagogue of Capernaum. Archaeological evidence for its late chronology: LibAnnStudBiblFranc 22 (1972) 5/29. – Z. U. Ma'oz, The synagogue at Capernaum. A radical solution: J. H. Humphrey (Hrsg.), The Roman and Byz. Near East 2 = JournRomArch Suppl. Ser. 31 (Portsmouth, Rhode Isl. 1999) 137/48. – P.-G. Müller, Art. Kafarnaum: LThK^{3} 5 (1996) 1124. – G. Orfali, Capharnaüm et ses ruines d'après les fouilles accomplies à Tell-Houm par la Custodie Franciscaine de Terre Sainte (1905/21) (Paris 1922). – B. Sapir / D. Neeman, Capernaum. History and legacy, art and architecture = Historical Cities Library 9 (Tel Aviv 1967). – A. Spijkerman, Cafarnao 3. Catalogo delle monete della città = StudBiblFrancisc Coll maior 19, 3 (Jerus. 1975). – J. F. Strange, The Capernaum and Herodium publications: BullAmSchOrRes 226 (1977) 65/73. – J. E. Taylor, Capernaum and its ‚Jewish-Christians'. A re-examination of the Franciscan excavations: Bull. Anglo-Israeli Arch. Soc. 9 (1989/90) 7/28. – E. Testa, Cafarnao 4. I graffiti della casa di S. Pietro = StudBiblFrancisc 19, 4 (Jerus. 1972). – Y. Tsafrir (Hrsg.), Ancient churches revealed (ebd. 1993). – V. Tzaferis, Art. Capernaum, Excavations in the area of the Greek Orthodox Church: NewEncArchExcav HolyLand 1 (1993) 295f. – Ders. u. a., Excavations at Capernaum. 1. 1978/82 (Winona Lake 1989).

Moshe Fischer.

Kapital s. Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 797/908; Zins.

Kapitalsünden s. Hauptsünden: o. Bd. 13, 734/70.

Kapitalverbrechen s. Hinrichtung: o. Bd. 15, 342/66; Strafrecht; Todesstrafe.

Kapitell.

A. Einleitung. Der Name, capitellum oder capitulum (Plin. n. h. 36, 179; Vitr. 3, 74, 22), Deminutiv von caput (Varro ling. 8, 79), meint jeweils kleines Haupt, Köpfchen, u. findet als Bezeichnung des Säulenhauptes bereits in republikanischer Zeit Verwendung. In ähnlicher Bedeutung steht das griech. κιόκρανον oder κιονόκρανον, ‚Säulenhaupt'. – Während in der einfachen Holzarchitektur das Sattelholz als vermittelndes Glied zwischen tragender Stütze u. lastendem Balken dient, ist es in der Steinarchitektur das K. Als Teil der Säule findet es sich in höherrangiger öffentlicher Architektur, dort wo Kolonnaden Kernräume rahmen (griechischer Tempel) oder Innenräume unterteilen (Basilika). Daher sind für Entwicklung u. Verwendung vornehmlich die großen Städte von Bedeutung. – In griechischer u. römischer Zeit ist der Kontext von Architektur u. zugehörigen K. in vielen Fällen noch existent oder unschwer zu bestimmen. Die Bauten selbst sind häufig durch Überlieferung oder Inschrift identifiziert u. datiert. Für das K. bedeutet das: Wegen seiner topographisch u. chronologisch gesicherten Stellung betreffen die Untersuchungen zu dieser Gattung in erster Linie Formentwicklung, Bestimmung regionaler Traditionen u., vor allem in jüngster Zeit, Herstellung, Technik, Werkstätten usw. Die Fragestellungen zum spätantiken K. sind zT. anders akzentuiert (s. u. Sp. 63).

B. Das antike Kapitell. I. Das griech. Kapitell. Die Ausbildung der wichtigsten prägenden K.formen erfolgt im griech. Raum. Schon in der Frühzeit dient die Säule als Grabmal u. Votivträger. In der Architektur tritt sie zunächst in der Peristasis des Tempels auf. Das K. ist dort Teil einer verbindlichen Ordnung, die den Aufbau von der Basis bis zum Gebälk mit Formen bestimmt, die vom Holzbau abgeleitet sind. – Die Stämme der Dorier u. Ionier entwickeln nach dem 8. Jh. vC. eigene Architektur-Kanones. Vitr. 4, 1 beschreibt u. charakterisiert sie. Beiden K.typen ist gemeinsam, dass sie ein dem Schaft aufliegendes horizontales Architekturglied bilden. Die dorische Ordnung entsteht auf der Peloponnes. Die ältesten Steinsäulen reichen in die Zeit um 600 vC. zurück. Das dorische K., ein Abkömmling des minoisch-mykenischen K., besteht aus Säulenhals, aufgelegten Ringen (anuli), rundem ausladendem Polster (echinus) u. quadratischer Deckplatte (abacus). Ist die dorische Ordnung für das griech. Mutterland u. seine westl. Pflanzstädte ab der Archaik verbindlich für den Tempelbau, verliert sie im Hellenismus an Bedeutung u. wird nur noch vornehmlich in kleineren säkularen Bauten (Stoen) verwendet. Der Echinus vollzieht eine deutliche Entwicklung von der Frühzeit (weit horizontal ausladend) bis in das 4. Jh. vC. (stereometrischer Kegelstumpf). – Die ionische Ordnung hat ihre ältesten Vertreter in Votivsäulen (2. Viertel 6. Jh. vC.) der *Kykladen-Region u. wird bevorzugt im westl. Kleinasien verwendet. Das K. besteht aus ei-

nem kymabesetzten Echinus, darüber einem Mittelstück (kanalis) mit beidseitig überkragenden Voluten (damit ist es zweiansichtig) u. einer niedrigen (kymationgeschmückten) quadratischen Deckplatte. Die Voluten sind jeweils auf den Nebenseiten durch ein Polster (pulvinum) miteinander verbunden. Im 6. Jh. vC. sind Kanalis u. Volutengänge plastisch vorgewölbt, im 5. Jh. konkav eingezogen; dann werden auch die Polster durch einen Balteus eingeschnürt u. dekoriert (Schuppen, Blätter u. ä.). Die ionische Ordnung erfährt ihren ersten monumentalen Höhepunkt in den archaischen Tempeln West-Kleinasiens u. eine erneute Blüte mit deren Wiedererrichtung gegen Ende des 4. Jh. Im 5. Jh. vC. taucht das ionische K. auch im Mutterland auf (Athen, Akropolis), die Übernahme hat wohl politisch-ideologische Gründe (Panhellenismus). Auf der Peloponnes zeigt das K. diagonal gestellte Voluten ohne Polster. Von dort gelangt diese Form nach Sizilien u. Unteritalien. – Die korinth. Ordnung bildet keine eigene, sondern ist eine Variante der ionischen. Das gilt allerdings nicht für das K. Das korinth. K. ist ein den Schaft fortsetzendes u. organisch abschließendes vertikales Glied mit rein pflanzlichem Dekor. Es besteht aus einem mit aufrechten Akanthusblättern belegten Kelch (kalathos). Hinter den Blättern steigen oben eingerollte Bänder (helices) auf, die die Ecken des Abakus stützen. Jeweils in der Mitte seiner eingezogenen Seiten befindet sich eine Blüte, die ihren Stengel nach unten entlässt. Das K. soll nach Vitr. 4, 1 von *Kallimachos geschaffen worden sein. Wahrscheinlich wird es unter dem Einfluss griechischer Akroterplastik in Athen entwickelt (A. Mallwitz, Ein K. aus gebranntem Ton oder zur Genesis des korinth. K. = 10. Bericht über die Ausgrabungen in Olympia [1981] 336/52). Es taucht erstmals in Innenräumen auf (Athen, Parthenon, Opisthodom, um 440 [P. Pedersen, The Parthenon and the origin of the Corinthian capital (Odense 1989)]; Bassae, Cella um 400 vC.; Abb. 1), findet gegen Mitte des 4. Jh. eine verbindliche Form (Bauer 93f) u. wird ab Ende des 4. Jh. auch zunehmend in äußeren Ordnungen verwendet. Der erste Monumentalbau rein korinth. Ordnung ist das Olympieion in Athen (Baubeginn 175 vC.). – Das Akanthusblatt-K. erfährt große Verbreitung in der hellenist. Welt (zB. Dentzer-Feydy). Im 3. Jh. vC. entwickelt sich in

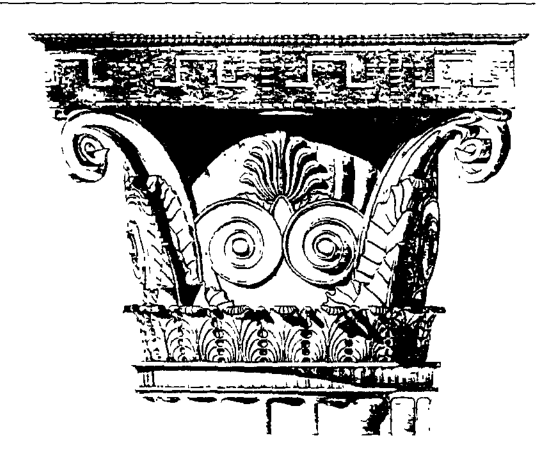


Abb. 1. Bassae, korinthisches K. Nach G. Roux, Le chapiteau corinthien de Bassae: BullCorrHell 77 (1953) pl. 31.

Kleinasien eine kanonische Form (korinth. Normal-K.), die sich gegenüber den vielfach entstehenden Varianten des Grundtyps, etwa in Ionien, Griechenland u. Unteritalien, allmählich durchsetzt. – In bestimmten Regionen entstehen eigene K.formen, die sich dort neben den griech. K.typen zT. bis in die röm. Zeit hinein halten. So bildet sich im etruskischen Raum bereits vor der Monumentalisierung des dorischen K. eine Form heraus, die später in der Kaiserzeit als das tuskanische K. weiterlebt u. von Vitr. 4, 8 kurz beschrieben wird. Über Hals u. Rundstab liegt ein Polster u. darüber ein hoher quadratischer Abakus.

II. Das röm. Kapitell. Die älteren griech. Ordnungen finden vor allem in der republikanischen Zeit Verwendung: die dorische in Häusern u. Fassaden öffentlicher Bauten, die ionische beschränkt sich später ebenfalls besonders auf Profanbauten. Deren K. tritt vielfach in Varianten auf (Eckvoluten). – Das Interesse am korinth. K. wird sicher durch die Überführung u. Neuverwendung von Säulen des unvollendeten Olympieion aus Athen im Kapitol von Rom 83 vC. durch Sulla stark angeregt. In augusteischer Zeit bildet es die Leitform der Architektur von besonderem Rang. Mit den Stücken des Mars-Ultor-Tempels (2 vC. geweiht) wird das röm. Normal-K. neu entwickelt (Abb. 2). Dieser Typus behält für zwei Jhh. Gültigkeit auch in den Provinzen. Doch wird damit vielfach experimentiert, etwa bei Blattformen

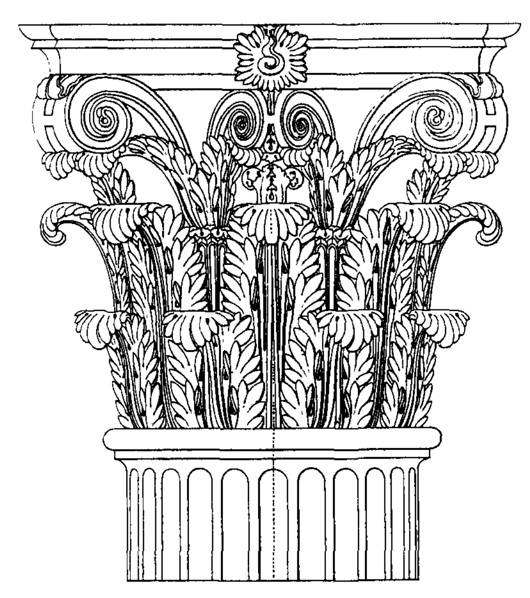


Abb. 2. Rom, Nerva-Forum, korinthisches K. Nach J. M. v. Mauch, Die architektonischen Ordnungen (1896) Taf. 47.

(Gans; K. Ronczewski, Röm. K. mit pflanzlichen Voluten: ArchAnz 1931, 1/102). In der Zeit von Augustus bis Hadrian entstehen so reiche Kombinationen, unter denen das Komposit- u. das Figural-K. besonders hervortreten. – Das Komposit-K. besteht aus einem mit zwei Akanthusblatt-Kränzen dekorierten Kalathos, dem ein ionischer Teil, an vier Seiten gleichgebildet, aus Echinus u. Eckvoluten aufgesetzt ist. Bekrönt wird das K. von einem korinth. Abakus. Diese auf Vorläufern des 3./2. Jh. vC. in Etrurien u. Süditalien fußende Form tritt etwa ab 30 nC. in Rom in der Monumentalarchitektur auf. Ab flavischer Zeit wird dieser Typus gleichberechtigt neben dem korinth. K. verwendet. In Kleinasien, wo schon frühzeitig die obere Zone des korinth. K. verkümmert, wird das Komposite bevorzugt. – Die Vorläufer des Figural-K. reichen bis in pharaonische u. altpersische Zeit zurück. Die röm. Kaiserzeit nimmt sich dieses Typs wieder in besonderem Maße an. Zugrunde liegt das korinth. K., dessen Hochblatt- u. Helixzone in der Regel mit Köpfen, Büsten oder ganzen Figuren, vielfach aus dem mythologischen Bereich, dekoriert werden (v. Mercklin). – Die Bestände in einzelnen Ländern u. Regionen werden zT. durch Corpora erschlossen, so für Italien (Corpus dei capitelli romani 1ff [Roma 1952ff]), für Spanien (Diaz Martos) u. das Rheingebiet (Kähler).

III. Die Werkstätten. Trotz des neuen Zentrums Rom bestehen im Zeitraum vom 1. Jh. vC. bis Mitte des 2. Jh. nC. die Werkstätten in anderen Reichsteilen (zB. Griechenland, Kleinasien) weiter. Bestimmte landschaftlich geprägte Stilmerkmale lassen häufig ihre Provenienz erkennen. Die Ateliers sitzen in den großen Städten, führen aber auch, etwa für umfangreichere kaiserliche Bauprojekte, andernorts Aufträge aus. Die Endfertigung erfolgt in der Kaiserzeit also sicher am Bauplatz. – Unter Hadrian wird die Marmorproduktion verstärkt, dafür werden auch neue Brüche geöffnet, u. es wird in Regionen ohne Marmorvorkommen exportiert, so auch aus östl. Werkstätten nach Rom (Pensabene, Decorazione 304/24). Das führt zunehmend zu Vorfabrikation, Standardisierung der Produkte sowie Lagerhaltung in den Brüchen, den Vertriebs- u. Hauptbestimmungsorten, zB. in Rom u. Ostia (P. Pensabene, Le vie del marmo [Roma 1994]; M. Maischberger, Marmor in Rom [1997]). Dafür werden die Baubetriebe reorganisiert, bestimmte Werkstätten sind nun nur noch für die K.produktion zuständig. – Die Bedeutung griechischer Werkstätten tritt zugunsten der kleinasiat. Produktion zurück. In der 2. H. des 2. u. im 3. Jh. nC. spielt etwa Aphrodisias (*Karien) sowohl beim K.export als auch bei der Entsendung von Werkstätten (zB. Leptis Magna) eine wesentliche Rolle. – Durch die Beteiligung solcher u. anderer unterschiedlicher auswärtiger Werkstätten an Großbauprojekten im Reich u. die Auflösung der unter Hadrian reorganisierten Werkstattbetriebe verfällt in severischer Zeit die Einheitlichkeit der Formen.

IV. Ordnung u. Anordnung. Vom 6. bis ins 3. Jh. vC. kommen in der Regel innerhalb eines Baues nur gleichartige Säulen u. K. vor, die Ausnahmen ab dem 5. Jh. (zB. Athen: Parthenon, Erechtheion; Bassae) zeigen außen dorische u. innen ionische bzw. korinth. Ordnung. Im 2. Jh. vC. werden für unterschiedliche Räume auch unterschiedliche Ordnungen verwendet. Letzteren werden bestimmte Bedeutungsstufen zugewiesen, abnehmend von korinthisch über ionisch zu dorisch. – Das Anwachsen der Zahl der Architekturtypen u. -formen zZt. der röm. Republik führt zur Auflösung der Wertsysteme

u. zu Willkür in der Verwendung von Ordnungen u. K. Die Bevorzugung der korinth. Ordnung ab der frühen Kaiserzeit ändert daran wenig. Dennoch wird der Wechsel der Ordnungen in Ad-hoc-Lösungen weiter praktiziert, etwa für die Achsenbetonung von Fassaden. Ionische u. korinth. K. treten zB. nebeneinander auf (Theater in Ephesos u. Milet), oder in zwei Geschossen wird die gleiche Ordnung verwendet (Leptis Magna, Theater: Onians 56). Schon der Vielfalt neu entwickelter Formen wegen kann, entgegen den Forderungen Vitruvs, ein klass. Ordnungsschema nicht verbindlich werden. Zum Bedeutungsbezug der K. zur Architektur s. u. Sp. 118.

C. Das spätantike Kapitell. I. Bedeutung. Die Bauskulptur u. dabei in erster Linie das K. dieser Epoche ist wie auch das der vorausgehenden zunächst per se ein Untersuchungsgegenstand in Bezug etwa auf Typologie, Motivik u. stilistische Entwicklung. Anders aber als das antike K. wird das spätantike in der Mehrzahl ohne architektonischen Kontext angetroffen bzw. in einem, der a priori keineswegs immer sicher datierbar ist. Hinzu kommt, dass K. etwa ab dem Ende des 4. Jh. zentral in Werkstätten Kpels sowohl für den Eigenbedarf der Hauptstadt als auch für den Export in die Provinz gefertigt werden. Im Laufe von knapp zwei Jhh. erfährt das antike K. einen radikalen Wandel in Form, Schmuck u. Dekorationsstruktur. Dabei ist jedoch nur partiell eine lineare Entwicklung zu erkennen: Manche der einmal geschaffenen Typen u. Schmuckformen haben Laufzeiten über viele Jahrzehnte hinweg. Daher steht die Entschlüsselung der komplexen Entwicklungslinien u. der chronologischen Verhältnisse im Mittelpunkt der K.forschung. – Grundlage dafür bilden K. in einem festen Bauverband (zB. Wallfahrtsheiligtum des hl. Symeon Stylites [Qalʿat Semʿān]), Stücke, für die ein solcher Zusammenhang zwar nicht mehr vorhanden, aber gesichert ist (zB. Venedig, S. Marco; K. von H. Polyeuktos, Kpel), oder solche, die zB. durch ihr Monogramm (s. u. Sp. 70f) datiert werden können. Sie bilden Fixpunkte für eine Entwicklung u. Vergleichs- u. Bezugsobjekte für K. ohne (datierbaren) Bauzusammenhang. – Darüber hinaus gibt es in der Kpler K.produktion der 2. H. des 5. / Mitte 6. Jh. sog. Doppel-K. (Betsch 227/39; J.-P. Sodini, Un chapiteau ‚mixte' d'époque paléochrétienne à Delphes: Rayonnement grec, Festschr. Ch. Delvoye [Bruxelles 1982] 325/40; H.-G. Severin, K. mit einem Blattkranz aus hinterlegten Ölblattzweigen: JbAC 32 [1989] 151/60), Zweitypen-K. (ebd. 151_1) oder besser Doppelmotiv-K.: Beide K.hälften werden durch einen nur grob zugerichteten Steg voneinander getrennt u. weisen häufig unterschiedliche K.bildung (korinth. K. / Komposit-K. oder Komposit-K. / Kämpfer-K.), durchweg aber unterschiedlichen Dekor (zB. Akanthusblattschnitt) auf (Abb. 8). K. dieser Art saßen wohl zwischen Transennen, wobei ihre reicher dekorierte Seite zum Innenraum gerichtet war. Wegen des gleichzeitigen Nebeneinanders bestimmter Formen ist dieser K.typ für die Datierung u. die Laufzeiten derselben von Wichtigkeit. – Auch für die Bauforschung spielt der Baudekor, u. hier wieder besonders die K.skulptur, eine wichtige Rolle, vornehmlich für die Datierung der Architekturen: So führte zB. die Untersuchung u. a. der K. von Resafa zu einer Neubeurteilung des gesamten Bauprogramms (G. Brands, Die Entstehung einer Stadt: Peschlow / Möllers 77/92). In manchen Fällen datieren K.- oder Kämpfermonogramme einen Bau (zB. Ravenna, S. Vitale) oder die stilistisch ermittelte Zeitstellung von K. wird zur Grundlage der Datierung auch des Baues (zB. Thessaloniki, Acheiropoietos). Mehrfach forderten die Erkenntnisse der K.forschung, die bis dahin historisch oder anderweitig begründete Datierung von Architekturen zu korrigieren (außer Resafa zB. Abū Mīnā; Thessaloniki, H. Demetrios [s. u. Sp. 82]; Alahan Manastırı; Tebessa). – Darüber hinaus erlaubt dieses Material auch Antwort auf Fragen zu geben, die das Umfeld der K.skulptur betreffen, von denen viele erst in den letzten Jahrzehnten in den Blickpunkt des Interesses gerieten: solche nach Herkunft von Material, Produktionsort, Herstellungsprozessen, Organisation von Werkstattbetrieben, Vertrieb, Verwendung in der Architektur u. a. – Eine große Zahl von Stücken befindet sich heute in sekundärem, meist mittelalterl. Bauverband. Bei der Beurteilung von K.skulptur u. ihrem Kontext ist zu berücksichtigen, dass daraus keineswegs immer auf einen älteren Vorgänger- oder Nachbarbau zu schließen ist. Zwar stellt S. Marco (u. Umkreis: Torcello) mit seiner Neuausstattung im 13. Jh. mit aus Kpel erbeuteten K. in diesem Umfang einen Einzelfall dar,

doch die Verschleppung von Material im MA ist auch andernorts nachzuweisen: Marmorstücke von der Polyeuktoskirche in Aquileia, Barcelona u. Constanţa (R. M. Harrison, A Constantinopolitan capital in Barcelona: DumbOPap 27 [1973] 297/300) oder Kpler K. in Damaskos (J.-P. Sodini / K. Kolokotsas, Aliki 2. La basilique double [Paris 1984] 41). Womöglich wurden selbst K. einer zypriotischen Werkstatt aus Salamis nach Messina transportiert u. dort wiederverwendet (Barsanti, Riflessioni 520f).

II. Die Grundformen von Kapitell u. Kämpfer. In kaiserzeitlicher Tradition wird als Rund-K. in erster Linie das korinth. K. bis in das 6. Jh. hinein fortgeführt. Das Komposit-K. wird in vereinfachter Form mit Vollblättern (,unfertig') als ein für Rom charakteristischer spätantiker Typus dort noch bis in das 5. Jh. hinein produziert u. verwendet (Herrmann, Composite capital). Im Osten verschwindet das Komposit-K. zunächst, taucht dann aber im 5. Jh. in einer eigenen Variante, dem ,Theodosianischen K.' wieder auf. Als Wiederaufnahme des antiken Figural-K. tritt daneben gegen Ausgang des 5. Jh. das Zweizonen-K. mit einem unteren Blattkranz oder einer Korbzone; der obere Teil, häufig mit Tierprotomen besetzt, folgt im Vor- u. Zurücktreten der geschweiften Form der Deckplatte: Die Trennung zwischen Kalathos u. Abakus wird damit aufgehoben. – Das ionische K. findet im 4. u. der 1. H. des 5. Jh. noch Verwendung, vor allem in Rom; der Bedarf wird u. a. durch thasische Werkstätten gedeckt. Es wird in der Folge von dem in Kpel bevorzugten ionischen Kämpfer-K. abgelöst. – Die Veränderung der klass. Form des Rund-K. u. der Verzicht auf seine Mehrzonigkeit u. seinen Blattdekor führen zu Neubildungen wie Falt-K. u. Kämpfer-K., die nun einen Flächendekor erhalten. – Kolossal-K. bekrönen Ehrensäulen (M. Jordan-Ruwe, Das Säulenmonument [1995]). Die Trajanssäule in Rom u. alle weiteren in Folge mit Historienfries u. innerer Wendeltreppe (Rom, Marc-Aurel-Säule; Kpel, Theodosios- u. Arkadios-Säule) verwenden ein ionisierendes dorisches K. (Echinus mit Eierstab, quadratischer Abakus), wie es zB. bereits die Erechtheion-Koren tragen. Säulen mit massivem Schaft werden von korinth. K. bekrönt, wobei in Kpel bei Neuanfertigungen wohl der Größe wegen kleinteilige Blattformen (kleingezackter Akanthus) bevorzugt werden. – K. kleineren Formats treten nicht nur im architektonischen Verband, sondern auch an Objekten der Kirchenausstattung auf, wie etwa an Säulchen für Tischaltäre oder häufiger an Templonsäulchen. In der Regel sind sie mit dem Schaft zusammengearbeitet. Die K. am Templon tragen in Kpel häufig vier Akanthusblätter (U. Peschlow, Zum Templon in Kpel: ʽΑρμός, Festschr. N. K. Moutsopoulos 3 [Thessaloniki 1990] 1449/75). Diese Gattung findet durch Export weite Verbreitung, nachzuweisen zB. in Ravenna, Parenzo / Poreč, Latrun (Basilika B) u. im Schiffsfund von Marzamemi II (s. u. Sp. 14). – Beachtung verdienen auch die K.bildungen auf spätantiken Säulensarkophagen, die einen Reflex der zeitgenössischen Monumentalarchitektur geben können (M. A. D'Eramo, Tipologia dei capitelli scolpiti sui sarcofagi cristiani precostantiniani di Roma e di Ostia: Atti IX Congr. Intern. Arch. Crist. 1 [Città del Vat. 1978] 371/82; Herrmann, Composite capital 73/8. 103/5; Kramer, Stilmerkmale 115f). – Das Pfeiler-K. ist selten, freistehende monolithe Marmorpfeiler mit ebensolchen K. finden sich gelegentlich in Kpel (H. Polyeuktos, Pilastri acritani; H. Sophia). In Pfeilerkirchen besteht das K. in der Regel aus mehreren Blöcken (Nordsyrien, Weitarkaden-Basiliken). Sehr viel häufiger ist das Vorlagen-K.: ein Block, der oben die gesamte Wandvorlage abdeckt. In allen Fällen wird hier der Blattschmuck des Rund-K. auf den Pfeilerseiten ausgebreitet. – Ab der frühen Kaiserzeit ist der Pilaster als die in die Fläche projizierte Säule ein beliebtes Gliederungselement der Architektur. In der Spätantike gehört das Pilaster-K. zur Wand-*Inkrustation, es taucht nur in diesem Zusammenhang auf u. kommt daher vor allem in reich ausgestatteten Innenräumen vor. In der Regel übernimmt es auch den Dekor des dort verwendeten Rund-K. Im ausgehenden 5. Jh. wird auf Pilaster-K. mit Flächendekor experimentiert (Thessaloniki, H. Demetrios; Ravenna, Museo arcivescovile), in justinianischer Zeit trägt es auch reinen Flächendekor (H. Sophia). Kramer, Pilaster-K. hat das oström. Material vor allem des 3./4. Jh. zusammengestellt u. untersucht. – Im Laufe des 4. Jh. kommt der Kämpfer auf, ein häufig in die Breite gezogener umgekehrter Pyramidenstumpf, entwickelt für die Arkadenarchitektur u. nur dort verwendet, zur Vergrößerung

der Auflagefläche für den Bogenfuß. Schon bald geht er eine Verbindung mit dem ionischen K. ein (ionisches Kämpfer-K.). Seine Seiten bieten Raum für neuen, von traditionellem K.dekor unabhängigen, Flächenschmuck. Die Entwicklung verläuft parallel mit dem des ionischen Kämpfer-K. (s. u. Sp. 103f). Im letzten Drittel des 5. Jh. gewinnt der Kämpferdekor Einfluss auf den der Rund-K. (Strube, Polyeuktoskirche 27/32). – Die frühesten datierbaren Stücke im Verbund mit Rund-K. finden sich in Ravenna (S. Giovanni Evangelista, nach 426). Kämpfer werden, seltener als K., exportiert (zB. Ravenna, S. Vitale) u., da einfacher herzustellen als K., auch am Ort gearbeitet. Dennoch ist der Kämpfer ein Zeichen Kpler Einflusses. – Eine Sonderrolle spielt dabei wohl der südgriech. Raum: Eine Vielzahl erhaltener Stücke, ohne architektonischen Kontext (A. Frantz, Geography and politics in early Christian ornament in Greece: Byz. East, Latin West, Festschr. K. Weitzmann [Princeton 1995] 41/7; R. L. Scranton, Corinth. Results of excavations 16. Mediaeval architecture in the central area [ebd. 1957] 110/22), folgt im Dekor u. Akanthusblattschnitt der K.skulptur des 2. Jh. nC. (V. Déroche, L'acanthe de l'Arc d'Hadrien et ses dérivés en Grèce propre: BullCorrHell 111 [1987] 452f).

III. Fertigung u. Export. a. Werkstätten u. Fertigungsprozess. Über die Steinmetze, ihre Arbeitsweisen u. die Werkstattorganisation ist nicht sehr viel bekannt (J.-P. Sodini, L'artisanat urbain à l'époque paléochrétienne [4[e]/7[e] s.]: Ktema 4 [1979] 75/8); vor allem das Problem, ob mit Wanderwerkstätten u. / oder Fertigexporten zu rechnen ist, ist vielfach noch ungeklärt. – Für das kaiserzeitliche korinth. K. in Kleinasien, das in jeweils gleicher Ausprägung auch in anderen Regionen des Reiches auftritt (Heilmeyer 101/5; Ward-Perkins 85/9) sowie das gleichermaßen weitverbreitete K. des 4. Jh. mit starrzackigem Akanthus (s. u. Sp. 91f), stellen sich viele Fragen: Gab es Werkstätten, die zentral organisiert waren, ausbildeten u. für bestimmte Bauvorhaben Kräfte entsandten, u. wo saßen diese? Oder wurden stattdessen Modellstücke importiert u. dann vor Ort kopiert, wie für den Produktionsvorgang generell angenommen wird (Freyberger 2f)? Als sicher kann lediglich gelten, dass in der Kaiserzeit Fertigprodukte nicht in Serien exportiert wurden. – Die standardisierte K.skulptur des 4. Jh. hingegen lässt fest lokalisierte Werkstätten mit Endfertigung annehmen (s. u. Sp. 71. 90f). Wohl spätestens ab theodosianischer Zeit bis in die 2. H. des 6. Jh. arbeiten solche zentral in Kpel. Die Stadt besitzt das Monopol, was die Neuentwicklung, die Herstellung u. den Export angeht. Daneben spielt nur noch Thasos eine gewisse Rolle. – Die Marmorbrüche v. Prokonnesos sind den Quellen nach seit dem 4. Jh. vC. aktiv, das archäologische Material bezeugt eine Tätigkeit etwa von der Mitte des 2. Jh. nC. (N. Asgari, The Proconnesian production of architectural elements in Late Antiquity, based on evidence from the marble quarries: C. Mango / G. Dagron [Hrsg.], Cple and its hinterland [Aldershot 1995] 265). Hier werden in erster Linie Halbfabrikate aller Art (u. a. Girlandensarkophage: N. Asgari: ArchAnz 1977, 329/35) hergestellt u. verschifft. – Nur in Ausnahmefällen werden in der Spätantike, wohl für besondere Bauten, K. (weichzackiger Akanthus, s. u. Sp. 92f) in den Marmorbrüchen fertiggestellt (Asgari, Production aO. 267. 271). In der Hauptstadt arbeitet man die K. offensichtlich weitgehend aus Rohmarmor, lediglich korinth. u. Kämpfer-K. werden im Bruch als Halbfabrikate vorbereitet. Das dort verbliebene K.material lässt die einzelnen Fertigungsphasen erkennen (ebd. 275/85; dies., The stages of workmanship of the Corinthian capital in Proconnesus and its export form: N. Herz / M. Waelkens [Hrsg.], Classical marble [Dordrecht 1988] 115/25). Für das korinth. K. lassen sich dabei zwei Bearbeitungsformen unterscheiden, die eine wird in der röm. Kaiserzeit u. für große Exemplare auch noch in der Spätantike verwendet, die zweite für das korinth. K. als Massenprodukt im 5./6. Jh. – K. in Rohform finden vielfach in Zisternen Kpels Verwendung (Betsch 122f). Für größere Aufträge in der Stadt wird die Bauskulptur vor Ort gearbeitet (H. Polyeuktos, Stratum von Abschlägen: R. M. Harrison / N. Fıratlı, Excavations at Saraçhane in Istanbul: DumbOPap 21 [1967] 274; Harrison aO. [o. Sp. 65] 297). Für den sonstigen Bedarf dort, vor allem aber für den Export, muss es auch große Marmorlager gegeben haben (Betsch 159/62). – Das Ende der Marmorgewinnung auf Prokonnesos ist ungewiss, wahrscheinlich fällt es in die Zeit um 600 (ebd. 325/33). Für die Annahme, dass sie nie vollkommen eingestellt wurde (Barsanti, Esportazione 94/8), reichen die Hin-

weise jedoch nicht aus. – Die Brüche auf Thasos produzieren ab dem 3. Jh. nC. erfolgreich ionische K. Durch die Barbareninvasionen im Hauptabnehmerland *Italia u. das Aufkommen des ionischen Kämpfer-K. lassen die Aufträge nach u. die Produktion läuft im 5. Jh. aus (Herrmann / Sodini; J. J. Herrmann / V. Barbin, The exportation of marble from the Aliki quarries on Thasos: AmJournArch 97 [1993] 91/103).

b. Werkmarken, Inschriften, Monogramme. Werkmarken oder Steinmetzzeichen bestehen in der Regel aus einem oder mehreren Buchstaben. Mit deren Hilfe sollten die Werkstücke nach ihrer Fertigstellung bestimmten Steinmetzen oder Werkstätten zugeordnet werden können, vielleicht zum Zwecke der Abrechnung. Vor allem solche an noch erhaltenen Baudenkmälern sind für Fragen der Werkstattorganisation fruchtbar zu machen (zB. J. Christern, Das frühchristl. Pilgerheiligtum von Tebessa [1976] 159/64; L. E. Butler, The nave cornices of Hagia Sophia in Istanbul, Diss. Philadelphia [1989] 170/5; bisher umfangreichste Dokumentation u. Behandlung des Themas Deichmann, Ravenna 2, 2, 206/30). – Sie unterscheiden sich von solchen auf Rohlingen aus den Brüchen (zusammenfassend Maischberger aO. [o. Sp. 62] 19/24) mit Numerierung u. Konsulatsdaten, etwa in Dokimeion (J. Clayton Fant, Cavum antrum Phrygiae [Oxford 1989]) oder im Marmorlager von Ostia (P. Baccini Leotardi, Marmi di cava rinvenuti ad Ostia e considerazioni sul commercio dei marmi in età romana [Roma 1979]). Auf Halbfertigprodukten von Prokonnesos kommen solche Angaben nur sehr selten vor (Asgari, Stages aO. [o. Sp. 68] 119 fig. 13f; zu Inschriften in den Brüchen zusammenfassend dies., Zwei Werkstücke für Kpel aus den prokonnesischen Steinbrüchen: IstMitt 39 [1989] 58f). – Auch auf K. u. Kämpfern finden sich Werkmarken, häufig an gut sichtbarer Stelle angebracht (Abb. 7). Schon früh sind solche notiert u. als gewichtiges Argument für die Identifizierung von Werkstücken außerhalb Kpels als exportierte Fertigprodukte erkannt worden (Ph. Forchheimer / J. Strzygowski, Die byz. Wasserbehälter v. Kpel [Wien 1893] 245/58; K. Wulzinger, Die Steinmetzzeichen der Bin-bir-direk: ByzZs 22 [1913] 459/73; jüngere Nachträge bei Deichmann, Ravenna 2, 3, 375; J.-P. Sodini, Marques de tâcherons inédites à Istanbul et en Grèce: X. Barral i Altet [Hrsg.], Artistes, artisans et production artistique au MÂ 2 [Paris 1987] 503/18; Barsanti, Esportazione 215/20). – Gleichermaßen tauchen Inschriften auf der Lagerfläche von K. auf (zB. Deichmann, Ravenna 2, 2, 215; Kramer, Skulpturen 56f). In einem Fall ist mit Sicherheit der Bestimmungsort in Kpel genannt (U. Peschlow, Architectural sculpture: C. L. Striker / Y. D. Kuban [Hrsg.], Kalenderhane in Istanbul [1997] 105). – Stifternamen können am oberen K.rand ursprünglich (zB. Resafa, Basilika A: Brands, Entstehung aO. [o. Sp. 64] 80 Abb. 3) oder nachträglich angebracht sein, auf K. in Rom (F. Guidobaldi u. a., San Clemente. La scultura del VI sec. [Roma 1992] 49/58 fig. 38f) u. Ravenna (Pilaster-K. im Museo arcivescovile [s. u. Sp. 99]). – Viel häufiger erscheinen sie als Monogramme in Hochrelief oder in den à-jour-Dekor integriert, in Block- oder (ab 2. Viertel 6. Jh.) in Kreuzform auf K. (Abb. 16. 18) u. Kämpfern (Abb. 17. 19). Zusätzlich kann auch in einem separaten Monogramm auf einem zweiten K. der Titel des Stifters genannt werden. Monogramme werden in aller Regel zum Hauptraum hin gezeigt. – Sie finden sich in allen großen Kirchenbauten des 6. Jh. in Kpel: H. Polyeuktos (nicht auf K., noch nicht entziffert), H. Sergios u. Bakchos, H. Sophia (Abb. 16), H. Eirene (ehemalige Atriums-K.), ebenso in den justinianischen Stiftungen außerhalb der Hauptstadt: Johanneskirche v. Ephesos (westl. Langhaus), Caričin Grad

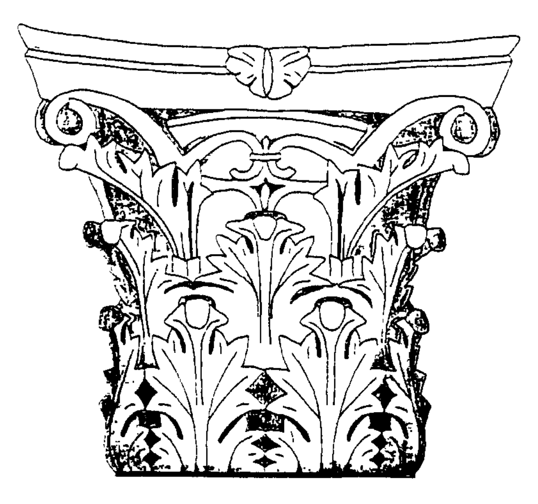


Abb. 3. Köln, St. Gereon, korinthisches K. Nach Kramer, St. Gereon Fig. 2.

(*Iustiniana Prima), Transept-Kirche (Nikolajević 498_{50}) u. auch, an Kpler Gepflogenheiten anknüpfend, in Ravenna, in der Kirche S. Andrea dei Goti des Theoderich (s. u. Sp. 72; Abb. 10). – Als nachträgliche Anbringung ist die Eintiefung des Monogramms in die Fläche zu werten (zB. Ravenna, S. Vitale: Monogramm des argentarius Iulianos [s. u. Sp. 87f]; Museo arcivescovile, Pilaster-K. [s. o.]). – Monogramme können vor allem bei Streufunden wichtige Hinweise auf den ursprünglichen architektonischen Kontext, auf Stifter u. Entstehungszeit geben.

c. Farbfassung. Die Farbfassung von K. wird zumindest im Späthellenismus u. auch gelegentlich noch später verwendet. Mit zunehmendem Detailreichtum u. Raffinesse der Gestaltung wird eine solche möglicherweise in der Kaiserzeit aufgegeben (Heilmeyer 19). – In zahlreichen Fällen sind an spätantiken K. Farbreste beobachtet u. Hinweise darauf gegeben worden; wohl noch original erhalten sind die auf den K. u. Kämpfern seitlich des Altarraums von S. Vitale, Ravenna (Betsch 27f). – Blau als Hintergrundfarbe u. davor Rot (Bolus als Grundierung für Gold?) oder Gold, scheint ein gebräuchliches Schema gewesen zu sein (Strube, Polyeuktoskirche 73/5). Auch mittelalterl. Quellen sprechen von Vergoldung bzw. Versilberung von K. (Betsch 26/8). Eine grundlegende Untersuchung des Phänomens steht noch aus.

d. Handel u. Export. Der Versand von Fertigprodukten, in der Regel Massenware, aus Kpel (vorläufiger Katalog Betsch 364/93) ist durch den Schiffsfund von Marzamemi II erwiesen (G. Kapitän, Elementi architettonici per una basilica dal relitto navale del VI sec. di Marzamemi [Siracusa]: CorsRavenna 27 [1980] 71/136). Er enthält u. a. korinth. K. mit großgezacktem Akanthus wohl für eine nordafrikan. Kirche, wie sie etwa auch nach Latrun, Basilika B (W. Widrig, Two churches at Latrun in Cyrenaica: PapBritSchRome 46 [1978] 120/2), Peyia, Zypern (A. H. S. Megaw, Early Byz. monuments in Cyprus in the light of recent discoveries: Akten 11. Intern. Byzantinisten-Kongr. [1960] 348) oder in das Schwarzmeergebiet geliefert wurden (Barsanti, Esportazione 111/22). – Wahrscheinlich werden in einzelnen Fällen in Kpel auch Spezialaufträge ausgeführt: K. von ungewöhnlichem Typus mit reliefierten Monogrammen, wie in Ravenna (zB. S. Andrea dei Goti mit Monogrammen des Theoderich; s. u. Sp. 87; Abb. 10), Rom (K. für Papst Johannes II: F. Guidobaldi, Origine costantinopolitana e provenienza romana di quattro capitelli del 6 sec. oggi a Lione: MélÉcFrançRome Ant. 101 [1989] 317/64) oder Herakleia Lynkestis (Nikolajević-Stojković 41 Abb. 41). – Der technische Aufwand bzw. die Fähigkeiten, K. mit zT. freigearbeiteten Blättern (‚Theodosianisches K.') u. à-jour-Dekor unbeschädigt zu verschicken, ist vielfach bezweifelt worden (C. Mango, Byz. Architektur [1975] 71; Betsch 147/50; M. van Lohuizen-Mulder, Early Christian lotus-panel capitals and other so-called impost capitals: BullAntBeschaving 62 [1987] 141). Doch mehrere Gründe sprechen für den Export von endgefertigten Produkten (Deichmann, Ravenna 2, 3, 275f): einheitlicher Qualitätsstandard von etwa zur gleichen Zeit entstandenen Stücken an verschiedenen Orten u. Werkmarken, wie sie auch in der Hauptstadt anzutreffen sind (s. o. Sp. 69). Aus ökonomischen Gründen wären Kpler Spitzenkräfte nicht auf lange Reisen entsandt worden, selbst die kleinasiat. Säulensarkophage wurden im 3. Jh. bereits endgefertigt verschickt (M. Waelkens, Dokimeion. Die Werkstatt der repräsentativen kleinasiatischen Sarkophage [1982]; Dodge 38); u. schließlich sind solche Transporte auch später erfolgreich durchgeführt worden (Beutegut für S. Marco). – Dennoch müssen geschulte Steinmetze für besondere Aufgaben auch entsandt worden sein. Sie können die K.serien in der Acheiropoietos u. in Lechaion gearbeitet haben (Sodini, Remarques 426). Der einzige gesicherte Fall für einen Bauauftrag ist Philippi, Basilika B (lokaler Marmor, Pilaster-K. an Spolienquader; P. Lemerle, Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byz. [Paris 1945] 513). Die Befunde in Meriamlik, *Kilikien, sind darin leider nicht eindeutig (s. u. Sp. 102). Luni-Marmor als Material für zwei kleinformatige Zweizonen-K. hingegen ist ein sicheres Indiz für die Tätigkeit eines hochbefähigten Kpler Meisters in Rom (Guidobaldi u. a., San Clemente aO. [o. Sp. 70] 49/58). – Wahrscheinlich wurden neben endgefertigten K. auch solche mit nur angelegtem Dekor (Betsch 127/33) systematisch exportiert. Entweder sollten sie in dieser Rohform verwendet werden, wie zB. mehrfach zu findende ionische Kämpfer-K. vermuten lassen (s. u. Sp. 103/6), oder sie wurden von Stein-

metzen am Bestimmungsort dekoriert. Dort wo man für lokale Produkte prokonnesischen Marmor verwendete, wurde so verfahren, zB. in Ägypten (s. u. Sp. 80f) oder Serbien (s. u. Sp. 84f).

IV. Zentren der Kapitellproduktion u. -verwendung. a. Rom. Mit der christl. *Basilika entsteht ein Bautyp ohne Tradition in der Gestaltung der Ordnungen, für den man daher, auch ökonomischen Erfordernissen u. dem Wunsch nach rascher Fertigstellung folgend, fast ausschließlich Spolien verwendet (Brandenburg 17/22; s. u. Sp. 114f). Die Verlagerung der Kaiserresidenz nach Kpel u. das Nachlassen der Bauaufträge führt zum Niedergang der K.produktion. Der Bedarf korinth. K. (mit starr- u. weichzackigem Akanthus / Medaillon-K.) wird vornehmlich durch Arbeiten aus östl. Werkstätten gedeckt (Pensabene, Decorazione 304/24; Kramer, Stilmerkmale; ders., Säulen-K.), ionische K. kommen vor allem von Thasos (Aliki; Herrmann / Sodini). Importe erfolgen nicht auf Bestellung für ein bestimmtes Bauvorhaben, sondern gehen auf Lager. Aus diesen Beständen wird das Material dann im Bedarfsfall ausgewählt (Brandenburg 28/30). Wohl als einzigen fertigt man in Rom den Typus des Komposit-K. mit Vollblättern noch mindestens bis zur 2. H. des 5. Jh. (Herrmann, Composite Capital 119/33; Pensabene, Decorazione 304/33). – Letztmalig wird für den kaiserlichen Stiftungsbau von S. Paolo fuori le mura (nach 384) eine eigene Werkstatt zusammengestellt, die korinth. u. komposite K. (Mittelschiff), Vollblatt-K. beider Gattungen (Seitenschiffe) u. ionische K. (Triumphbogen) arbeitet (F. W. Deichmann / A. Tschira, Die frühchristl. Basen u. K. von S. Paolo fuòri le mura: RömMitt 54 [1939] 99/111; R. Krautheimer / S. Corbett / A. K. Frazer, Corpus Basilicarum Christianarum Romae 5 [Città del Vat. 1977] 118/21). – Nach der Eroberung der Stadt (410) findet die K.produktion in größerem Stil bald ihr Ende. Soweit Spolien noch zu beschaffen sind, werden sie weiterhin verwendet (S. Sabina). Bevorzugt wird nun auf Bestände der leichter als Blatt-K. zu transportierenden u. zu versetzenden ionischen K. zurückgegriffen (S. Maria Maggiore, S. Stefano Rotondo: Brandenburg 26/30). – Im 6. Jh. lässt der Klerus für Stiftungen kirchlicher Ausstattungsstücke hochrangige Werke in Kpel (SS. Cosma e Damiano) oder von entsprechend geschulten Kräften in Rom selbst fertigen (S. Clemente; s. u. Sp. 101).

b. Konstantinopel. Die K.produktion von Byzantion ist nur anhand weniger Reste zu fassen (C. Barsanti, Note archeologiche su Bizanzio romana: Milion 2 [1990] 38/50). Mit der Erhebung zur Hauptstadt (324 nC.) liegt nun auf der Propontis-Insel Prokonnesos ein in staatlichem Besitz befindliches bedeutendes Marmorvorkommen in unmittelbarer Nähe, das sowohl der Deckung des Bedarfs für den Ausbau der Stadt als auch der Produktion von Werkstücken für den Export dienen kann. – Vom K.material des 4. Jh. ist überraschend wenig erhalten, wohl auch ein Spiegelbild der noch eher zurückhaltenden Bautätigkeit. Erst im letzten Viertel beginnt diese aufzublühen: Bauten wie der Theodosiosbogen (geweiht 393) u. später die Porta aurea (408/13) u. die theodosianische Sophienkirche (404/15) sind erste datierbare Zeugnisse einer eigenen K.produktion auch mit eigenständigen Formen. Die Werkleute kommen vornehmlich aus den Küstenstädten Kleinasiens (Deichmann, Studien 109f). – In der Zeit der Herrschaft von Theodosios I / Theodosios II erfolgt eine umfangreiche Herstellung von Bauskulptur für die vielfältigen Aufgaben: Massenproduktion von K. für Zisternen (Betsch 30/117), Emboloi (ebd. 135f. 166), Anlagen, die die meisten K. erfordern, u. höherstehende Arbeiten für öffentliche Bauten, Residenzen u. Kirchen. Das nächste sicher datierte Denkmal (Studios-Basilika) stammt aus der Mitte des Jh. – In verstärktem Maße werden ab dem letzten Viertel des 5. Jh. Formen, Dekorschemata u. Einzelmotive neu entwickelt, möglicherweise eigens für bestimmte Bauten der Stadt, so wie im 2. Viertel des 6. Jh. (H. Polyeuktos; H. Sergios u. Bakchos; H. Sophia). Die neuentwickelten K.typen werden in erster Linie für die Ausstattung von Kirchen in nahezu alle Teile des Reiches exportiert u. dort zT. auch kopiert. In der Zeit des 5. u. 6. Jh. ist Kpel absolut führend in der Entwicklung, Herstellung u. Verbreitung von K. (zu Typologie u. Entwicklung s. u. Sp. 90/113). – Gegen Ende des 6. Jh. läuft die Produktion aus, wohl zusammen mit der Marmorgewinnung auf Prokonnesos (s. o. Sp. 68f). Jüngere datierte Stücke als aus der Zeit des Kaisers *Iustinus II (Yalova, s. u. Sp. 108) sind vor der mittelbyz. Zeit nicht bekannt. – Das ursprünglich in der Stadt vorhandene K.mate-

rial ist aus mehreren Gründen heute sehr stark reduziert (natürliche Zerstörungen [Erdbeben, Brände], Verschleppung durch die Venezianer [Neuausstattung von S. Marco], türkische Neubesiedlung [Abriss, Umnutzung von Kirchen in Moscheen: Entfernen von Säulen u. K.]). Zusammen mit den erhaltenen K. (Mendel; Kautzsch; Fıratlı; Tezcan; Zollt) geben erst die schon in der Spätantike exportierten u. im MA verschleppten Stücke (s. o. Sp. 64) ein Gesamtbild von Umfang, Varietät u. Entwicklung. Mancher K.typus ist nur außerhalb Kpels belegt (zB. dreizoniges Kämpfer-K. vor S. Fosca auf Torcello [s. u. Sp. 88]).

c. Kleinasien. In den großen Städten der West- u. Südküste oder auch auf Prokonnesos werden Werkstätten vermutet, die das im ausgehenden 3. u. 4. Jh. nC. im Osten wie im Westen gleichermaßen verbreitete korinth. K. mit starrzackigem Akanthus herstellen (s. u. Sp. 91f). Es ist auch an hier geschulte u. andernorts arbeitende Werkleute zu denken (Deichmann, Ravenna 2, 3, 278; Kramer, K. 303f. 315/7). Für den weichzackigen Akanthus (s. u. Sp. 92f), wie er im 5. Jh. in Kpel auftritt, sind Vorstufen im pamphylischen Raum nachzuweisen (Kramer, Stilmerkmale 117). Ebenso lassen sich für den feingezahnten Akanthus (s. u. Sp. 96/8) in den Küstenstädten vielfach kaiserzeitliche Vorstufen erkennen (Rohmann). – Die Aufnahme der K.produktion in großem Stil in der Hauptstadt in theodosianischer Zeit vor allem wohl durch Werkleute aus den kleinasiat. Küstenstädten lässt die Arbeiten dort auf provinzielles Niveau sinken, wie etwa für Ephesos festzustellen ist (F. W. Deichmann, Zur spätant. Bauplastik von Ephesus: Mansel'e Armağan / Mélanges Mansel 1 [Ankara 1974] 549/70); daneben wird auch aus der Hauptstadt importiert. Ausnahmen bilden lediglich zwei Regionen an der Südküste, die ihre Tradition der Steinbearbeitung fortsetzen: In Lykien wird die K.produktion der röm. Kaiserzeit in Formen (korinth. u. Komposit-K.) u. Akanthusblattschnitt bruchlos fortgeführt (U. Peschlow, Tradition u. Innovation. K.skulptur in Lykien: ders. / Möllers 67/76). Erst im 6. Jh. entsteht dort eine eigene, sich durch barocke Einzelformen u. eine ungewöhnlich reiche Schmuckpalette auszeichnende K.produktion (R. M. Harrison, A note on architectural sculpture in central Lycia: AnatolStud 22 [1972] 187/97). – In *Kilikien (O. Feld, Bericht über eine Reise durch Kilikien: IstMitt 13/4 [1963/64] 88/107; ders., Beobachtungen an spätant. u. frühchristl. Bauten in Kilikien: RömQS 60 [1965] 131/43; Sodini, Sculpture) u. Isaurien (R. Avrusco, Sculture inedite in Isauria. I capitelli di Mut-Claudiopolis: Milion 1 [1988] 59/73) hingegen ist eine viel stärkere Orientierung an importierten Stücken, die auch noch vielfach erhalten sind, festzustellen: K. mit feingezahntem Akanthus bekommen großen Einfluss auf die lokale Produktion; daneben finden sich hier zB. nachgearbeitete K. mit großgezacktem Akanthus. Im Blattschnitt ist auch nordsyrischer Einfluss zu beobachten (Korykos, Kathedrale, Apsisstirn-K. [MonAsMinAnt 2, 101]; Kilise Deresi [Feld, Beobachtungen aO. 138f]; vgl. auch Strube, K. 105f). Dennoch besitzen die Arbeiten Eigenständigkeit u. erreichen im 6. Jh., etwa in Alahan Manastırı (A. Geyer, Aspekte der Bauornamentik von Alahan Monastir: JbAC 27/8 [1984/85] 151/70; zur Datierung Strube, K. 103/5), ein gleichermaßen hohes Niveau wie in Lykien. – Das der Hauptstadt benachbarte Bithynien wird im 5./6. Jh. wohl weitgehend mit K. von dort versorgt (zB. Tirilye: C. Mango / I. Ševčenko, Some churches and monasteries on the southern shore of the Sea of Marmara: DumbOPap 27 [1973] 235/48]). Hier ist nahezu die gesamte Palette Kpler K.typen vertreten, seltener sind lokale Arbeiten (M. Keşoğlu, İznik Müzesinde bazı bizans başlıkları: Sanat Tarihi Yıllığı 5 [1972/73] 281/6; A. Peschlow-Bindokat / U. Peschlow, Die Slg. Turan Beler in Kumbaba bei Şile: IstMitt 27/8 [1977/78] 334/46; C. Barsanti, Materiali biz. poco noti o inediti della Bitinia: CorsRavenna 42 [1995] 47/69; Ötüken). – In zahlreichen Orten auch des zentralen Kleinasiens finden sich neben lokalen Produkten fast ausnahmslos Einzelstücke aus Kpler Werkstätten. Das wirft die Frage auf, ob es dort davon immer ganze Serien gegeben hat. Nur von sehr wenigen Denkmälern ist zu vermuten, dass sie weitestgehend, wenn nicht gänzlich, mit hauptstädtischem K.material ausgestattet waren (Tirilye, Fatih Camii; Meriamlik, Kuppelkirche).

d. Syrien u. Nord-Mesopotamien. Besondere Beachtung verdient der Belus, das nordsyr. Kalksteinmassiv, eine Landschaft mit einer seit dem 1. Jh. nC. belegbaren, bis ins 7. Jh. hineinreichenden Tradition der Steinbauweise u. des Baudekors. – In den

ländlichen Siedlungen (‚Tote Städte') hat sich eine einzigartige Ansammlung spätantiker profaner u. kirchlicher Bauten mit reicher Bauskulptur erhalten. Neben den Arbeiten dieser lokalen Werkstätten ist aber auch Spolienverwendung nachzuweisen (s. u. Sp. 113/5). – Die Denkmäler der nördl. Region (Antiochene) sind von gutem Erhaltungszustand u. reicher Ausstattung, darunter eine Reihe inschriftlich datierter Bauten des 4./6. Jh. – Die in der südl. Region (Apamene / Ǧebel Zawiye) sind stärker überbaut, u. es fehlen Datierungen. – Da das K.material der wichtigsten großen Städte (zB. Apameia) (noch) weitgehend unbekannt ist (zu Antiocheia lediglich: R. Stillwell [Hrsg.], Catalogue of the sculptures. Antioch on the Orontes 3 [Princeton 1941]), müssen die Denkmäler im Umland eine Vorstellung von Aussehen u. Entwicklung geben, zumal sich in vielen Fällen an K. u. anderem Dekor lokale u. städtisch geprägte Werkstattbetriebe auch an ein u. demselben Bau unterscheiden lassen. – Die Hauptform des aus der Hausarchitektur übernommenen K. in der Antiochene ist das toskanische. Mit der Einführung der Säulenarkaden-Basiliken wird dieses für die neue Funktion etwa durch eckverstärkende Elemente wie Voluten (ionisierende Echinus-K.) verändert. – Ende des 4. Jh. wird das seit der Kaiserzeit bekannte Vollblatt-K. wieder aufgegriffen u. bis Anfang des 7. Jh. im gesamten Bergmassiv als Hauptform verwendet. Das korinth. K. mit ausgearbeitetem Akanthus findet sich bis zum Bau von Qalʿat Semʿān nur selten; in der 2. H. des 5. Jh. tritt der windbewegte Akanthus, schon in der Kaiserzeit verwendet, wieder auf. – Die K.skulptur in der Apamene ist weniger reich. Das Konsol-K. aus dem röm. Architravbau bleibt bis ins 6. Jh. hinein der dominierende Typus. Daneben gibt es hier toskanische u. ionische K., wie sie auch alle in der Hausarchitektur zu finden sind. Im 5. Jh. werden darüber hinaus Kirchen errichtet mit ausschließlich korinth. K. – Die K. des 6. Jh. in Nordsyrien lassen eine Entwicklung zur Mehrzonigkeit erkennen. Die organische Blattform wird durch gleichförmige Zackung aller Blattteile zu einem geometrischen Flächendekor aufgelöst. Mit einem größer werdenden Repertoire von Einzelformen werden auf den K. immer neue Motivvarianten verwendet. Das ausschließlich aus Kalkstein hergestellte K., bei dem man auf Hinterarbeitung verzichtet, vollzieht in Form u. Blattschnitt eine weitgehend eigene Entwicklung, wenn auch Parallelen zu hauptstädtischen Bildungen erkennbar sind (windbewegter Akanthus, kleinteiliger Flächendekor). Doch entscheidende in Kpel entwickelte Formen wie das feingezahnte Komposit-K. des 5. Jh. oder das Kämpfer-K. des 6. Jh. u. a. finden hier keinen Zugang. – Das Wallfahrtsheiligtum des Symeon Stylites d. Ä. (Qalʿat Semʿān), zwischen 476/92 das größte Bauunternehmen der Region, besitzt Bauskulptur (Strube, Baudekoration 205/52), die sicher eng an die von Antiocheia (u. / oder Beroia / Aleppo: J.-P. Sodini, Un type particulier d'acanthe à Qual'at Sem'an: Acanthe 113) anschließt (bes. Südkreuzarm), obwohl sich auch hier lokale Werkstätten (Nord- u. Westkreuzarm) erkennen lassen. Auf Säulen, Pfeilern u. Vorlagen dominiert das korinth. K. mit den Blattformen: Vollblatt, ausgearbeitet aufrecht, windbewegt, mit Girlanden. Diese Vielfalt kulminiert im Oktogon. Entwickelt wird hier ein Akanthus mit dunkelschattenden Negativrillen in den Blattfächern, aber auch Dreiecksmustern in glatten Blattflächen. Die auch auf Friesen vorkommende Bildung mit löffelförmigen Abschnitten wird einer nordmesopotamischen Werkstatt zugeschrieben (ebd. 131). – Ein weiteres Großprojekt ist die Ausstattung der öffentlichen Gebäude u. Kirchen des wohl unter Anastasios I um 510 als Grenzfeste u. Pilgerort (hl. Sergios) neu gegründeten Resafa in der syr. Wüste. Jüngste Forschungen zur Bauskulptur (G. Brands, Martyrion u. Bischofskirche: Akten 12. Intern. Kongr. Christl. Arch. 1 = JbAC ErgBd. 20, 1 [1995] 590/7; ders., Entstehung aO. [o. Sp. 64]) lassen u. a. erkennen, dass hier vom letzten Viertel des 5. (Sergios-Kirche = Basilika A) bis in die 30-er Jahre des 6. Jh. eigene Werkstätten arbeiten. Die K., ausschließlich Akanthus- u. Vollblatt-K., schließen u. a. an die Arbeiten des Symeon-Heiligtums an. Daneben sind aber auch nordmesopotamische Einflüsse erkennbar. In den großen Städten u. bedeutenden Orten haben sich, wenn auch relativ selten, Kpler Import-K. erhalten, so in Antiocheia (F. W. Deichmann, Beobachtungen zur frühchristl. Architektur in Syrien: ArchAnz 1941 81f); Aleppo, Große Moschee; Qaṣr ibn Wardan, Palast; Damaskos, Museum (Strube, Polyeuktoskirche 53 Abb. 46/51 [Abb. 20]), Große Moschee,

Monopteros. Ein Einzelfall für Syrien dürften die Nacharbeiten Kpler K. (windbewegter Akanthus, Falt-K.) in Burquš im Nordosten von Damaskos sein. – Im Süden, in der Basaltregion des Ğebel Hauran, verzichtet man weitgehend auf die Verwendung der Säule u. damit des K. (M. Restle, Art. Hauran: ReallexByzKunst 2 [1971] 1030/2; J. Dentzer-Feydy, Décor architectural et développement du Hauran dans l'antiquité: J.-M. Dentzer [Hrsg.], Hauran 1, 2 [Paris 1986] 299/308). – Im 4. Jh. lösen sich die Werkstätten in Nordmesopotamien aus der engen Tradition von *Baalbek u. Palmyra. Ende des 4. Jh. wird Nisibis zu einem Haupthandelszentrum zwischen Rom u. Persien u. wahrscheinlich auch zum Sitz eigener Ateliers. Die Entwicklung der Produktion wird markiert durch das Baptisterium von Nisibis (datiert 395), die Gründung der Stadt Dara (505/07), die Klöster im Ṭur ʿAbdīn u. die Baureste in Amida (S. Guyer, Amida: RepertKunstwiss 38 [1916] 218/22; M. Mundell Mango, The continuity of the classical tradition in the art and architecture of northern Mesopotamia: N. G. Garsoïan / T. F. Mathews / R. W. Thomson [Hrsg.], East of Byzantium [Washington 1982] 119/23). – Obwohl eingehendere Untersuchungen noch ausstehen, ist erkennbar, dass die K.skulptur wie in Nordsyrien ein hohes handwerkliches Niveau besitzt u. dabei stark konservativ geprägt ist: Das korinth. K., bevorzugt mit Girlanden, herrscht vor. Charakteristisch für das 6. Jh. ist das gehöhlte Blatt (‚Löffelakanthus'), zB. in Dair az-Zaʿfarān (M. Mundell, The 6th cent. sculpture of the monastery of Deir Za'faran in Mesopotamia: Actes 15e Congr. Intern. Ét. Byz. 2 [Athènes 1981] 523/5). Mesopotamische Werkstätten sind vermutlich sowohl in Qalʿat Semʿān als auch in Resafa tätig gewesen (s. o.).

e. Palästina u. Sinai. Wie die Nachbarregionen Syrien u. Ägypten ist Palästina ohne Marmorvorkommen. Ab Mitte des 2./3. Jh. nC. werden Rohmaterial bzw. Halbfertigprodukte vor allem in die Küstenstädte eingeführt (Fischer). Das korinth. Normal-K. kleinasiatischer Prägung wird von einheimischen Werkstätten nachgearbeitet. Das gilt auch für das 4. u. 5. Jh.: Vor allem der starrzackige Akanthus findet seinen Reflex in lokalen Arbeiten (E. Weigand, Die konstantinische Geburtskirche v. Bethlehem: ZsDtPalästVer 38 [1915] 130/2; dazu A. Weiland, Die K. der Geburtskirche in Bethlehem: Acta 13. Congr. Int. Arch. Christ., Split 1993, 3 [Città del Vat. 1998] 813/27; E. Weigand, Das Theodosioskloster: ByzZs 23 [1920] 189/201). Wohl erst nach der Mitte des 5. Jh. tauchen in verstärktem Maße Kpler K. auf (Kautzsch 98/115). Auch Stücke des 6. Jh. sind in Jerusalem nachzuweisen, es werden aber dennoch vermehrt K. aus eigenen Werkstätten verwendet, wie etwa Korb-K. (Weigand, Theodosioskloster aO. 201/9; Wilkinson). – Eingehendere Untersuchungen zum spätantiken K. im heutigen Libanon, Israel u. Jordanien (lokale Kalksteinarbeiten: G. Vaccarini, I capitelli di Maʿin: LibAnnStudBiblFranc 39 [1989] 213/42) fehlen noch. – Für die Kirche des justinianischen Katharinenklosters auf dem Sinai werden einheimischen u. Kpler Typen nachempfundene K. aus lokalem Granit verwendet (E. G. Dauterman Maguire, The capitals and other granite carvings at Justinian's church on Mt. Sinai, Diss. Harvard Univ. [1986]; A. Guiglia Guidobaldi, I capitelli della basilica giustinianea della Theotokos, oggi di S. Caterina, sul Monte Sinai: Milion 2 [1992] 265/314).

f. Ägypten. Ohne Marmorvorkommen ist man auch hier auf Einfuhren angewiesen. – Während in der röm. Kaiserzeit der K.import relativ gering ist, findet sich das korinth. K. des 4. Jh. sehr viel häufiger. Im 5. u. 6. Jh. gibt es Fertigimporte aus Kpel, lokale Nacharbeiten aus Importmarmor u. lokale Kalkstein-K. Das umfangreiche Material, weitgehend zweitverwendet verbaut (H. G. Niemeyer, Wiederverwendete spätant. K. in der Ulmās-Moschee zu Kairo: KairMitt 18 [1962] 133/46) u. in Museen aufbewahrt, ist in weiten Teilen noch unpubliziert. – Die Zahl der eingeführten endgefertigten Stücke ist vergleichsweise klein u. schließt in Bezug auf Form u. Dekor ungewöhnliche Beispiele ein. – In großem Maße werden Rohmaterial bzw. vorgefertigte K. importiert, vermutlich auf den von der Hauptstadt zurückkehrenden Getreideschiffen (Betsch 38; Severin, Bauskulptur 98). Nach den verfügbaren Vorbildern werden Marmor-K., sicher in Alexandreia gearbeitet, bis nach Mittelägypten hin verwendet (ebd. 97/9). – Für das Menas-Heiligtum Abū Mīnā wird durchgehend älteres Spolienmaterial (G. u. H.-G. Severin, Marmor vom hl. Menas [1987]) genutzt. – Für Kirchen, vor allem aber Grabbauten, werden von einheimischen Werkstätten auch Kalk-

stein-K. gearbeitet. Dass solche Produkte auch weit über Ägypten hinaus stilbildend gewirkt haben (van Lohuizen-Mulder, Lotuspanel capitals aO. [o. Sp. 72] 131/51; ders., The two-zone capitals: BullAntBeschaving 64 [1989] 193/202), muss als Fehleinschätzung gewertet werden. Stattdessen verraten sie häufig die Kenntnis Kpler Modelle. In der 2. H. des 5. Jh. scheint dieser Einfluss nachzulassen (Hermopolis; Weißes u. Rotes Kloster), ist aber im 6. Jh. in Mittelägypten wieder in verstärktem Maße zu fassen. Dabei wird mit der Form recht unbekümmert verfahren, das Hauptinteresse gilt dem reichen Dekor, der auch eigenständig variiert wird (Severin, Bauskulptur 99/102). Mit der islamischen Eroberung (639/42) endet vermutlich die K.produktion.

g. Nordafrika. In Libyen, Tunesien u. Algerien finden sich sowohl einheimische K.arbeiten aus Kalkstein als auch Kpler Importe (N. Duval / P.-A. Février, Le décor des monuments chrétiens d'Afrique: Actas 8 Congr. Intern. Arqu. Crist. [Città del Vat. 1972] 38/42). – Erstere führen ältere Formen wie das toskanische u. vor allem das ionische K. (Pensabene, Decorazione 422/9) bis in die Spätantike fort. Dominierend bleiben aber korinth. u. Komposit-K., vielfach unter kleinasiatischem Einfluss (ebd. 398/409), auch mit Vollblättern (zB. A. Pralong, À propos des chapiteaux dits byz. de Numidie du Musée de Carthage: Actes 10ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. 2 [Città del Vat. 1984] 445/62). – In *Kyrene / Kyrenaika stammt die Ausstattung der Kirchen weitgehend aus Kpler Produktion (Latrun, Apollonia). Das gilt auch für die Zweizonen-Tier-K. der Kirche von Damous-el-Karita in *Karthago (s. u. Sp. 101). Die überwiegende Zahl der erhaltenen importierten K. sind heute in Moscheen wiederverwendet, vor allem in Kairouan (ca. 540 K.: C. Ewert / J.-P. Wisshak, Forschungen zur almohadischen Moschee 1. MadrBeitr 9 [1981] 141/155; Harrazi) u. Tunis (ca. 190 K.), darin Kairo vergleichbar. – Das Marmormaterial in Tunesien, wo die Zahl korinth. K. gering ist u. ionische Kämpfer-K. ganz fehlen, stammt aus der 2. H. des 5. / 1. H. des 6. Jh. u. zeigt am deutlichsten, dass sich ein Aussetzen der Importe während der Vandalenbesetzung (429/534) nicht nachweisen lässt (Barsanti, Riflessioni 523). Diese Daten sind daher für die Datierung von K. nicht nutzbar zu machen (s. u. Sp. 101). Kpler K. werden hier gelegentlich auch in Kalkstein nachgearbeitet. – Bei der Bauskulptur im algerischen Tebessa (Christern aO. [o. Sp. 69] 178/214) muss des Auftauchens von Motiven Kpler Werkstätten aus der Zeit des frühen 6. Jh. wegen mit der Kenntnis entsprechender Arbeiten gerechnet werden (Ch. Strube, Zur Datierung der Baudekoration v. Tebessa: B. Brenk [Hrsg.], Innovation in der Spätantike [1996] 421/55).

h. Thessaloniki u. übriges Griechenland / Makedonien. Die Stadt zeigt im Befund ihrer K. (Farioli) ein recht genaues Abbild Kpels: Das 4. Jh. ist durch gesicherte Denkmäler nicht belegt, erst im 3. Viertel des 5. Jh. ist mit der Acheiropoietos, was die K.skulptur angeht, quasi ein Nachfolgebau der Studios-Basilika erhalten. – H. Demetrios lässt sich nicht durch die historische Überlieferung (so Panayotidi 91/3: vor 441), sondern wohl in erster Linie durch die K.skulptur datieren (J.-M. Spieser, Thessalonique et ses monuments du 4ᵉ au 6ᵉ s. [Paris 1984] 199/214; Strube, Polyeuktoskirche 44/7). Das Ensemble unterschiedlicher Typen (s. u. Sp. 116), wenn die K. denn ursprünglich für ihren Ort bestimmt gewesen waren (A. M. Schneider, Rez. Kautzsch: Gnomon 13 [1937] 629: ‚eindeutig ... Spolienmaterial'), wird unterschiedlich datiert: um 500 (Kautzsch 159f; Strube, Polyeuktoskirche) bzw., falls die Falt-K. zum Originalbestand gehören, gar erst nach 527 (J.-M. Spieser, Remarques sur St. Démétrius de Thessalonique: Εὐφρόσυνον, Festschr. M. Chatzidakis 2 [Ἀθῆναι 1992] 343f; B. Brenk, Zum Baukonzept von H. Demetrios in Thessaloniki: Boreas 17 [1994] 33f). – Wohl zu Beginn des 6. Jh. entsteht der Vorgängerbau der H. Sophia (A. Mentzos, Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ ἀρχαιοτέρου ναοῦ τῆς Ἁγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης: Makedonika 21 [1991] 201/20), von dem sich wahrscheinlich Teile der K.skulptur in der späteren Kirche erhalten haben; ihre Kämpfer-K. stehen dem Dekor der Polyeuktoskirche nahe. Die K. in diesen Kirchen, die Spolien-K. in fast allen späteren Bauten sowie das Material in den Sammlungen der Rotonda (Mavropoulou-Tzioumi / Papanikola-Bakirtzi), zT. im Byz. Museum u. Weißen Turm (Θεσσαλονίκη. Ἱστορία καὶ τέχνη, Ausst.-Kat. Thessaloniki [1986] 27f. 36/40 nr. II, 1/4. 17/20) sowie im Archäologischen Museum (Grammenos / Knithakis), zeigen nahezu die gesamte Palette der K.typen in gleicher Qualität, wie sie aus

der Hauptstadt bekannt ist. Nur vereinzelt setzen sich provinzielle Bildungen dagegen ab (Acheiropoietos, undekorierte ionische Kämpfer-K., mehrere Kämpfer, Pilaster-K. der Südvorhalle; H. Demetrios, Pilaster-K., ionische Kämpfer-K. ohne Dekor u. ebensolche in der Slg. der Rotonda). Auffällig ist das Vorkommen ionischer K., sicher aus thasischer Produktion. – Die Frage, ob hier eigene, getreu nach Kpler Mustern arbeitende Werkstätten tätig sind oder der Hauptbedarf durch Fertigimporte gedeckt wird, ist unterschiedlich beantwortet, aber nie gründlich untersucht worden. – Zwei andere Zentren in Makedonien sorgen indessen selbst für ihren eigenen Bedarf: a) In Philippi arbeitet um 500 in traditioneller Manier eine gut ausgebildete einheimische Werkstatt in lokalem Marmor nach hauptstädtischen Vorbildern u. a. korinth. K. mit großgezacktem Akanthus (Basilika A; Oktogon), K. mit kleingezacktem Akanthus (in unfertigem Zustand: M. Panayotidi, Quelques chapiteaux inachevés de Philippes: Byzant 42 [1972] 423/30) u. Zweizonen-Tier-K. (P. Lemerle, Chapiteaux chrétiens à protomes de béliers: ArchEph 1937, 292/9) bis in justinianische Zeit hinein. Nach Abschluss der Arbeiten an der H. Sophia in Kpel wird deren Werkstatt für die Ausstattung der Basilika B verpflichtet (ders., Philippes aO. [o. Sp. 72] 500/4; Deichmann, Studien 92f). b) Das einheimische Atelier für die Bischofskirche in Stobi (2. Viertel 6. Jh.?) arbeitet mit Marmor aus den Brüchen des nahen Prilep u. ist dabei mit den Kpler Moden u. den Produkten in Thessaloniki (H. Demetrios, Pilaster-K.) bestens vertraut, kopiert aber nicht, sondern variiert Formen u. Dekor höchst erfindungsreich neu (R. Egger, Die städtische Kirche v. Stobi: JbÖsterrArchInst 24 [1929] 47/58. 64f; B. Saria, Neue Funde in der Bischofskirche v. Stobi: ebd. 28 [1933] 124/6; E. Kitzinger, A survey of the early Christian town of Stobi: DumbOPap 3 [1946] 102/7; Strube, Polyeuktoskirche 47/51). Auch aus der Umgebung sind K. dieser Werkstatt bekannt geworden (Mutičanski Dol: I. Nikolajević, Stobi and 5th cent. architectural sculpture in Macedonia: B. Aleksova / J. Wiseman, Studies in the antiquities of Stobi 3 [Titov Veles 1981] 186/91). – Anders als die nördl. Regionen (Makedonien, Thrakien), die nach Kpel orientiert sind, zeigen das zentrale u. südl. Griechenland ein eigenes Bild (Sodini, Remarques; Frantz aO. [o. Sp. 67] 41/5): Wohl auch durch die vielfache Verfügbarkeit antiker korinth. K. findet das Kpler K. in seinen neuen Entwicklungsformen keinen Zugang. Es ist auch nicht in lokalen Kopien fassbar u. nur relativ selten als Import zu finden (Athen, Delphi, Korinth). Fortgeführt hingegen wird das klass. Akanthusblatt, ohne dass eine stilistische u. chronologische Entwicklung klar zu erkennen ist. – Dieses tritt u. a. im Blattkelch-K. (ab 1. Jh. vC.) auf (Börker), das den Formenapparat liefert: Akanthus- u. Schilfblatt im Wechsel sind vor allem in der Tradition hadrianischen Baudekors ein bevorzugter Schmuck für das ionische Kämpfer-K. u. besonders den häufig zu findenden, wohl für Spolien-K. gefertigten Kämpfer (Déroche aO. [o. Sp. 67]). – Doch es gibt Ausnahmen: Nea Anchialos, Basilika A (G. A. Soteriou, Αἱ χριστιανικαὶ Θῆβαι τῆς Θεσσαλίας καὶ αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: ArchEph 1931, 53/69; Strube, Polyeuktoskirche 45/7; Zollt 346f) verwendet importierte K. aus Kpel u. von einer lokalen Werkstatt (Deichmann, Ravenna 2, 3, 275 glaubte an eine aus Kpel entsandte) gefertigte, stilistisch daran orientierte, qualitativ hochstehende Arbeiten aus in der Nähe anstehendem (Frantz aO. 44) bzw. Spolienmarmor (Deichmann aO.). – Für die Leonidas-Basilika in Lechaion wird vermutet, die komplette Serie von Komposit-K. des Typs der Studios-Basilika (Kramer, Skulpturen 54/9) sei von eben dieser Werkstatt vor Ort gearbeitet (Sodini, Remarques 425; Betsch 147; Frantz aO.). Wahrscheinlicher (Kpler Werkmarken) ist, dass die fertigen Stücke importiert wurden (Kramer aO.; Deichmann aO.). Auch hier komplettieren einheimische Steinmetze unter Verwendung von u. a. pentelischem (Frantz aO.) oder in Rohform eingeführtem prokonnesischem Marmor (Sodini, Remarques; Zollt 359) die Ausstattung.

j. Balkanländer u. Schwarzmeergebiet. Von der K.skulptur Albaniens ist noch kein klares Bild zu gewinnen (Importe u. einheimische Arbeiten: S. Anamali, Architettura e decorazione tardoant. in Albania: CorsRavenna 40 [1993] 462f), die in Serbien (Nikolajević-Stojković) ist vor allem von lokaler Produktion geprägt. In tetrarchischer Zeit werden vornehmlich korinth. K. mit starrzackigem Akanthus gearbeitet, so die Funde in Sirmium (dies., Chapiteaux d'ordre corinthien de Sirmium: Akten 7. Intern. Kongr.

Christl. Arch. [Città del Vat. 1969] 653/60; M. Jeremić, Architectural stone decoration of Sirmium in the 1st half of the 4th century: D. Srejović [Hrsg.], The Age of Tetrarchs [Belgrade] 141/3) u. Gamzigrad. Im nördl. Serbien kommt auch das Vierblatt-K. häufiger vor. Daneben wird, wohl unter thasischem Einfluss, das ionische K. hergestellt. – Nur sehr wenige Kpler Direktimporte sind bekannt, zB. aus Herakleia Lynkestis, Smederevo u. Caričin Grad (*Iustiniana Prima). Die kaiserliche Förderung des Ausbaus dieser Stadt bedeutet keinen verstärkten Kpler Einfluss: Als K. wird eine sehr einfache, vom Kpler Typus abgeleitete Form des ionischen Kämpfer-K. verwendet sowie eine eigene Ausbildung dieses Typs mit unten aus der Mitte aufwachsenden Voluten u. feingezahntem Blattwerk in Flachrelief auf dem Kämpfer (I. N. Stojković, Chapiteaux de Tsaritchin Grad: Actes 10e Congr. Intern. Ét. Byz. [Istanbul 1957] 166/70; N. Duval, L'architecture religieuse de Tsaritchin Grad dans le cadre de l'Illyricum oriental au 6e s.: Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyz. [Paris 1984] 410. 432/5). Feingezahnter Akanthus dekoriert auch Rund-K., die in Form u. Dekor überraschende Parallelen in Südkleinasien besitzen (I. Nikolajević, Recherches nouvelles sur les monuments chrétiens de Serbie et du Monténégro: Actes 11e Congr. Intern. Arch. Chrét. 3 [Città del Vat. 1989] 2445). – In Bulgarien sind in den Küstenstädten zahlreiche aus Kpel importierte K. u. Kämpfer erhalten (D. I. Dimitrov, Impostes et chapiteaux-impostes ioniques de la haute époque byz. du Musée Archéologique de Varna: BullInstArchBulg 30 [1967] 41/57; A. Vasiliev, Kammena plastika [Sofija 1973]; D. Ovčarov / M. Vaklinova, Rannovizantijski pametnici ot Bălgarija 4/7 vek. [ebd. 1978]). Im Binnenland finden sich neben Kpler Stükken (zB. J. Strzygowski, Ein Christusrelief u. altchristl. K. in Moesien: ByzNeugrJbb 1 [1920] 17/34) auch Nacharbeiten zT. aus lokalem Marmor (M. Vaklinova, Ateliers de décoration architecturale au 5e et 6e s. dans la région de Nicopolis ad Nestum: Actes 10e Congr. Intern. Arch. Chrét. 2 [Città del Vat. 1984] 641/9). – Der größte Teil des K.materials von ca. 100 Stücken in Rumänien (Barnea 190/218; ders., Christian art in Romania 1. 3rd/6th cent. [Bucharest 1979] 27f) besteht aus Marmor, der ursprüngliche Verwendungsort ist in den meisten Fällen nicht mehr bekannt. Vor allem Blatt-, Zweizonen- u. ionische Kämpfer-K. sowie einige Kämpfer-K. haben sich erhalten. Die K. sind zT. als Fertigimporte, zT. in Rohform hierher gelangt u. in Werkstätten in Tomi, Histria, Callatis u. Tropaeum Traiani gearbeitet worden. Das Frg. eines reich dekorierten Kämpfer-K. (?) (ders., Deux chapiteaux byz. de Tomis: Χαριστήριον, Festschr. A. K. Orlandos 1/3 [Ἀθῆναι 1965/66] 3, 383/7; Strube, Polyeuktoskirche 84. 88f) könnte, mittelalterl. verschleppt, von H. Polyeuktos in Kpel stammen. – Die hauptstädtischen Werkstätten haben im nördl. Schwarzmeergebiet in erster Linie die *Krim beliefert (A. Bortoli-Kazanski, La répartition du marbre de Proconnèse en Crimée à l'époque paléochrétienne: H. Ahrweiler u. a., Geographica byzantina [Paris 1981] 55/65) u. hier vor allem Chersones (A. L. Jakobson, Rannesrednevekovyj Chersones [Moskva 1959]; I. S. Chichurov, Byz. Cherson, Ausst.-Kat. Moskau [1991] 17/9 nr. 1/3) u. Kerč (M. Tichanov-Klimenko, Les chapiteaux de l'église St-Jean-le-Précurseur à Kerč: Orient et Byzance 5. L'art byz. chez les Slaves [Paris 1932] 3/24). – Im Osten geht ein Transport mit Ausstattungsstücken für eine Kirche, darunter K., bis nach Georgien (W. Djobadze, Remains of a Byz. ambo and church furnishings in Hobi: ArchAnz 1984, 632/7). – Das aus Kpel in die Anliegerregionen des Schwarzen Meeres versandte K.material ist zusammengestellt bei Barsanti, Esportazione.

k. Ravenna, oberes Adriagebiet. Zahlreich erhaltene K. in Ravenna (Olivieri Farioli, Capitelli; dies., Corpus), vorwiegend in datierbarem Bauzusammenhang, dazu Streufunde, wurden durch F. W. Deichmann für die Forschung fruchtbar gemacht. Im Wesentlichen sind es Erkenntnisse zur Kpler K.skulptur, denn typen- u. motivgleiche Stücke finden sich in Istanbul u. übereinstimmende Werkmarken (s. o. Sp. 69f) erweisen die Herkunft. – Danach ergibt sich folgendes Bild (Deichmann, Ravenna 2, 1, 63/9. 3, 273/95): Im Baptisterium der Kathedrale (Ende 4. Jh.) taucht als eine Vorstufe die Kombination von ionischem K. mit Kämpfer darüber auf. Der Typus wird im Umbau von 458 variiert, dem ionischen K. wird eine Konsole aufgelegt. – In den Kolonnaden von S. Giovanni Evangelista (nach 426) sind zwei in der Ausbildung verwandte Serien von korinth. Spolien-K. in unregelmäßiger Anordnung ver-

wendet. Die darüber liegenden Kämpfer bestehen zwar aus prokonnesischem Marmor u. zeigen das gleiche Dekorationsschema, wie es um die Mitte des Jh. in der Studios-Basilika auftritt. Ob es sich damit aber um Fertigimporte handelt (ebd. 2, 1, 107; unentschieden: ebd. 2, 3, 277), womit sie immerhin die frühesten nachweisbaren Stücke aus Kpel wären, darf vor allem angesichts bestimmter Motive u. des Fehlens der abschließenden Oberflächenpolitur bezweifelt werden. – Die früheste datierbare Importsendung von K. aus Kpel nach Ravenna ist in S. Francesco (vor 450; von Betsch 218 bezweifelt) erhalten. Das V-Lederblatt-K. (s. u. Sp. 90) tritt hier zum ersten Mal auf. – Wichtig für diesen Typ ist auch S. Apollinare Nuovo (1. Viertel 6. Jh.), denn a) bezeugen die K. dort (mit Kpler Werkmarken) eine Fertigung in nahezu unveränderter Form über mehr als ein halbes Jh. u. b) erweist das Nebeneinander von V- u. Leier-Motiv auch in Zwischenformen diese Unterscheidung (Kautzsch) als chronologisch nicht signifikant u. reine Mustervarianten (Deichmann, Ravenna 2, 3, 279). – Ähnliche Erkenntnisse vermitteln die Komposit-K. mit Schmetterlings-Akanthus u. zT. mit Monogramm des Theoderich (494/526) von S. Andrea dei Goti, wiederverwendet auf der Piazza del Popolo u. im Museo Naz. (Abb. 10), u. die in S. Apollinare in Classe (ca. 446/59): a) Fertigung des Typs über mehrere Jahrzehnte (ebd. 2, 2, 241) u. b) gleichzeitige Verwendung von feingezahntem u. kleingezacktem Akanthus innerhalb derselben (älteren) Serie. – Sollte es sich bei letzterer, da dieser Typus mit eierstabbesetztem Echinus in Kpel nicht nachweisbar ist, um einen Spezialauftrag des Königshofes handeln (ebd. 285), wäre die jüngere Serie mit nahezu identischen Stücken später vor Ort nachgearbeitet worden. Das aber ist unwahrscheinlich. – San Vitale (540[?]/47) ist mit seiner Ausstattung von Kämpfer- (Abb. 17) u. Falt-K. (Abb. 19) ganz auf der Höhe der Zeit. Dagegen wirken die Komposit-K. mit kleingezacktem Akanthus (nördl. Ardica-Zugang / Emporen; Abb. 7) eher konservativ. Ungewöhnlich ist die durchgehende Verwendung des Kämpfers, mal mit reliefiertem, also mitbestelltem (Bischof Victor [537/44]; Abb. 17), mal mit nachträglich in die Bosse geritztem Monogramm (Iulianos). Alle K. sind, auch vielfach bezeugt durch Werkmarken, zweifelsohne Kpler Import. Das gilt ebenfalls für die Kämpfer (Abb. 7), wobei es jedoch für die figürlich dekorierten Stücke im Bema keine Parallelen gibt. – S. Spirito (Anfang 6. Jh.) ist der einzige Bau, der durchgehend K. aus einheimischer Werkstatt aufweist; in S. Agata sind solche mit anderem ganz unterschiedlichen K.material nachträglich versetzt worden. – Im Gebiet der oberen Adria sind es die Kirchen auf Torcello, der Dom, in erster Linie aber S. Fosca, in Grado (L. Scamacca, I capitelli di S. Eufemia e di S. Maria a Grado: Aquileia Nostra 36 [1965] 142/63) u. vor allem in Parenzo, Basilica Eufrasiana, die ähnlich wie die ravennatischen Kpler Import-K. verwenden. – Auf Torcello finden sich u. a. feingezahnte u. großgezackte Akanthus-K. sowie Falt-K. (A. Guiglia Guidobaldi, Reimpiego di marmi biz. a Torcello: Milion 3 [1995] 603/32). Parenzo zeigt in Atrium u. Naos die ganze Breite der hauptstädtischen K.skulptur um die Mitte des 6. Jh. in Typen u. Dekor, ‚wenn auch mit allerlei Sonderheiten' (Kautzsch 190). Das Material ist mehrfach behandelt worden (A. Terry, The sculpture at the cathedral of Eufrasius in Poreč: DumbOPap 42 [1988] 15/26; A. Šonje, I capitelli della basilica Eufrasiana di Parenzo: Festschr. F. W. Deichmann 2 [1986] 127/45; E. Russo, Sculture del complesso eufrasiano di Parenzo [Napoli 1991]). Die entscheidenden Fragen dazu betreffen zum einen die Herkunft, also Herstellung am Ort (Kautzsch 190), Import von ravennatischen Lagerbeständen (Terry aO. 56f) oder aus Kpel (Deichmann, Studien 93; Šonje aO. 143f; Russo aO. 274f), u. zum anderen das System der Anordnung der K. (s. u. Sp. 117).

l. Die Westprovinzen. Die größten geschlossenen K.gruppen der Tetrarchenzeit im westl. Mittelmeerraum gehören zu herrscherlichen Wohnsitzen, der Villa v. Piazza Armerina (P. Pensabene, Gli elementi decorativi architettonici: MélÉcFrançRome Ant. 83 [1971] 207/14) u. dem Diokletianspalast in Spalato / Split (J. C. Mannell, The architectural ornament of Diocletian's palace at Split 1/3, Diss. Univ. of Minesota [1992]). Hier wird vornehmlich das korinth. K. östl. Prägung verwendet (s. u. Sp. 91). Hinzu tritt das Spalato benachbarte Salona / Solin. K. des 4. Jh., zT. aus datierbarem Fundzusammenhang, zeigen starr- u. weichzackigen Akanthus. Steinmetze des Palastes waren vermutlich auch hier tätig. Ob eine fortlaufende K.pro-

duktion bis Ende 6. Jh. zu verfolgen ist, wie Kautzsch 4/24 annimmt, bleibt ungewiss angesichts des Vorkommens unterschiedlicher K.formen mit unterschiedlichem Blattdekor (u. a. ausgearbeitete ‚Vierblatt-K.' u. Vollblatt-K.). Bis zum äußersten formreduzierte, dem Kämpfer-K. angenäherte Vierblatt-K. werden der Endphase zugewiesen. Doch das kann nicht als gesichert gelten, denn es fehlen, was die Kämpfer-K. angeht, jegliche Kpler Einflüsse (auch generell auf die K.skulptur v. Salona), u. die Entzifferung eines Monogramms als weiterer wichtiger Datierungsanhalt (ebd. 19 nr. 27: [Bischof] Petrus [554/62]) gibt auch keine Gewissheit (Schneider aO. [o. Sp. 82] 628: Terentius). Salona scheint bezüglich der K.produktion eine weitgehend lokal geprägte Enklave zu sein, was die Datierung sehr erschwert. – Trotz der Verbreitung des stadtröm. Basilikatyps im Laufe des 4. Jh. in den Städten des lat. Westens, vor allem an den Mittelmeerküsten, sind davon keine K.serien bekannt, so dass auch keine Rückschlüsse auf Werkstätten möglich sind. Sonstige K.funde sind rar, uneinheitlich u. bisher nicht durch spezielle Studien erschlossen. So ist kaum ein Bild zu gewinnen, wo im Einzelnen Werkstätten zu welcher Zeit wie gearbeitet haben. – Wohl ausnahmslos sind es korinth. u. Komposit-K., die zT. in freier Weise römische Vorbilder (Ewert / Wisshak aO. [o. Sp. 81] 161f) kopieren. Zu dem Befund auf der Iberischen Halbinsel H. Schlunk / Th. Hauschild, Hispania Antiqua. Denkmäler d. frühchristl. u. westgot. Zeit (1978) 61f. 67. Das frz. Material ist vorläufig zusammengestellt in: Naissance des arts chrétiens (Paris 1991) 220/32 u. wird innerhalb eines Corpus vorgelegt: Monuments sculptés en France (4e/10e s.) (Paris 1978/87). In gleicher Form erscheinen auch die K. in Italien: Corpus delle sculture altomedievale (Spoleto 1959/93). – Für das 4. Jh. gilt wohl generell, dass für Säulenbauten Import-K. aus östl. Werkstätten u. / oder kaiserzeitliche Spolien-K. verwendet werden (Kramer, K. 344f). – Import-K. des 5. u. 6. Jh. aus Kpel finden sich vielfach verstreut in Spanien (H. Schlunk, Byz. Bauplastik aus Spanien: MadrMitt 5 [1964] 234/54), in Südfrankreich (F. Benoît, Un chapiteau byz. à têtes de bélier du musée d'Arles: BullMon 97 [1938] 137/44) u. Italien (R. Farioli Campanati, La cultura artistica nelle regioni biz. d'Italia dal 6 all'11 sec.: G. Cavallo u. a., I bizantini in Italia [Milano 1982] 139/426). Vor allem in den ehemals byzantinisch besetzten Gebieten (Südwestspanien, Süditalien) könnte es sich um Direktimporte handeln, aber generell ist auch mittelalterl. Verschleppung nicht auszuschließen (s. o. Sp. 65).

V. Kapitelltypen u. ihre Entwicklung. a. Blattkapitell mit unterschiedlichem Akanthus. Das korinth. K. mit vollem Apparat wird in Kpel im 5. Jh. nicht mehr gearbeitet. Am häufigsten verwendet wird das großgezackte Blatt (Abb. 6), gefolgt von kleingezacktem u. seltener feingezahntem (u. windbewegtem) weichzackigem Akanthus (Abb. 4). Dieser Typus wird charakterisiert durch die Reduzierung der oberen Zone auf Außenhelices, die Verschleifung von Kalathos u. Abakus (der Bereich der Kalathoslippe kann zu eigenständig geformten Segmenten werden [‚Abdeckung der Kernmasse': Kautzsch 61f]) u. die Verringerung der Zahl der Kranzblätter bis zu vier, der Hochblätter auf vier; dadurch entstehen oben in der Mitte der Seiten Zonen, die freigelassen (Medaillon-K.; Abb. 5) oder mit einem vom Abakusknauf heruntergeführten Blattmotiv dekoriert werden. Die zusammengeführten Helixbänder, von Kautzsch 56 sehr unglücklich als eigene Form (‚Lederblatt') angesprochen, rahmen diese Zone, die entweder V- (‚V-Lederblatt-K.') oder U-förmig sein kann (‚Leier-K.': ebd. 59/61). – Das Komposit-K. mit ionischem Element kommt nur selten vor. Vorherrschend ist der Blattkragen. Mit Ausnahme weniger K. mit groß- bzw. kleinge-

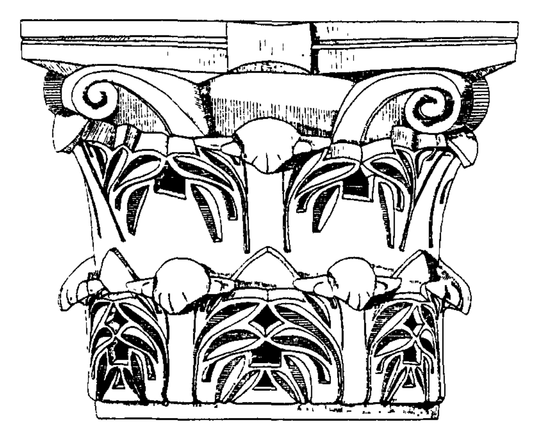


Abb. 4. Istanbul, Saraçhane, korinthisches K. Nach Zollt nr. 310 Abb. 9.

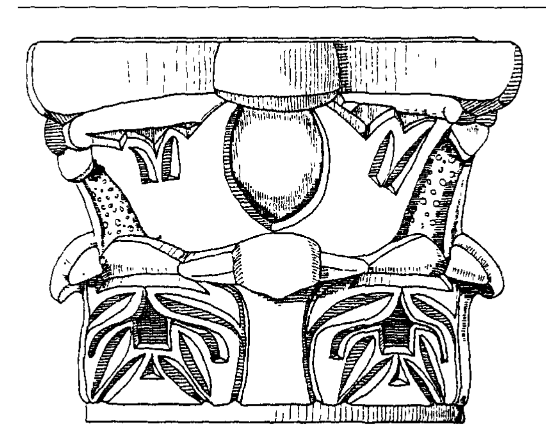


Abb. 5. Istanbul, Mosaikenmuseum, Medaillon-K. Nach Zollt nr. 365 Abb. 11.

zacktem ist der feingezahnte Akanthus, also das ,Theodosianische K.', dominant (Abb. 9). – Ein unterer Blattkranz, vorwiegend feingezahnter Akanthus, wird auch für das Zweizonen-K. (Zweizonen-Tier-K. Typ 1: Abb. 12; Vortor-K.: Abb. 13) verwendet. – Für die Klassifizierung des traditionellen Akanthusblatt-K. des 5. u. 6. Jh. ist weniger die K.form als der Blattschnitt signifikant.

1. Der starrzackige Akanthus. Kautzsch hat diesen Blatttyp benannt (27), beschrieben (5/8) u. ihn als ,den letzten universalen des korinth. K. der röm. Kunst' bezeichnet. Das Blatt zeigt lanzettförmige Zacken, die mit ihren Spitzen nach den Seiten ausstrahlen. Die Blätter haben häufig Spitzenberührung. Dieses Akanthusblatt tritt sowohl auf K. mit vollem Apparat als auch auf solchen mit reduzierter oberer Zone auf (Abb. 3). Pensabene, Decorazione 312/9 u. Kramer, K. haben das K.material zusammengestellt u. untersucht. – Der Produktionszeitraum wird einhellig mit Ende 3./4. Jh. angenommen. Anhaltspunkte geben die datierbaren Serien von Spalato (vor 305) u. Piazza Armerina (20er Jahre 4. Jh.?). – Der starrzackige Typ entsteht sicher aus dem Akanthus des kleinasiat. Normal-K. des 2./3. Jh. (Pensabene, Scavi 235/8). Der Sitz der Werkstätten wird in den Städten der Süd- u. Westküste Kleinasiens vermutet, aber wegen der in Rom u. Ostia zahlreich angetroffenen K., die größte, allerdings sekundär verwendete Serie in S. Martino ai Monti, müssen auch dort Werkstätten diesen Typ gearbeitet haben (ebd. 243f; Deichmann, Ravenna 2, 2, 291. 3, 278; Kramer, Stilmerkmale 109/11), die auch in die westl. Provinzen exportierten. Kleinasiatische Steinmetze könnten einheimische Kräfte in Rom oder Kleinasien angelernt haben (ders., K. 316f). Die Verwendung von prokonnesischem Material dafür wird mit dem Rückgriff auf Rohmarmor aus den stadtröm. Lagern erklärt (ebd. 303f). In Rom geht die Produktion wahrscheinlich bereits spätestens in der 2. H. des 4. Jh. zu Ende, nun werden nur noch die verbliebenen vorfabrizierten Stücke aus den Lagerbeständen verwendet (ebd. 315).

2. Der weichzackige Akanthus. Wie Kautzsch 27 ihn bezeichnet, wird er charakterisiert durch schwellende Blattzacken, die sich aneinander schmiegen, so dass dazwischen nur schmale Schlitze liegen. Dreizackige Abschnitte, Spitzenberührung der Blätter untereinander, Reduktion auf Außenhelices u. Hüllblätter sowie Auftreten dieser Blattform nur an korinth. K. sind die Regel (Abb. 4). – Zahlreiche Zwischenstufen mit dem starrzackigen Akanthus sind festzustellen (Kautzsch 27; Kramer, Stilmerkmale 112). Der Blatttyp ist kleinasiatisch. Die Werkstätten dort fertigen ihn wohl das gesamte 4. Jh. über (ebd.). Von Kleinasien gelangt er nach Rom u. Kpel. Ob die röm. K. dort gearbeitet oder fertig importiert werden (so ders., Säulen-K. 39/41. 74f), muss offen bleiben. Exporte von Fertigprodukten erfolgen von Kpel aus (ebd. 132/46) zB. nach Ägypten (Nacharbeiten in Abū Mīnā: Severin, Marmor aO. [o. Sp. 80f]). – Der Herstellungszeitraum wird durch datierte Denkmäler markiert (die Datierung von Betsch 56 [ca. 400/25] greift damit zu kurz): Kpel, Theodosiosbogen, geweiht 393 (Zollt nr. 288; die anderen K. nr. 289/92 mit kleingezacktem Akanthus könnten tatsächlich nach 465 gefertigte Ersatzstücke sein, vgl. Kautzsch 40/4), u. Zisterne an der Studios-Basilika, wobei die Gleichzeitigkeit mit der Kirche umstritten ist (Kramer, Säulen-K. 28/30. 48f [1. H. 5. Jh.]). Die Laufzeit dieses Typus wird zT. bis ins 6. Jh. vermutet (ebd. 32_{43}). – Soweit erkennbar, gelten K. dieser Art als nicht besonders repräsentativ, denn sie finden sich nicht in Hauptordnungen: Rom, S. Paolo fuori le mura (384/403?), dafür in Einbauten (Deichmann / Tschira aO. [o. Sp. 73] 110f); Kpel, Vorhalle der theodosianischen H. Sophia (404/15), in der Portikus u. nicht im Propylon; in Zisternen dort (Kramer, Säulen-K.

25/30. 43/9) sowie in Emboloi, zB. Ephesos, Arkadiane (ders., Stilmerkmale 119f). – Der weichzackige Akanthus wird ferner auf einem kleineren K. mit reduziertem Apparat verwendet: Es besitzt nur einen Blattkranz u. vier Hüllblattpaare, getrennt von einer ungeglätteten Vertikalkehle, darüber Außenhelices. Die glatte ovale Fläche zwischen den Hüllblättern ist namengebend: Medaillon-K. (Abb. 5). Größere, korinth. K. mit dieser Form (Kautzsch 52f nr. 163/6) könnten Vorstufen dazu sein. Mehrfach finden sich Schmuckmotive auf den Medaillons, sie sind wohl stets nachträglich angebracht (Kramer, Säulen-K. 36f). – Die Datierung dieses K.typs schwankt sehr stark, gesicherte Anhaltspunkte dafür fehlen: Einmal wird er zeitlich etwa parallel zum weichzackigen Akanthus-K. gesetzt, zum anderen soll er, wie auch für jenen vermutet, bis in die Mitte des 6. Jh. hinein gefertigt worden sein (ebd. 51f). Dieser Typus wird als Massenprodukt gearbeitet. In Istanbul ist er häufig nachzuweisen (Zollt nr. 325/70, darunter eine Serie bei Saraçhane: nr. 333/44) u. zahlreiche Exportstücke sind bekannt (Barsanti, Esportazione 135/8; dies., Un capitello corinzio ‚a medaglione‘: Guidobaldi u. a., San Clemente aO. [o. Sp. 70] 239/47).

3. Der großgezackte Akanthus. Er ist von Kautzsch (53/64) eingehend besprochen worden, obwohl er die Bezeichnung, die sich mittlerweile eingebürgert hat, nicht verwendet. Er klassifiziert ihn vor allem auf Grund des aufgekrümmten Innenzackens. Weitere Merkmale sind der dreifingerige Blattabschnitt, im Gegensatz zum vierfingerigen (kleingezackter Akanthus), u. die Spitzenberührung der Blätter (Abb. 6). – Das K. mit großgezacktem Akanthus gehört zu den am häufigsten gearbeiteten in Kpler Werkstätten. Es steht in der Tradition des kaiserzeitlichen korinth. K. kleinasiatischer Prägung (Heilmeyer 78/105). – Unklar ist, ob diese zu Beginn des 5. Jh. in Kpel auftretende Blattform die Wiederbelebung eines späthellenist., in die Kaiserzeit hineinwirkenden Typus bedeutet, oder ob es sich um die allgemeine Aufnahme einer immer vorhandenen Blattform handelt (Kautzsch 45). Vorgebildet findet sie sich im syr. Raum (K. S. Freyberger, Zur Formenvielfalt frühkaiserzeitlicher Bauornamentik im hellenisierten Osten [1. Jh. vC. / 1. Jh. nC.]: Peschlow / Möllers 19/24; Dentzer-Feydy) u. in Griechenland (S.

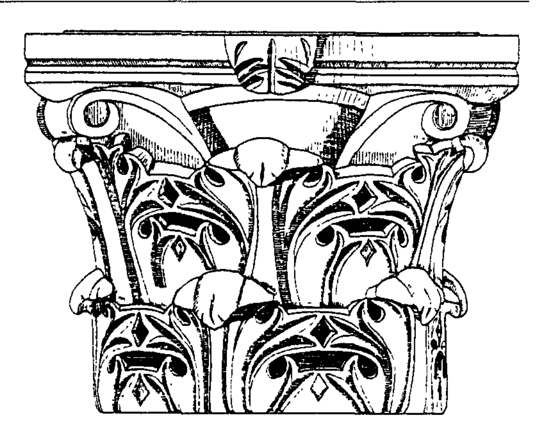


Abb. 6. Istanbul, Tokapı Sarayı, korinthisches K. Nach Zollt nr. 410 Abb. 14.

Walker, Corinthian capitals with ringed voids. The work of Athenian craftsmen in the 2nd cent. A. D.: ArchAnz 1979, 103/29). – Die ältesten datierbaren K. in Kpel haben sich vom Propylon der theodosianischen H. Sophia (404/15) u. an der Porta aurea (408/13) erhalten. Sie werden charakterisiert durch starke Betonung der zwischen den Blattelementen entstehenden ornamentalen Negativformen. Die jüngsten datierbaren Stücke, Doppelmotiv-K. in Antakya / Hatay (Antiocheia: Deichmann, Beobachtungen aO. [o. Sp. 78]) u. Berlin (H. Schlunk, Rez. Kautzsch: ZsKunstGesch 6 [1937] 383) stammen etwa aus der Mitte des 6. Jh. – Als die frühesten datierbaren Beispiele von V-Lederblatt- u. Leier-K. können die K. in Ravenna, S. Francesco (um 450) gelten (s. o. Sp. 87). Es ist ein Typ, der als Massenware hergestellt u. zahlreich exportiert wird (in Ravenna ferner: S. Apollinare Nuovo; u. a. Marzamemi II; Latrun). Nacharbeiten in Kalkstein sind zB. aus Kilikien bekannt.

4. Der kleingezackte Akanthus. Dieser ist ein von Kautzsch 64 zwar beschriebener, aber nicht definierter Blatttyp. Er teilt die Merkmale Spitzenberührung u. aufgekrümmter Innenzacken mit dem großgezackten Akanthus, doch seine Blattabschnitte besitzen vier Zacken, von denen die oberen beiden aufgestellt sind (Abb. 7). – Diese Bildung fördert nicht den Eindruck einer, da detailreicher, naturalistischeren Blattgestaltung, sondern durch die vermehrten u. kleinteiligeren Negativformen einer eher abstrakteren Ornamentik. Sie ist ein Schritt

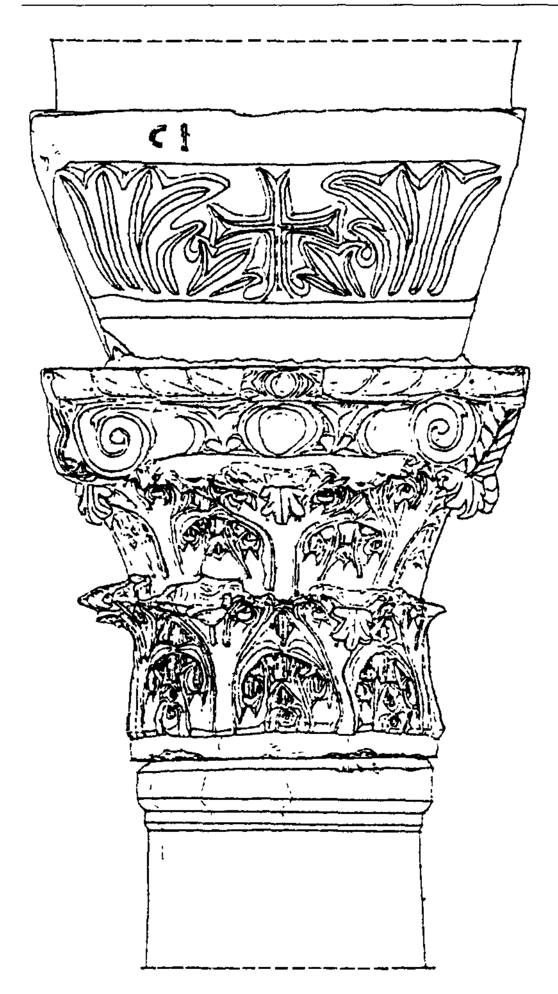


Abb. 7. Ravenna, S. Vitale, Komposit-K. mit Kämpfer. Nach Deichmann, Ravenna 2, 2 Fig. 26.

auf die à-jour-Arbeiten des 6. Jh. hin. – Der kleingezackte kommt weniger häufig als der großgezackte Akanthus vor, tritt aber gleichzeitig mit ihm auf, wie K. mit beiden Blattformen belegen (Zollt nr. 535 [auf demselben K.]; nr. 594/6 [Doppelmotiv-K.]; Abb. 8: kleingezackter Akanthus im Hochblatt). Als Träger dafür wird das Komposit-K. bevorzugt (Deichmann, Corpus nr. 360. 488. 565 u. a.). Dieses findet noch gegen die Mitte des 6. Jh. im oberen Adriaraum Verwendung (Ravenna, S. Vitale; Parenzo). – Für großformatige K. (Ehrendenkmäler) wird das mehrzakkige Blatt bevorzugt (Kautzsch 43). – Der Blatttyp wird in Kilikien nachgeahmt u.

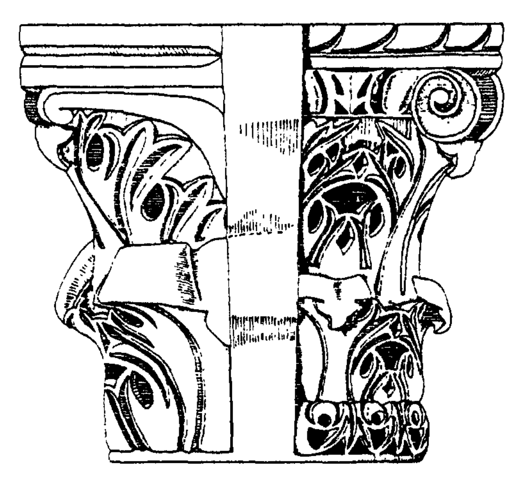


Abb. 8. Istanbul, Archäologisches Museum, Doppelmotiv-K. Nach Zollt nr. 595 Abb. 21.

durch weitere Vermehrung der Zacken verändert. In dieser Form sollte er jedoch nicht (entgegen ebd. 92/7) unter dem Begriff des kleingezackten Akanthus, wie hier definiert, gefasst werden.

5. Der feingezahnte Akanthus. Er wird in Kleinasien entwickelt; die frühesten Beispiele stammen aus der 1. H. des 2. Jh. nC.; im 3. Jh. sind zahlreiche Stücke nachzuweisen (Rohmann). Dieser Blatttyp findet sich auch auf kleinasiatischen Säulensarkophagen u. Pilaster-K., die sich bis ins 5. Jh. hinein verfolgen lassen (Kramer, Pilaster-K.). Beim Rund-K. fehlen Zwischenglieder bis zum Wiederauftreten in Kpel im 5. Jh. – Dort entsteht eine eigene Form, das ‚Theodosianische K.' (zuerst von Strzygowski mehrfach beschrieben, vgl. Kautzsch 115f u. Anm. 3; de Jerphanion). Diese Bezeichnung wird hier beibehalten, da sie sowohl für die K.form (komposit; korinth. K. dieser Ausprägung sind bis auf wenige Varianten [vgl. Zollt nr. 573/82] nur außerhalb Kpels bekannt) als auch für die Blattform (feingezahnt) steht. Die Merkmale sind: mit feingezahnten Blättchen belegter Fußwulst, die Blätter mit ganzen oder gespaltenen Abschnitten, ohne Spitzenberührung, sind unten bogenförmig zusammengezogen, die Hochblätter reichen bis zur Kalathoslippe, die Voluten kaum über diese hinunter, anstelle des Echinus erscheint ein à-jour gearbeiteter Blatt- oder Palmettenkragen (Abb. 9). – Da die Denkmäler des beginnenden 5. Jh. (theodosiani-

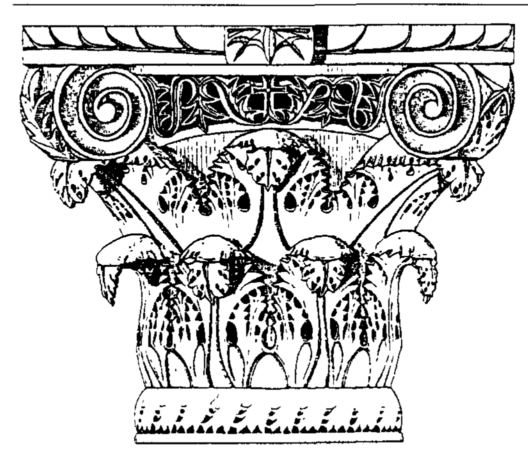


Abb. 9. Istanbul, Ayasofya Müzesi, ‚Theodosianisches K.'. Nach Zollt nr. 617 Abb. 22.



Abb. 10. Ravenna, Mus. naz., Komposit-K. Nach Deichmann, Ravenna 2, 2 Fig. 57.

sche H. Sophia; Porta aurea) das Theodosianische K. noch nicht verwenden, wird es möglicherweise erst später entwickelt worden sein (Deichmann, Studien 62). Das erste datierbare Beispiel bietet um 450 die Studios-Basilika, wo es mit Doppelblatt-Akanthus (s. u.) in Serie in der Hauptordnung im Naos, im Narthex u. wohl auch im Atrium auftritt. In gleicher Weise übernehmen Kirchen außerhalb Kpels diesen K.typ für Mittelschiffarkaden: Acheiropoietos, Lechaion (Kramer, Skulpturen 36/70) sowie Nea Anchialos, Basilika A (Soteriou, Thebai aO. [o. Sp. 84] 36). – Es wird die Hauptform der führenden Werkstätten Kpels bis in das letzte Viertel des 5. Jh. (Strube, K. 81/98); der feingezahnte Akanthus kann sowohl für den unteren Blattkranz der Zweizonen-K. als auch auf Kämpfern, vor allem in Verbindung mit anderen Blattformen, verwendet werden. – Eine reiche Ausprägung dieser Blattform ist das Doppelblatt, wobei ein kleineres von einem größeren Blatt hinterfangen zu sein scheint, dessen äußere Blattabschnitte eine Rahmenform bilden. Außer von der Studios-Basilika ist dieser Blatttypus auch von anderen Denkmälern bekannt, er kommt in der Variante vor, dass nur die Hochblätter als Doppelblätter gebildet sind, u. erscheint auch auf Pilaster-K. (Kramer, Skulpturen 86/8). – Eine Weiterbildung der Blattrahmung erfolgt in Form des geränderten Akanthus (Kautzsch 137/9). Die Verbindung beider Formen zeigt ein Ecksäulen-K. in Thessaloniki (H. Demetrios: ebd. nr. 442), wo ein gerahmtes Doppelblatt erscheint, u. ein K. in Jerusalem mit unteren geränderten u. oberen Doppel-Blättern (ebd. nr. 447). Aus Kpel ist außer Pilaster-K. an Yedikule (Zollt nr. 671), einem K.frg. von der Sarayspitze (Tezcan nr. 454) erst jüngst ein Rund-K. bekannt geworden (M. Dervişbey, İstanbul'da küçük bir bizans buluntusu: Festschr. S. Eyice [Istanbul 1992] 97/100). Diese Blattform taucht auch auf Gesimsen auf, so in Bema u. Apsis von S. Vitale in Ravenna. Damit ist ihr Vorkommen bis in das 2. Viertel des 6. Jh. nachgewiesen. – Der feingezahnte Akanthus wird noch bis weit in das 6. Jh. hinein gearbeitet. Dass solche nach der Wende des 5. Jh. auftretenden K. (zB. Mitte des Jh.: Parenzo) nur noch als ‚Nacharbeiten' zu betrachten sind (J. Kramer, Bemerkungen zu den Methoden der Klassifizierung u. Datierung frühchristl. oström. K.: Peschlow / Möllers 56/8), bedürfte eingehenderer Begründung.

6. Der windbewegte Akanthus. (Kautzsch 140/8; E. Grabiner / L. Pressouyre, Chapiteaux à feuilles d'acanthe fouettées par le vent: Acanthe 357/82.) Er ist von korinth. u. kompositen K. des 2./3. Jh. aus Kleinasien u. Syrien bekannt, immer in einer Art feingezahntem Akanthus. In Syrien werden die Blätter schräg aufwachsend ausgeführt (Abb. 11). – Wohl spätestens im letzten Drittel des 5. Jh. tritt diese Form in Kpel auf. In aller Regel sind die K. von korinth. Ordnung, verwendet wird durchweg der feingezahnte Akanthus. Bis heute sind dazu vermittelnde Zwischenstufen nicht erkennbar. – Zwei Pilaster-K. mit Kranzblättern dieses Typs, Evangelistensymbolen in der oberen Zone

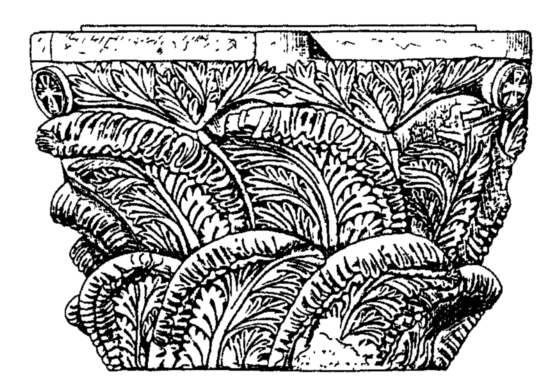


Abb. 11. Aleppo, Madrasa al-Hallawīya, korinthisches K. Nach Strube, Baudekoration Taf. 90a.

sowie Inschrift u. Monogramm des Erzbischofs Petrus II (494/519) sind die einzigen sicher datierten Stücke (Deichmann, Ravenna 2, 1, 11f; R. Olivieri Farioli, Osservazioni su due capitelli del Museo arcivescovile di Ravenna: RivAC 45 [1969] 107/17). – In Istanbul haben sich nur wenige K. dieses Typs erhalten. Einzelstücke aus hauptstädtischer Produktion finden sich an verschiedenen Orten Kleinasiens. In Thessaloniki treten sie mehrfach auf (H. Demetrios; H. Sophia in Zweitverwendung; S. Pelekanidis, Χριστιανικὰ κιονόκρανα μὲ ἀνεμιζόμενα φύλλα: Makedonika 2 [1941/52] 167/78). Das windbewegte Akanthus-K. war also offenbar ein beliebter Exportartikel. Sicher unter dem Einfluss solcher Stücke wurde dieser Typus in Lykien aufgegriffen u. weiterentwickelt (Peschlow, Tradition aO. [o. Sp. 75] 72/5). – In Kilikien haben solche importierten K. (Sodini, Sculpture 238) offensichtlich keinen lokalen Nachklang gefunden, anders in Ägypten (zB. Kautzsch nr. 468. 476) u. im Katharinen-Kloster auf dem Sinai (in Granit [s. o. Sp. 80]). – In Syrien sind K. mit umgewehten Akanthusblättern in der Spätantike ohne Kpler Anstoß wieder aufgegriffen worden, zuerst wohl nach dem 3. Viertel des 5. Jh. (Strube, Baudekoration 265). Die K. in der Madrasa al-Hallawīya in Aleppo (um 500) werden dann aber vermutlich unter hauptstädtischem Einfluss gearbeitet (Abb. 11). – Neben K. mit in eine Richtung umgewehten Blättern gibt es solche, bei denen Kranz- u. Hochblätter jeweils in entgegengesetzte Richtung umgebogen sind (Abb. 11). – Eine weitere Variante stellt der sog. Schmetterlingsakanthus dar (Kautzsch 148/50), bei dem einander benachbarte Blätter, jeweils in entgegengesetzte Richtung umgeweht, als eigenständige Formen wie Schmetterlingsflügel erscheinen. Dieser Blatttyp tritt bevorzugt auf Komposit-K. auf; gelegentlich kommt dabei der kleingezackte (zB. Kpel: Zollt nr. 634; auf Samos: N. Poulou-Papadimitriou, Παλαιοχριστιανικό κιονόκρανο μέ ἄκανθα ‚πεταλούδα' ἀπό τή Σάμο: DeltChrArchHet 4. Ser. 14 [1987/88] 151/8), ausnahmsweise auch einmal der großgezackte Akanthus zur Anwendung (Betsch 104. 235f; fig. 66f). – Zwei datierbare Gruppen in Ravenna belegen die Herstellung dieses Typus (Abb. 10) mindestens über mehrere Jahrzehnte (s. o. Sp. 87).

b. Mehrzonenkapitell. 1. Das Zweizonen-Tier-Kapitell. Es besitzt in der Regel als Dekor der unteren Zone entweder feingezahnte Akanthusblätter (Kitzinger Typ 1; Abb. 12) oder, durch einen Ring gegen die obere Zone deutlich abgesetzt u. à-jour gearbeitet, ein Korbgeflecht oder Blatt- bzw. Rankenwerk (Typ 2). Die obere Zone ist unter den Abakusecken mit Tierprotomen (Widder, Löwen, Greifen) oder Vögeln (Adler, Tauben), in der Mitte der K.seiten mit unterschiedlichen Motiven, Menschen- oder Tierfiguren besetzt. Der Fußwulst ist mit schräggestellten feingezahnten Blättchen, in Form eines Lorbeerstabs oder eines (doppelten) gedrehten Taues dekoriert. – Die Wurzeln dieses Typus sind im alt-pers. Kunstkreis (Kitzinger), im

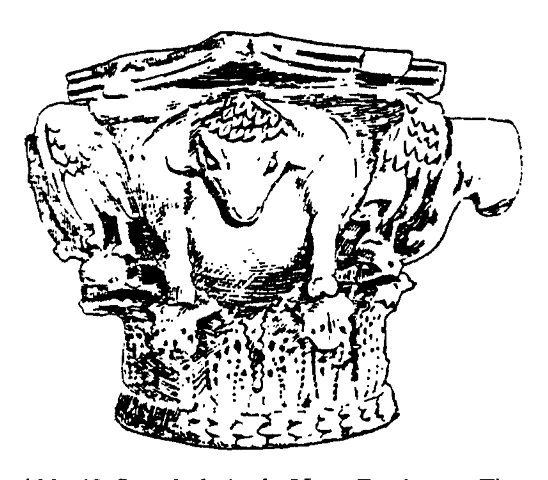


Abb. 12. Istanbul, Arch. Mus., Zweizonen-Tier-K. Nach Mendel 2 nr. 744.

hellenist.-röm. West-Kleinasien (Deichmann, Entstehung) u. auch im spätantiken Ägypten gesucht worden (van Lohuizen-Mulder, Two-zone capitals aO. [o. Sp. 81]). Der letzte Vorschlag kann nicht überzeugen. Dass das hellenist.-röm. K. auf persische Vorstufen zurückgeht, hat Deichmann mit guten Gründen bestritten, dass es jedoch Vorläufer für den Kpler Typus ist, kann als gesichert gelten (Kitzinger 19 führt lediglich seinen Typ 1 darauf zurück). Die These unterschiedlicher Abkunft beider Typen (ebd.) ist wohl ebenfalls nicht haltbar (Deichmann, Entstehung). Unerklärt bleibt, warum bis heute Zwischenglieder fehlen. – Die Versuche, die frühesten Vertreter bereits in die 1. H. des 5. Jh. zu datieren, halten einer Prüfung nicht stand. Das betrifft die Datierungen von H. Demetrios, Thessaloniki (Panayotidi: kurz vor 441) u. den K. in Karthago (M. Pinard, Les chapiteaux à béliers et à aigles de Damous-el-Karita: Cah. de Byrsa 9 [1960/61] 37/48: vor dem Vandalensturm 439; s. o. Sp. 81f). – Der 1. Typ mit der Kranzblattzone repräsentiert die ältere Stufe, sein Auftreten wurde mit dem des feingezahnten Akanthus gleichgesetzt u. somit in die Mitte (Kitzinger), richtiger jedoch in die 2. H. des 5. Jh. datiert (Kautzsch; Strube, Polyeuktoskirche 32/4), der allgemeinen Formentwicklung des K. folgend. – Der 2. ist erst im 6. Jh. nachweisbar, mindestens drei Denkmäler geben dafür sichere Datierungen: a) die kleinformatigen Zweizonen-K. in S. Clemente, eines davon inschriftlich mit dem Presbyter Mercurius verbunden, Zeitgenosse des Papstes Hormisdas (514/23; Guidobaldi u. a., San Clemente aO. [o. Sp. 70] 13/66), b) eine wohl speziell in Auftrag gegebene Variante (Monogrammschilde, Girlanden) des Normaltyps, möglicherweise für ein von demselben Mercurius als Papst Johannes II (533/35) gestiftetes Ziborium in SS. Cosma e Damiano, heute in Lyon (Guidobaldi, Origine aO. [o. Sp. 72] 317/64), u. c) K. in der Basilika des Bischofs Eufrasius (543/53) in Poreč. – Als Verwendungsort sind nur Kirchen außerhalb Kpels bekannt. Der Typus ist offensichtlich sehr beliebt, K. werden in nahezu alle Provinzen exportiert (Zusammenstellungen: Kitzinger, Survey aO. [o. Sp. 83] 61/72; Farioli 167/70 u. Anm.; Panayotidi 112/20. Zum Typ Tauben über Korbgeflecht: Sodini / Kolokotsas aO. [o. Sp. 65] 38/45; Barsanti, Esportazione 150/6; Guidobaldi u. a., San Clemente aO. 49/58; J. Kramer, Frühchristl. K. mit Taubenfiguren an San Marco in Venedig u. ihre Verwendung: Vom Orient bis an den Rhein, Festschr. P. Poscharsky [1997] 120f), aber soweit erkennbar, nur in kleinen Stückzahlen, also zur Ausstattung besonderer Räume (Salona, Baptisterium) bzw. Raumteile (Tribelon: Nea Anchialos, Basilika A; Amphipolis, Basilika C; Templon: Thasos, Aliki, Südkirche; Ziborium: Parenzo) oder zur Verwendung in Kolonnaden mit alternierenden K.typen (Thessaloniki, H. Demetrios; Parenzo). Ganze Serien hat es offensichtlich nie gegeben (anders Deichmann, Ravenna 2, 3, 295). Solche Exportstücke regen auch zu Kopien bzw. zu zT. stark variierenden Nachbildungen an: Philippi (Lemerle, Chapiteaux aO. [o. Sp. 83]), Stobi, Bischofskirche (Egger, Kirche aO. [o. Sp. 83] 48/50); Kilikien (Sodini, Sculpture 239f), Korykos, Kathedrale (MonAsMinAnt 2, 101 Abb. 92); Nordsyrien, u. a. in Qaṣr ibn Wardan (Strube, K. 62f); Ägypten (F. W. Deichmann, Zu einigen spätant. Figural-K.: DeltChrArchHet 4. Ser. 4 [1964/65] 71/9).

2. Das Vortorkapitell. (Kautzsch 121/5; Strube, Polyeuktoskirche 36f.) Es hat seine Bezeichnung von einem Paar zweitverwendeter Stücke am Tor der Vormauer der Porta aurea von Kpel. Es besteht aus einem Fußwulst aus hängenden Blättchen, Kranzblättern von feingezahntem Akanthus, darüber einem glatten Kalathos, durch einen Kranz kleiner abstehender Blättchen horizontal unterteilt, u. einem Blattkragen mit Taubenfiguren unter den Abakusecken. Der Typus besitzt Elemente des Komposit-K. (Blattkragen, Eckbetonungen) u. des Zweizonen-K. (unterer Blattkranz, Eck-Tauben). Unter den exportierten Stücken (Barsanti, Esportazione 148/50) sind die von der Kuppelkirche in Meriamlik besonders wichtig, weil a) die Verbindung des Baues mit dem Kaiser Zenon (474/91) einen Datierungsanhalt gibt u. b) hier der originale Verwendungsort für die K. bekannt ist: Mittelschiffkolonnaden (MonAsMinAnt 2, 59f) u. evtl. (als lokale Nacharbeit) westl. Narthexbögen (ebd. 56; Abb. 13). Die Kenntnis dieses Kpler Typs vermittelt auch ein Kalkstein-K. im lykischen Limyra (Peschlow, Tradition aO. [o. Sp. 75] 70).

c. Das ionische Kapitell. Es spielt im oström. Raum in der Spätantike eine sehr untergeordnete Rolle, gefertigt vor allem noch auf Thasos (s. o. Sp. 69), zumal es im 5. Jh. vom ionischen Kämpfer-K. abgelöst wird.

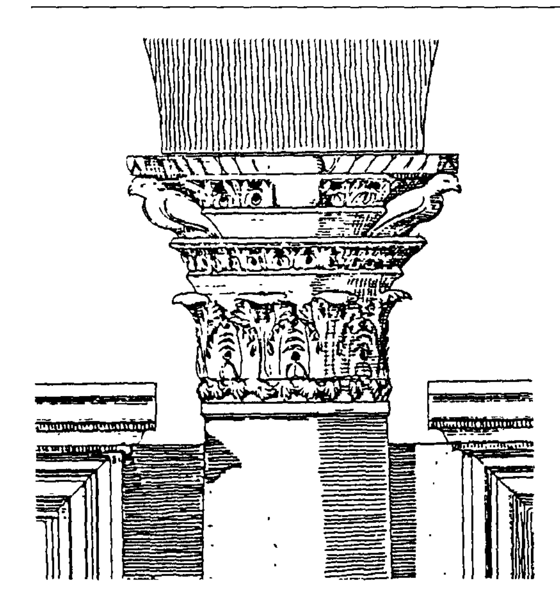


Abb. 13. Meriamlik, Kuppelkirche, Vortor-K. Nach MonAsMinAnt 2 Abb. 54, Ausschnitt.

Anders in Rom (s. o. Sp. 73), wo dieser Typus noch im späten 3./frühen 4. Jh. an Monumentalbauten erscheint (Saturn-Tempel; Diokletiansthermen) u. Ende des 4. Jh. (S. Paolo fuori le mura, Triumphbogen), bis ins 5. Jh. hinein (S. Maria Maggiore; S. Stefano Rotondo) für Kirchen gearbeitet u. verwendet wird, sowie in Nordafrika (s. o. Sp. 81). – Die Untersuchungen von Herrmann, Ionic Capital, haben nicht nur wichtige Erkenntnisse zur Entwicklung von Form u. Dekor dieses Typus erbracht, sondern auch zur Verwendung von importiertem Rohmaterial u. Fertigprodukten (Luni; Prokonnesos; Pentelikon; Peleponnes; Thasos [erst etwa ab 300 nC.]), zu einheimischen Werkstätten (jeweils eigene in Rom u. Ostia) u. hier arbeitenden, vor allem in den Marmorexport-Regionen (aber auch in Algerien u. Tunesien) geschulten Handwerkern.

d. Das ionische Kämpferkapitell. Dieses ist eine spätantike Neuentwicklung, bestehend aus einem ionischen K. mit einem Kämpfer darüber. In der überwiegenden Zahl der Fälle sind beide Elemente zusammengearbeitet. Damit wird der Vorzug des Kämpfers (für den Bogenfuß tiefere Lagerfläche als die quadratische des Abakus) auch für die ionischen K. nutzbar gemacht, zumal diese in der Regel in untergeordneten Raumteilen (Emporen) kleiner sind als die K. in den Hauptordnungen. – Die Ursprünge dieser Gattung liegen noch im Dunkeln. Die frühesten Stücke bestehen aus separat gearbeiteten übereinander gesetzten Elementen, so Kos, Westthermen, Forica (um 300 nC. [?]: L. Morricone, Scavi e ricerche a Coo: BollArt 35 [1950] 232); Ravenna, Baptisterium der Kathedrale, untere Arkatur; Rom, SS. Giovanni e Paolo, Westfassade (jeweils um 400) u. S. Stefano Rotondo, äußerer Säulenkranz (2. Viertel 5. Jh.: Brandenburg 12). – Doch lassen die zu einem Viersäulenmonument gehörigen K. in Ephesos (W. Jobst, Ein spätant. Säulenmonument in Ephesos: IstMitt 39 [1989] 245/55) vermuten, dass K. u. Kämpfer bereits im 4. Jh. zusammengearbeitet werden. Ob Kpel bei dieser Entwicklung eine Rolle spielt, ist noch ungeklärt (Zollt 361). Im 5./6. Jh. jedenfalls wird dort das ionische Kämpfer-K. zum Haupttypus in sekundären Ordnungen. Aus dem 7. Jh. u. später ist kein Stück mehr nachzuweisen. – Das ionische Kämpfer-K. in Kpel (Zollt 242/338) hat seine ältesten datierbaren Vertreter in der Studios-Basilika um 450; Abb. 14). Entsprechend der Ausrichtung des ionischen Elements sind nur Vorder- u. Rückseite des Kämpfers dekoriert (Kreuz zwischen großen Akanthushalbblättern). Im Laufe der 2. H. des 5. Jh. erfährt die Grundform eine allmäh-

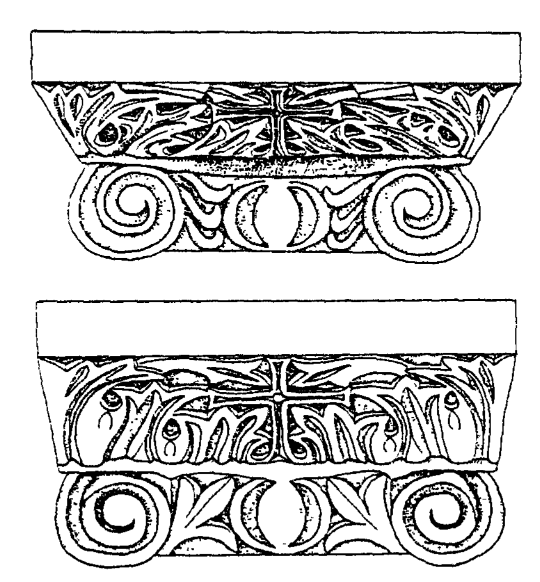


Abb. 14. Istanbul, Studios-Basilika, ionische Kämpfer-K. Nach Zollt nr. 2. 1 Abb. 25b. 26.

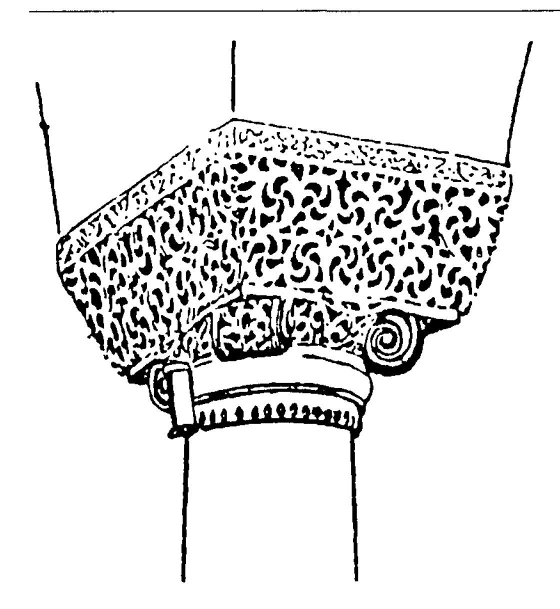


Abb. 15. Istanbul, H. Sophia, ionisches Kämpfer-K. Nach W. R. Lethaby / H. Swainson, The Church of Sancta Sophia (London 1894) Fig. 52, Ausschnitt.

liche Veränderung in Richtung auf eine Vereinheitlichung des Umrisses u. Dominanz des Kämpferelements (Zurückziehen u. Schrumpfen der Polster u. Echinoi). Auch die Nebenseiten können nun einen eigenständigen Dekor erhalten. In datierbaren Denkmälern in den Provinzen (in der Hauptstadt fehlen uns solche aus dieser Zeit) ist Ende des 5. / Anfang des 6. Jh. eine besondere Ornamentvielfalt auf den Kämpferseiten festzustellen (Nea Anchialos, Basilika A; Stobi, Bischofskirche). Konventioneller Art sind noch die wahrscheinlich der Marienkirche τῆς Πηγῆς vor den Mauern Kpels zuzuschreibenden K. mit Monogrammen Kaiser *Iustinus' I (518/27: Zollt 264/8). Auch in der Polyeuktoskirche (524/27) gab es diesen K.typus, wie ein Stück in Venedig vermuten lässt (M. Vickers, A ‚new' capital from St Polyeuktos [Saraçhane] in Venice: OxfJournArch 8 [1989] 227/30). In der Sergios-u.-Bakchos-Kirche der Stadt tritt nach 527 wohl erstmals die Variante ohne Polster mit Eckvoluten auf, eine Angleichung an das ionische Element des Komposit-K. Diese Form war wohl nur auf hauptstädtische Werkstätten beschränkt (H. Sophia, Emporen [Abb. 15], rückwärtige Joche u. Atrium; Ephesos, Johanneskirche, westl. Langhaus [mit kaiserlichen Monogrammen]). Damit einher geht in Kpel ein auf allen vier Kämpferseiten gleichartiger reicher Dekor in Parallele zu dem Flächenschmuck der Kämpfer-K. sowie die Ablösung des Ovulus-Dekors des Echinos durch Blattmotive. Entwicklung u. Motivik des Kämpferteils hier entsprechen der des selbständigen Kämpfers. Neben dieser Variante des ionischen Kämpfer-K. findet sich aber weiterhin die Grundform auch mit reduziertem Dekor (H. Eirene, 2. Drittel 6. Jh.). – Darüber hinaus kommt das ionische Kämpfer-K. in Rom (Herrmann, Ionic capital 139/45), in den Balkanländern, Griechenland (Vemi), auf der Krim, in Kleinasien u. Ägypten vor, sei es als Import (auch als Halbfabrikat: zB. Thasos, Aliki; Kos, Mastichari-Basilika) oder als lokale Nacharbeit (zB. Assos: M. Zelle, Ionische Kämpfer-K. aus dem Stadtgebiet in Assos: Ausgrabungen in Assos 1990 [1992] 183/96; Caričin Grad [s. o. Sp. 85]). Bis in das 6. Jh. hinein folgt Griechenland eigenen Werkstatttraditionen (Beibehaltung des Kanalis, gelegentlich separate Fertigung von K. u. Kämpfer bzw. Ergänzung eines Spolien-K. durch einen Kämpfer [Sikyon: Th. Zollt, Das ionische Kämpfer-K.: Peschlow / Möllers 59/65]). – In den Provinzen findet sich dieser Typus auch in unkanonischer Verwendung, als K. der Hauptordnung (Ephesos, Johanneskirche; Philippi, Basilika extra muros [S. Pelekanidis: ArchEph 1955, 146]; vielfach auf den griech. Inseln: Thasos, Aliki; Lesbos, Hypselometou- u. Aphentelli-Basilika [A. K. Orlandos: ArchDelt 12 (1929) 12/5. 45f]; Mytilene, Argala [D. Evangelidis: ebd. 13 (1930/31) 9f]; Paros, Katapoliane; Kos, Mastichari-Basilika, H. Stephanos; Caričin Grad, Querschiffbasilika [Duval, L'architecture aO. (o. Sp. 85) 433]; Bargala: B. Aleksova / C. Mango, Bargala: DumbOPap 25 [1971] 268f) u. / oder in Verbindung mit einem Architrav (Thasos, Aliki, Südkirche; Sardis, Palästra-Portiken: F. K. Yegül, Early Byz. capitals from Sardis: DumbOPap 28 [1974] 265/74). – In Italien u. Nordafrika (Tunesien: Barsanti, Riflessioni 522) sowie in Syrien u. Palästina hat dieser K.typus praktisch keinen Eingang gefunden (dies., Capitello 327).

e. Neubildungen des 6. Jh. Mit der Auflösung des Formenkanons des korinth. K. in der 2. H. des 5. Jh., etwa mit der Reduzierung des Formenapparats oder dem Ersetzen des oberen Blattdekors durch Tierfigu-

ren (Zweizonen-Tier-K.), wird zwar die Abakusform noch beibehalten, aber die obere K.hälfte wird amorph, folgt der Form der Deckplatte bzw. verschleift damit. – Die nächste Stufe der Entwicklung der K.form in Kpel führt in zwei Richtungen: Einmal wird der gesamte K.körper, der geschweiften Form des Abakus folgend, durchgestaltet (Falt-K.), das andere Mal wird diese durch eine quadratische Deckplatte ersetzt, wobei der K.körper bruchlos den Übergang vom Rund der Standfläche zum Quadrat der Deckplatte vollzieht (Kämpfer-K.). Der Vorteil, dadurch die gesamte obere Auflagefläche für den Bogenfuß nutzen zu können, hatte vermutlich schon zuvor zur Entwicklung des Kämpfers geführt (eine Entwicklung aus der Dekorationsstruktur vermutet Strube, Polyeuktoskirche 108f). – In allen Fällen bedeutet das: Abkehr von der Zweizonigkeit, wie sie alle vorausgehenden Rund-K. aufweisen, u. vom traditionellen Akanthusblatt-Kranz. – Daneben bleiben Mischformen erhalten, bei denen der K.körper wie beim Falt-K. von der Gestalt des korinth. Abakus geprägt, aber in der unteren K.hälfte in die Kelchform überführt wird (ebd. 53/60). Statt aus kleinteiligem vegetabilen oder ornamentalen à-jour-Werk wie auf Kämpfer- u. Falt-K., besteht der Dekor hier aus Weinranken (ebd. Abb. 23; mit Tieren: ebd. Abb. 54f; N. Fıratlı, Deux chapiteaux rares à décoration animale trouvés à Istanbul: CahArch 23 [1974] 41/6) oder verschlungenen Lorbeerzweigen (Strube, Polyeuktoskirche Abb. 77). – Gegenüber diesen K.typen zeichnet sich das sog. Motiv-K. durch die Dominanz seines Dekors aus.

1. Kämpferkapitell. Der Flächendekor, wie er zuvor bereits für Kämpfer u. ionische Kämpfer-K. entwickelt worden war, wird hierfür übernommen, weitergeführt u. entsprechend hauptstädtischer Praxis der Zeit in à-jour-Technik gearbeitet (ebd. 102/10). Das Monogramm an einem Kämpfer-K. mit Weinblatt- u. Pinienzapfen-Dekor an der Westfassade von S. Marco in Venedig ist wahrscheinlich als das Iustinus' I (518/25) aufzulösen u. bezeugt damit diesen Typus bereits im 1. Viertel des 6. Jh. (K. Krumeich, Spätant. Kämpfer-K. mit Weinblatt- u. Pinienzapfen-Dekor: IstMitt 47 [1997] 282/5). Auch die K. in der H. Sophia in Thessaloniki, von ihrem Vorgängerbau, werden auf den Anfang des 6. Jh. datiert (M. Kambouri, Δύο κιονόκρανα τῆς Ἁγίας Σοφίας Θεσσαλονίκης: Epist. Epet. tes Politechn. Schol. Panepist. Thess. [1973/74] 65/80; Mentzos aO. [o. Sp. 82] 218f). Die jüngsten, durch Monogramme des Kaisers Iustinus II (565/78) datierbaren Stücke befinden sich in Yalova (J. Kramer: Festschr. K. Wessel [1988] 175/90). – In Kpel stammen die frühesten Stücke aus gesichertem architektonischen Kontext von H. Polyeuktos (Strube, Polyeuktoskirche 78/80), in H. Sergios u. Bakchos stehen sie noch im originalen Bauverband (Südumgang, über Doppelsäulen), in der H. Sophia wird eine eigene Variante verwendet, ein Kessel-K. mit oberem ionischen Element (Abb. 16). Seine Zweiansichtigkeit führt auch auf dem K.körper zu unterschiedlichem Dekor auf Haupt- u. Nebenseiten; erstere zeigen große Akanthusblätterpaare, in der Mitte zu Bukkeln mit Monogrammen vorgewölbt, letztere eine Folge von in der Mitte miteinander verknoteten Halbblatt-Schwingen. Der Typus ist zweifelsohne für diesen Bau entwickelt worden, fand aber in kleinerem Format auch andernorts Verwendung (ebenso wie das Kämpfer-K. mit Palmettenkandelaber aus H. Polyeuktos [s. u.]), so in der Basilika A von Beyazit (N. Fıratlı, Découverte de trois églises byz. à Istanbul: CahArch 5 [1951] 175;

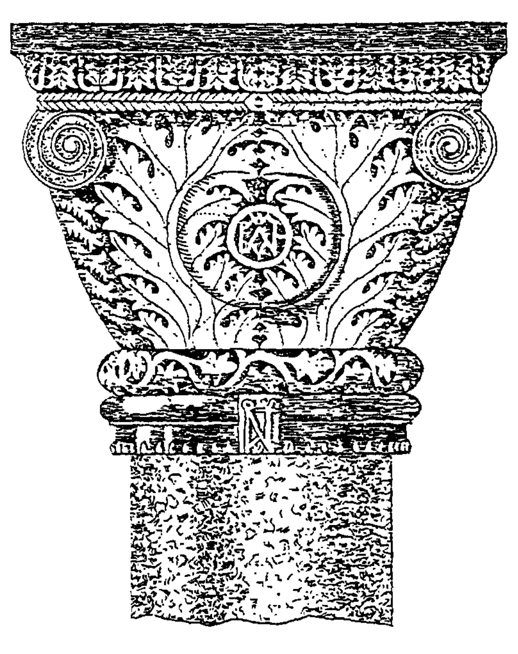


Abb. 16. Istanbul, H. Sophia, Kessel-K. Nach E. H. Swift, Hagia Sophia (New York 1940) Fig. 8.

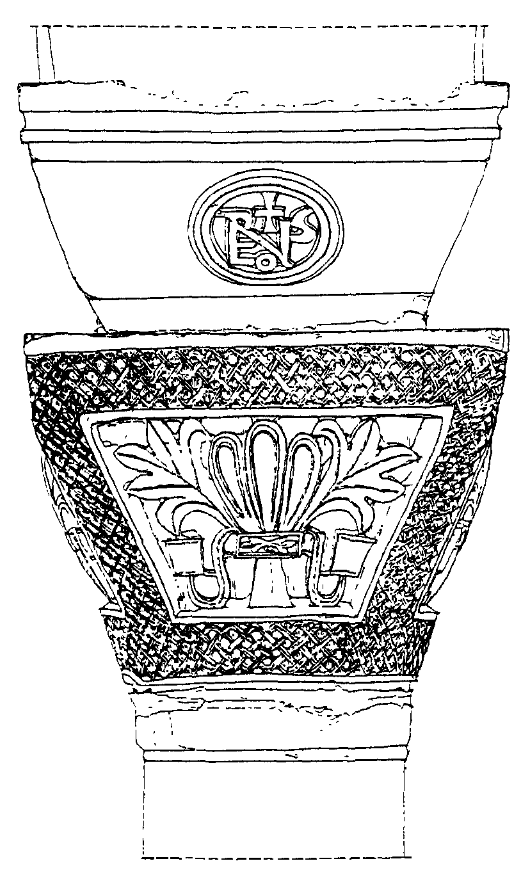


Abb. 17. Ravenna, S. Vitale, Kämpfer-K. mit Kämpfer. Nach Deichmann, Ravenna 2, 2 Fig. 22.

Zollt nr. 224/7), der Basilika B in Philippi (Lemerle, Philippes aO. [o. Sp. 72] 502), in Zweitverwendung in S. Marco, Venedig (Deichmann, Corpus nr. 1f). Auch hat dieser Typus zu Nachahmungen angeregt, zB. in Alakilise (Lykien: Harrison, Note aO. [o. Sp. 76] 188) u. Zvart'nots (Armenien: D. Piguet-Panayotova, Les chapiteaux de Zvart'nots: Atti del V Simposio Intern. di Arte Armena [Venezia 1992] 279/91, jedoch ohne Verweis auf diesen Bezug). – Das K. vom Typ H. Sophia zeigt besonders deutlich, dass der Dekor zu dieser Zeit nicht an eine bestimmte K.form gebunden, sondern frei verfügbar ist: Die Motive jeweils von Haupt- u. Nebenseite werden zum alleinigen Dekor auf andere (Kämpfer-)K. übertragen. Die Blätter der Hauptseiten erscheinen zB. auf Pfeiler-K. im Erdgeschoss-Umgang der Sophienkirche, auf den Haupt-K. der Basilika B in Philippi (Lemerle, Philippes aO. 500/4) sowie einer K.serie in Tirilye, Bithynien (Mango / Ševčenko aO. [o. Sp. 76] 238; Ötüken 216/8) u. zahlreichen anderen Einzelstücken. – Die Halbblatt-Schwingen der Nebenseiten finden sich auf einem Stück in der Abtei von Pomposa, sie schmücken eine Hälfte des Doppelmotiv-K. in Antakya (Deichmann, Beobachtungen aO. [o. Sp. 94]) u. schließlich bilden beide Motive wieder den Schmuck der gerahmten Felder eines Kämpfer-K. im Garten des Archäol. Museums in Istanbul (Tezcan 82f; Abb. 77). – Das Kämpfer-K. kommt mit rundumlaufendem Dekor vor (Ranken, Zickzack-Bänder usw.), bildet aber in der Regel Vieransichtigkeit aus wie auf den K. mit Weinblatt- u. Pinienzapfen-Dekor (G. Soteriou, Παλαιοχριστιανικὰ καὶ βυζαντινὰ κιονόκρανα μετὰ φύλλων ἀμπέλον: EpetHetByzSp 11 [1935] 449/57; Krumeich aO. 277/314), die auch exportiert werden (Zusammenstellung bei M. Dennert, Mittelbyz. K. [1997] 93_{686}) u. sich zahlreich an San Marco erhalten haben (Deichmann, Corpus 151 nr. 37). – Darüber hinaus gibt es ‚gerahmte Kämpfer-K.' (Kautzsch 189/93), also mit einem trapezförmigen Rahmenfeld auf jeder Seite. Rahmen u. Mittelfeld können reichen à-jour-Dekor, aber auch keinen bzw. nur bescheidenen Reliefschmuck (Einzelmotiv wie Kreuz, [Kaiser-] Monogramm [Abb. 18, vermutlich mittelbyz.], Blatt) aufweisen. Wie beim ionischen Kämpfer-K., kommen auch hier beide Dekorationsformen nebeneinander vor. – Ein Vertreter des gerahmten Kämpfer-K. ist das K. mit Palmettenkande-

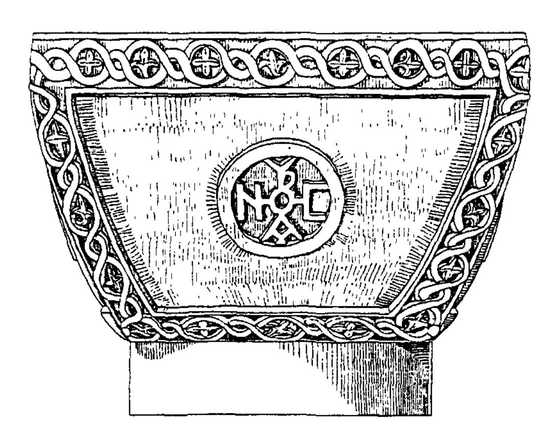


Abb. 18. Istanbul, Arch. Mus., Kämpfer-K. Nach Mendel 3 nr. 1240.

labern. Das Motiv erscheint in den trapezförmigen Hauptfeldern, die Rahmenzonen bestehen aus à-jour-Flechtwerk. Das K. stammt aus der Hauptordnung von H. Polyeuktos u. wurde sicher dafür entwickelt (U. Peschlow, Dekorative Plastik aus Kpel an San Marco in Venedig: 'Αφιέρωμα, Gedenkschr. S. Pelekanidis [Thessaloniki 1983] 407f). Kleinformatigere Stücke mit variiertem Dekor werden mindestens bis gegen die Jh.-Mitte (Ravenna [Abb. 17]; Parenzo) gefertigt, exportiert u. auch in den Provinzen nachgearbeitet (Deichmann, Ravenna 2, 2, 106/11. 3, 290/2; Dennert aO. 99_{728}). – Exportiert wird der Typus des Kämpfer-K. in nahezu alle Regionen des östl. Mittelmeer- u. Schwarzmeerraumes, Balkan u. Süditalien eingeschlossen. Von seiner Kenntnis zeugen Nacharbeiten ebendort (Bari, S. Nicola; Otranto, Kathedrale; Syrakus, Museum) u. in Süd-Kleinasien (Kaunos; Antalya, Cumanın Camii; Korykos, Grabeskirche extra muros; Meriamlik, Zisterne). Nicht zur Kenntnis genommen wird das Kämpfer-K. offenbar in der lokalen Produktion in Lykien u. in Nordsyrien. Obwohl dort bereits im 4. Jh. Formen auftreten, die als Kämpfer-K. angesprochen werden könnten (Deichmann, Beobachtungen aO. [o. Sp. 94] 83/8), hat es Verbindungen zwischen diesen u. dem Kpler Typus sicher nicht gegeben (Strube, Polyeuktoskirche 108f).

2. Faltkapitell. (Kautzsch 187/9; Strube, Polyeuktoskirche 85f; Guiglia Guidobaldi, Torcello aO. [o. Sp. 88] 605/9.) Es ist eine Kpler Erfindung. Über dem Fußwulst, dekoriert mit einer Folge horizontal ineinander geschobener Pfeilspitzen, einem gedrehten Tau oder einem Eierstab, weist der K.körper, der Form des Abakus folgend, Vorwölbungen u. Einsenkungen auf. Der Dekor in Durchbruchsarbeit besteht aus miteinander verflochtenen Kreisen auf den Auffaltungen u. Blättern, die ihnen entwachsen u. deren Spitzen jeweils in den Einsenkungen einander berühren, bzw. bei Kleinformaten nur aus einander berührenden Blattfächern. – Die in der 2. H. des 5. Jh. zu beobachtenden Umformungen des korinth. K. sowie das gegen Ende des Jh. auftretende Zweizonen-Tier-K. mit den plastischen Betonungen seiner Ecken (Protome oder Adler) u. Mittelzonen (Tierfiguren oder Füllhörner) haben sicher vorbereitend für die Ausbildung dieses Typs gewirkt (s. o.). Schließlich dürften auch die Kessel-K. der Hauptordnung der Polyeuktoskirche (Strube, Polyeuktoskirche 70/2) mit dem das K. vollständig überziehenden vegetabilen u. ornamentalen Schmuck sowie den (ganz à-jour gearbeiteten) Vorwölbungen der Ecken als Vorstufe betrachtet werden. – Erstmals tritt das Falt-K. in Kpel in H. Sergios u. Bakchos in datierbarem Zusammenhang (nach 527) auf u. zwar, als einzig nachweisbarer Fall, in Serie in der Hauptordnung. In Kpel sind solche Stücke sonst nur sekundär verbaut (Kalenderhane Camii; Kilise Camii, in halbfertigem Zustand, so auch ein Stück in Yalova: Guiglia Guidobaldi, Torcello aO. fig. 27. 29) oder als Streufunde erhalten. – Export-K. stehen im Bauverband in Ravenna, San Vitale (Abb. 19) u. in Thessaloniki, H. Demetrios (wiederhergestellt). Weitere Stücke sind u. a. in mehreren Orten in Griechenland u. Kleinasien vorhan-



Abb. 19. Ravenna, S. Vitale, Falt-K. mit Kämpfer. Nach Deichmann, Ravenna 2, 2 Fig. 25.

den sowie in Damaskos, Jerusalem, Kairo u. Kairouan, in mittelalterl. Bauverband an S. Marco (Deichmann, Corpus 151 nr. 26f) u. auf Torcello (Guiglia Guidobaldi, Torcello aO.). – In der Basilika A von Nea Anchialos findet sich eine lokale Kopie (Brenk, Baukonzept aO. [o. Sp. 82] 33 Taf. 3, 4), eine andere provinzielle Variante, undekoriert u. mit quadratischer Deckplatte; das Vorbild wurde also missverstanden, in mehreren Exemplaren in Didyma (U. Peschlow, Byz. Plastik in Didyma: IstMitt 25 [1975] 218 nr. 9/11).

3. Motivkapitell. Mit diesem Namen werden hier Stücke belegt, deren Dekor den K.körper nicht textilhaft überspinnt, sondern in Form von großen Einzelmotiven oder Motivpaaren die K.seiten schmückt. Dabei erfolgt zumindest vom Repertoire ein Rückgriff auf älteren K.schmuck (v. Mercklin). – Zu dieser Kategorie zählen Blattmasken-K., sowohl als (rudimentäres) Falt- als auch als Kämpfer-K. ausgebildet (Strube, Polyeuktoskirche 58 mit Abb. 56. 85). Das gleiche gilt für Füllhorn-K. mit einem Kalathos als Mittelmotiv (ebd. 57 mit Abb. 52f). Den Motiv-K. zuzurechnen sind ferner Füllhorn-K. mit Theatermasken (ebd. 53 mit Abb. 46/51; Abb. 20), u. schließlich ließen sich hierunter auch die unter Kämpfer-K. genannten Stücke mit Weinblatt- u. Pinienzapfen-Dekor u. Palmettenkandelabern (Abb. 17) anführen (s. o. Sp. 110).

VI. Verwendung. a. Spolien. Die Wiederverwendung älteren Baumaterials bzw. älterer Bauskulptur wird in größerem Maße Ende des 3. Jh. nC. in Rom fassbar (Deichmann, Spolien 5f; Pensabene, Reimpiego 758/61). Spolien (zur Begriffsverwendung: J. Alchermes, Spolia in Roman cities of the Late Empire: DumbOPap 48 [1994] 167f) in Form von Säulen u. K. werden erstmals systematisch in konstantinischen Kirchenbauten eingesetzt. – Damit wird der Jhh. gültige Kanon der Einheitlichkeit des architektonischen Werkes aufgebrochen u. zerstört. Dieser tiefgreifende Wandel findet naturgemäß vielfältige u. unterschiedlich gewichtete Deutungen: Das Unvermögen der Handwerksbetriebe, eine ausreichende Zahl großformatiger repräsentativer K. für diese Bauten herzustellen, der Wunsch einer raschen Fertigstellung, die Verfügbarkeit älteren Materials durch kaiserliche Autorität, das Fehlen einer Tradition kanonischer Ordnungen für den neuen Bautyp der christl. Basilika u. nicht zuletzt ein gewandeltes ästhetisches Empfinden sind entscheidende Gründe, die zur Spolienverwendung in Rom führen (Brandenburg 21). – Hinzu treten äußere Bedingungen (Schrumpfungsprozess der Städte, daher Verfügbarkeit des Materials), der Wandel in der Baupraxis (Vorfertigung von Baugliedern u. damit Austauschbarkeit derselben) u. nicht zuletzt eine Wertschätzung der ornamenta antiker Bauten (Deichmann, Spolien 99f), Ausdruck einer konservativ-retrospektiven Haltung des Kaisers (Brenk, Spolia). – Spolienverwendung ist ein allgemeines, nahezu überall zu beobachtendes Phänomen der Spätantike, das auch Gegenstand zeitgenössischer Gesetzgebung war (Deichmann, Spolien 96; Alchermes aO. 167/78). – Zurückhaltender wird damit möglicherweise zunächst in der neuen Hauptstadt Kpel umgegangen (W. Müller-Wiener, Spoliennutzung in Istanbul: Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens, Festschr. K. Bittel [1983] 370/2). Anders als mit den Statuen, die Konstantin herbeischaffen lässt, verhält es sich sicher mit der Bauskulptur, da die seit mindestens zwei Jhh. arbeitenden Marmorbrüche auf der benachbarten Prokonnesos zur Verfügung stehen u. die Werkstätten ihre Traditionen bewahrt haben. Zwar fehlen für eine Beurteilung der Spolienverwendung in der Stadt die Denkmäler des frühen u. mittleren 4. Jh., doch ab theodosianischer Zeit wird im Wesentlichen nur noch originale Bauskulptur hergestellt. Einen Ausnahmefall bildet die Gotensäule auf der Sarayspitze (U. Peschlow, Betrachtungen zur Gotensäule in Istanbul: Tesserae,

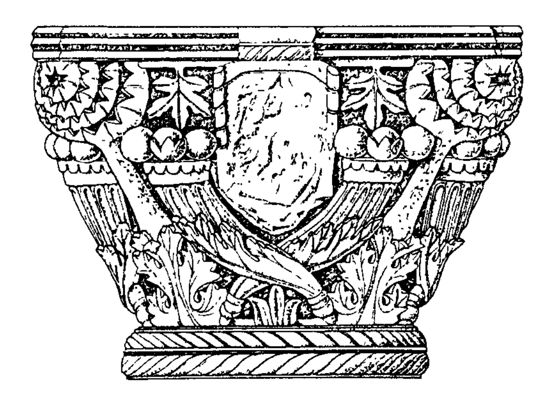


Abb. 20. Damaskos, Arch. Mus., Füllhorn-K. Nach Strube, Polyeuktoskirche Abb. 46.

Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 215/28) u. vielleicht war auch das K. der Konstantinssäule eine Spolie. – Nicht nur in Rom (Deichmann, Spolien 23; s. o. Sp. 73) u. dem übrigen Italien (L. de Lachenal, Spolia. Uso e reimpiego dell'antico dal III al XIV sec. [Milano 1995]), sondern in allen Regionen des Mittelmeerraumes greift man mehr oder weniger systematisch auf älteres Baumaterial zurück, auch in Orten, in denen einheimische Werkstätten arbeiten, wie außer in Rom zB. in Ravenna (Deichmann, Spolien 25), der Menasstadt (ebd. 53) u. Tebessa (ebd. 66f). An anderen Orten werden aus älterem Material neue Werkstücke gearbeitet, so in Philippi, Stobi u. Ephesos (ebd. 88f). – In der Regel werden in den Bauten ausschließlich Spolien-K. verwendet, seltener werden solche zusammen mit zusätzlich neu gearbeiteten Stücken kombiniert, zB. Rom, evtl. bereits St. Peter (Pensabene, Reimpiego 755 u. Anm. 15), S. Paolo fuori le mura (Deichmann, Spolien 12/4; s. o. Sp. 73), S. Stefano Rotondo (ebd. 21f) u. Tebessa oder mit Import-K., wie in Apollonia (*Kyrenaika), Westkirche (ebd. 62).

b. Ordnung u. Anordnung. In der röm. Architektur treten in einem Bau in seinen einzelnen Räumen, Raumteilen u. Geschossen unterschiedliche, aber in sich gleichmäßig durchgeführte Ordnungen auf, die jedoch in keinem kanonischen Verhältnis zueinander stehen (Deichmann, Säule 119f). Auflösungen dieses Schemas sind bereits in der frühen Kaiserzeit zu beobachten (s. o. Sp. 63). – In der Spätantike reduziert sich die Ordnung fast nur noch auf das K. (grundlegend Deichmann, Säule). Unterscheidungen werden ferner noch durch unterschiedlich farbiges Material der Schäfte vorgenommen. Korinth. u. Komposit-K. stehen weiterhin gleichwertig nebeneinander. Auch jetzt können mehrere Ordnungen in einem Bau(-komplex) auftreten. Durch die Verwendung von Spolien wird der Wechsel von unterschiedlichen K. innerhalb derselben Kolonnade in Kauf genommen, der Wechsel im K.typus kann auch dazu dienen, bestimmte Raumteile hervorzuheben. In allen Fällen liegt dabei aber das Prinzip von Symmetrie u. Paarigkeit zugrunde (Deichmann, Säule 126; ders., Spolien 91). – Diese neue Ästhetik der varietas (Brenk, Spolia 106; ders., Spolien) stellt zwar einen bewussten Bruch mit antiken Bauprinzipien dar, diese werden damit aber keineswegs aufgegeben: In S. Giovanni Evangelista in Ravenna (nach 426) fügt man, um Einheitlichkeit des Dekors zu erreichen, gleichartige Spolien-K. auch unterschiedlicher Zeitstellung zusammen (Deichmann, Ravenna 2, 1, 103/7; ders. Spolien 25), u. in Rom bestückt man dort, wo Spolien oder auch Neuanfertigungen in ausreichender Zahl verfügbar sind, Kolonnaden weiterhin mit K. gleicher Art (S. Sabina; S. Maria Maggiore; S. Stefano Rotondo). Dass dieser Erscheinung dort, vornehmlich zZt. Sixtus' III (432/40), ein Renaissance-Gedanke zugrunde liegt (R. Krautheimer, The architecture of Sixtus III: De artibus opuscula XL, Festschr. E. Panofsky [New York 1961] 291/302), ist zu Recht bezweifelt worden (Deichmann, Spolien 98f; Brenk, Spolien 49f). – In Kpel (Theodosianische H. Sophia, Vorhalle u. Propylon / Studios-Basilika) u. auch in den benachbarten Provinzen folgt man streng dem Prinzip gleicher K.serien in unterschiedlichen Räumen u. Geschossen: Bis in das 6. Jh. hinein wird in Emporenbauten das korinth. oder komposite K. in die Kolonnaden des Erdgeschosses, das ionische Kämpfer-K. in die der Emporen gesetzt. – Aus der Spolienverwendung heraus entwickelt sich bis zum Ende des 4. Jh. ein bewusst angewandtes Dekorationsprinzip: In S. Paolo fuori le mura sind die neu gearbeiteten K. von anderer Form als die verwendeten Spolien, kopieren diese also nicht, beide Gruppen werden nebeneinander versetzt (Deichmann, Spolien 12/4; s. o. Sp. 73). – Der Gedanke einer solchen K.anordnung hat zu dieser Zeit auch bereits in der Provinz, nämlich in Kirchen im nordsyr. Kalksteinmassiv, Fuß gefasst (zB. Bātutā [4. Jh.]; Bābisqā [403/04]; zu weiteren Kirchen des 5./6. Jh. Strube, Baudekoration 38 u. Anm. 289), wie es für das südl. gelegene Burquš (s. o. Sp. 79) wahrscheinlich ist. Dabei ist ungewiss, ob darin ein Reflex der Verhältnisse in den großen Städten, wie Antiocheia, zu erkennen ist (Brenk, Spolien 70f). – Auch in Städten u. Klöstern unter Kpler Einfluss ist Ende des 5. / Mitte des 6. Jh. in einigen Fällen ein solcher K.wechsel zu beobachten: Nea Anchialos, Basilika A; Stobi, Bischofskirche; Thessaloniki, H. Demetrios (Spieser, Thessalonique aO. [o. Sp. 82] 199/210; Brenk, Baukonzept aO. 27/38), vermutlich auch Alakilise (Lykien; Harrison, Note aO. [o. Sp. 76] 188/92) sowie in der Kirche des Katharinenklosters auf dem Sinai (s. o. Sp. 80). Es ist

wohl zu Recht vermutet worden, dass dahinter heute verlorene hauptstädtische Vorbilder stehen (Strube, Polyeuktoskirche 51; Brenk, Spolien 75; Zollt 357), sicher auch weil zu dieser Zeit eine Vielzahl von K.neuentwicklungen hervorgebracht wird u. kaum anzunehmen ist, dass jede Neuschöpfung auch immer in Serie Verwendung fand. – Die Polyeuktoskirche ist der einzige bekannte Bau in Kpel, in dem wahrscheinlich diesem Prinzip gefolgt wurde. Die erhaltenen justinianischen Kirchen dort sind dagegen dem Gedanken der Einheitlichkeit in K.form u. -dekor verpflichtet (H. Sergios u. Bakchos, H. Sophia), auch solche in anderen Städten (Philippi, Basilika B; Nea Anchialos, Basilika C; Ravenna, S. Apollinare Nuovo, S. Apollinare in Classe). Dennoch ist wahrscheinlich, dass beide Formen der Bauausstattung bis über die Mitte des 6. Jh. nebeneinander auftreten konnten; vielleicht geben Kirchen aus dieser Zeit wiederum in anderen Regionen (Ravenna, S. Vitale; Parenzo, Basilika Eufrasiana; Sinai, Katharinenkloster) davon einen Reflex. Die Verhältnisse in Nordsyrien in dieser Zeit sind vergleichbar, nur ist ungewiss, ob das auf Kpler Einfluss zurückzuführen ist (Strube, K. 98). – Dort wo mit Spolien gebaut wird, zeigt sich, zuerst in Nordafrika, aber im Laufe des 6. Jh. auch in anderen Gebieten, in zunehmendem Maße eine regellose Verwendung der Bauglieder, vor allem wohl bedingt auch durch geringer werdende Verfügbarkeit des Materials (Deichmann, Spolien 93). – Das offensichtliche Fehlen eines verbindlichen Ordnungskanons der Architekturglieder scheint der Fall von Kämpfer-K. u. Kämpfer zu belegen. Obwohl die Einführung des ersteren den Kämpfer überflüssig erscheinen lassen könnte u. aus Kpel eine Kombination beider auch nicht bekannt ist (H. Sergios u. Bakchos; Zisternen Yerebatan u. Binbirdirek), kommt sie doch in Ravenna (S. Vitale), Parenzo, in einer Zisterne in Meriamlik (MonAsMinAnt 2, 78/80) sowie in Philippi, Basilika B, vor, auch wenn der Kämpfer dort nicht der traditionellen Form entspricht (Lemerle, Philippes aO. [o. Sp. 72] 504/8). Obwohl die ältere Forschung die Verbindung beider Glieder etwa als ‚Missverständnis' der Provinz bezeichnete (Deichmann, Ravenna 2, 2, 106), erhebt sich die Frage, ob tatsächlich Kämpfer u. Kämpfer-K. in ihrer Funktion als gleichartig galten u. daher die Verwendung beider zusammen als Doppelung zu werten ist: Beim ersten konnte die Tiefe auf die Dicke der Arkadenwand abgestimmt werden, beim zweiten hingegen war die Größe der Fläche der quadratischen Deckplatte von vornherein festgelegt. Vielleicht haben auch hier für die Verwendung von Kämpfer über Kämpfer-K. Kpler Bauten das Vorbild abgegeben (Brenk, Spolien 75). Die Polyeuktoskirche kommt in diesem Fall jedoch nicht infrage: Im Fundmaterial fehlen Kämpfer.

VII. Das Kapitell u. sein Dekor als Bedeutungsträger. In der Antike wird für die Architektur mit der (Säulen-) Ordnung ein verbindlicher Formenkanon verwendet, das K. ist ein integrierender Bestandteil desselben. Gegen Ausgang der Antike löst er sich auf. Das geschieht zum einen durch neue Forderungen des nach dem Kirchenfrieden entstehenden Kirchenbaus der (Arkaden-) Basilika, wie Verlegung des Säulenstützsystems u. des Baudekors in den Innenraum u. dadurch Fortfall einzelner Elemente (Architrave, Simen, Giebel), zum anderen durch Vereinfachung u. Standardisierung der einzelnen Glieder (Basen, Schäfte, K.). – Ist das K. zunächst fester Bestandteil der Ordnung, wird es in frühchristlicher Zeit Hauptträger des Baudekors. Anders aber als etwa der Versammlungsraum der Gemeinde selbst zeigt das K. keinen Reflex vom Geschick der Kirche in dieser Zeit (Duldung, Verfolgung, Anerkennung). Die Produktion der Werkstätten bleibt von einem solchen Wandel unberührt: Die Form tetrarchenzeitlicher korinth. K. zB. wird bruchlos bis weit in das 4. Jh. hinein fortgeführt. Der Bedarf von K. für die neu zu errichtenden Kirchenbauten wird zunächst durch Spolien gedeckt, u. der neue Aufschwung in der K.produktion erfolgt nicht unmittelbar nach dem Kirchenfrieden, sondern knapp ein Jh. später. Das K. ist somit ein Schmuckglied, dessen Veränderungen von Form u. Dekor eigenen Gesetzen folgen. – In der Antike wird der unterschiedliche Charakter der einzelnen Ordnungen den Eigenschaften der wichtigsten Gottheiten gleichgesetzt u. so die entsprechenden Ordnungen, wenn auch nicht immer konsequent, für deren Heiligtümer verwendet (Vitr. 1, 2, 5; Onians 36f). Dabei besitzt aber das K. als Teil der Ordnung keinerlei unmittelbaren Bedeutungsbezug zu der Funktion des Baues. – Das Figural-K. würde zwar erlauben, einen Bezug sinnfällig zu machen, je-

doch lässt sich ein solcher nicht schlüssig nachweisen. Viel eher entwickelt sich auf diesen K. eine eigene Bildwelt, die nicht einmal in sich immer stimmig ist (zB. A. Peschlow-Bindokat, Zur Säulenstraße v. Pompeiopolis in Kilikien: IstMitt 25 [1975] 383/6). – Ein zeichenhafter Hinweis auf die Funktion des Baus wird ausnahmsweise einmal bei der Synagoge v. *Kapharnaum gegeben, wenn auf einem korinth. K. die Menora erscheint (H. Bloedhorn, Die K. der Synagoge v. Kapernaum = AbhDtPalästVer 11 [1993] 92). – Auch für den neu entstehenden Kirchenbau wird das K. nicht zum Träger christlicher Zeichen u. Botschaften. Der figürliche Schmuck im Kircheninnenraum beschränkt sich, abgesehen von Einzelfällen überlieferter Freiskulptur (Rom, Lateran-Basilika, Fastigium), auf Malerei. Das Kreuzeszeichen taucht in der Bauskulptur öffentlich erst gegen Ende des 4. Jh. auf (zB. Kpel, Theodosiosbogen, Säulensockel). – *Kreuz u. Christogramm werden im Bereich der K. zuerst auf Kämpfern (Abb. 7) bzw. ionischen Kämpfer-K. (Studios-Basilika; Abb. 14) verwendet, jedoch sicher nicht vor Anfang des 5. Jh. Als Element des Flächendekors wird das Kreuz dann später konsequenterweise auf das gerahmte Kämpfer-K. übernommen. – In kleinerem Format erscheint es darüber hinaus zB. in der Mitte der Blattkragen der ‚Theodosianischen K.' (Abb. 9) u. häufiger anstelle des Abakusknaufs, u. a. an Zweizonen-K. im Kranz mit langer geschweifter Fußhaste (Guidobaldi u. a., San Clemente aO. [o. Sp. 70] 44f. fig. 38. 52. 57f). – Tierfiguren auf K. lassen nur selten einen christl. Gedankenbezug erkennen, wie er wohl im Fall von Pfauen (Fıratlı nr. 215f) gegeben sein könnte. Singulär ist die Darstellung der Evangelistensymbole auf dem Paar Pilaster-K. in Ravenna, Museo arcivescovile (s. o. Sp. 99). Auf Zweizonen-K. in Istanbul erscheint eine einzelne Engelsgestalt (zwischen Greifen-Protomen: Fıratlı nr. 361f), ein K.paar in Istanbul besitzt Seraphim-Figuren an den Ecken mit Beischrift (Hagios / Sabao) auf dem Abakus (ebd. 230f). – Keinen Bezug zur Funktion des Baues, aber zur Person des Stifters haben Monogramme (s. o. Sp. 70), ein Kämpfer-K. in Istanbul mit der Büste einer Kaiserin (Ariadne? Fıratlı nr. 217) u. möglicherweise in einem Einzelfall die Adler an den K. der Studios-Basilika (Kramer, Skulpturen).

L'acanthe dans la sculpture monumentale de l'Antiquité à la Renaissance (Paris 1993). – W. v. ALTEN, Gesch. des altchristl. K. (1913). – I. BARNEA, Les monuments paléochrétiens de Roumanie (Città del Vat. 1977). – C. BARSANTI, Art. Capitello, area biz.: EncArteMediev 4 (1993) 200/14; L'esportazione di marmi dal Proconneso nelle regioni pontiche durante il 4/6 sec.: RivIstArch 12 (1989) 91/220; Alcune riflessioni sulla diffusione di materiali di marmo proconnesio in Italia e in Tunesia: Akten 12. Intern. Kongr. Christl. Arch. = JbAC ErgBd. 20, 1 (1995) 515/23; La sculpture architecturale en marbre au 6e s. à Cple et dans les régions sous influence constantinopolitaine. I capitelli: Acta 13. Congr. Intern. Arch. Christ. 2 (Città del Vat. 1998) 316/36. – H. BAUER, Korinth. K. des 4. u. 3. Jh. vC. = AthMitt Beih. 3 (1973). – W. E. BETSCH, The history, production and distribution of the late antique capital in Cple, Diss. Philadelphia (1977). – O. BINGÖL, Das ionische Normal-K. in hellenist. u. röm. Zeit in Kleinasien = IstMitt Beih. 20 (1980). – CH. BÖRKER, Blattkelch-K. Untersuchungen zur kaiserzeitlichen Architekturornamentik in Griechenland 1/2, Diss. Berlin (1965). – H. BRANDENBURG, Die Verwendung von Spolien u. originalen Werkstücken in der spätant. Architektur: Poeschke 11/39. – B. BRENK, Spolia from Constantine to Charlemagne: DumbOPap 41 (1987) 103/9; Spolien u. ihre Wirkung auf die Ästhetik der varietas: ebd. 49/80. – B. BRENK (Hrsg.), Spätant. u. frühes Christentum = Propyl-Kunstgesch Suppl. 1 (1977). – F. W. DEICHMANN, Zur Entstehung der spätant. Zweizonen-Tier-K.: Χαριστήριον, Festschr. A. K. Orlandos 1 ['Αθῆναι 1965] 136/44; I pilastri acritani: RendicPontAcc 50 (1977/78) 75/89; Ravenna. Hauptstadt des spätant. Abendlandes 1/3 (1969/89); Säule u. Ordnung in der frühchristl. Architektur: RömMitt 55 (1940) 114/30; Die Spolien in der spätant. Architektur = SbMünchen 1975 nr. 6; Studien zur Architektur Kpels im 5. u. 6. Jh. nC. = Dt. Beitr. Altwiss. 4 (1956) 41/97. – F. W. DEICHMANN (Hrsg.), Corpus der K. der Kirche von San Marco zu Venedig = Forsch. zur Kunstgesch. u. christl. Arch. 12 (1981). – J. DENTZER-FEYDY, Introduction de l'acanthe dans la sculpture monumentale du Proche-Orient à l'époque gréco-romaine: Acanthe 99/112. – A. DÍAZ MARTOS, Capiteles corintios romanos de Hispania (Madrid 1985). – H. DODGE, Ancient marble studies. Recent research: JournRomArch 4 (1991). – CH. EWERT u.a. (Hrsg.), Coloqu. Intern. de capiteles corintios preromanicos e islámicos (ss. 6/12 d. C.) (Madrid 1990). – R. FARIOLI, I capitelli paleocristiani e paleobiz. di Salonicco: CorsRavenna 11 (1964) 133/77. – R. FARIOLI CAMPANATI, La scultura architettonica e di arredo liturgico a Ravenna alla fine della Tarda Antichità: A. Ca-

rile (Hrsg.), Storia di Ravenna 2, 1 (Venezia 1991) 249/67. – R. OLIVIERI FARIOLI, Capitelli biz. di Ravenna: Atti del I Congr. naz. di studi biz. (Ravenna 1966) 153/62; ‚Corpus' della scultura paleocristiana biz. ed altomedioevale di Ravenna 3 (Roma 1969). – N. FIRATLI, La sculpture byz. figurée au Musée archéologique d'Istanbul (Paris 1990). – M. L. FISCHER, Das korinth. K. im alten Israel in der hellenist. u. röm. Periode (1990). – K. S. FREYBERGER, Stadtröm. K. aus der Zeit von Domitian bis Alexander Severus (1990). – U.-W. GANS, Korinthisierende K. der röm. Kaiserzeit (1992). – D. B. GRAMMENOS / G. KNITHAKIS, Κατάλογος τῶν ἀρχιτεκτονικῶν μελῶν τοῦ Μουσείου Θεσσαλονίκης (Thessaloniki 1994). – N. HARRAZI, Chapiteaux de la grande Mosquée de Kairouan (Tunis 1982). – W.-D. HEILMEYER, Korinth. Normal-K. = RömMitt ErgH. 16 (1970). – J. J. HERRMANN, The schematic composite capital. A study of architectural decoration at Rome in the later Empire, Diss. New York (1973); The Ionic capital in late antique Rome (Roma 1988). – J. J. HERRMANN / J.-P. SODINI, Exportations de marbre thasien à l'époque paléochrétienne. Le cas des chapiteaux ioniques: BullCorrHell 101 (1977) 471/511. – G. DE JERPHANION, Le chapiteau théodosien: ders., La voix des monuments (Paris 1930) 96/119. – H. KAHLER, Die röm. K. des Rheingebietes (1939). – R. KAUTZSCH, K.studien. Beitr. zu einer Gesch. des spätant. K. im Osten vom 4. bis ins 7. Jh. = Studien zur spätant. Kunstgesch. 9 (1936). – W. KIRCHHOFF, Die Entwicklung des ionischen Voluten-K. im 6. u. 5. Jh. u. seine Entstehung (1988). – E. KITZINGER, The horse and lion tapestry at Dumbarton Oaks: DumbOPap 3 (1946) 1/72. – J. KRAMER, Die beiden spätant. K. in St. Gereon zu Köln: KölnJb 24 (1991) 297/349; Spätant. korinth. Säulen-K. in Rom = Spätant. - Frühes Christentum - Byz. B 3 (1997); Korinth. Pilaster-K. in Kleinasien u. Kpel (1994); Skulpturen mit Adlerfiguren an Bauten des 5. Jh. nC. in Kpel (1968); Stilmerkmale korinth. K. des ausgehenden 3. u. des 4. Jh. nC. in Kleinasien: Festschr. F. W. Deichmann (1986) 109/26. – H. LAUTER, Die Architektur des Hellenismus (1986). – H. LECLERCQ, Art. Chapiteau: DACL 3, 1, 439/95. – CH. MAVROPOULOU-TZIOUMI / D. PAPANIKOLA-BAKIRTZI, Κιονόκρανα τῆς συλλογῆς τῆς Ροτόντας Θεσσαλονίκης: Makedonika 19 (1979) 11/38; 20 (1980) 218/35. – G. MENDEL, Catalogue des sculptures grecques, romaines et byz. Musées Impériaux Ottomans 1/3 (Cple 1912/14). – E. v. MERCKLIN, Antike Figural-K. (1962). – I. NIKOLAJEVIĆ, La décoration architecturale de Caričin Grad: Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyz. = CollÉcFrançRome 77 (Rome 1984) 483/99. – I. NIKOLAJEVIĆ-STOJKOVIĆ, La décoration architecturale sculptée de l'époque bas-romaine en Macédoine, en Serbie et au Monténégro (serb. mit frz. Rés.) (Beograd 1957). – Y. ÖTUKEN, Forschungen im nordwestl. Kleinasien. Antike u. byz. Denkmäler in der Provinz Bursa (1996). – R. OLIVIERI FARIOLI s. R. FARIOLI. – J. ONIANS, Bearers of meaning. The classical orders in antiquity, the MA, and the Renaissance (Princeton 1988). – A. K. ORLANDOS, Ἡ ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης 2 (Ἀθῆναι 1954) 278/338. – M. PANAYOTIDI, Βυζ. κιονόκρανα μὲ ἀνάγλυφα ζῶα: DeltChrArchHet 4. Ser. 8 (1970/72) 82/129. – P. PENSABENE, La decorazione architettonica, l'impiego del marmo e l'importazione di manufatti orientali a Roma, in Italia e in Africa (II/VI sec. d. C.): A. Giardina (Hrsg.), Società romana e impero tardoantico 3 (Roma 1986) 285/303; Il reimpiego nell'età costantiniana a Roma: G. Bonamente / F. Fusco (Hrsg.), Costantino il Grande 2 (Macerata 1992) 749/68; Scavi di Ostia 7. I capitelli (Roma 1973) 235/8. – U. PESCHLOW / S. MÖLLERS (Hrsg.), Spätant. u. byz. Bauskulptur = ForschKunstgeschChristlArch 19 (1998). – J. POESCHKE (Hrsg.), Antike Spolien in der Architektur des MA u. der Renaissance (1996). – J. ROHMANN, Einige Bemerkungen zum Ursprung des feingezahnten Akanthus: IstMitt 45 (1995) 109/21. – D. SCHLUMBERGER, Les formes anciennes du chapiteau corinthien en Syrie, en Palestine et en Arabie: Syria 14 (1933) 283/317. – H.-G. SEVERIN, Kpler Bauskulptur u. die Provinz Ägypten: Peschlow / Möllers 93/104; Problemi di scultura tardoantica in Egitto: CorsRavenna 28 (1981) 315/36. – J.-P. SODINI, Remarques sur la sculpture architecturale d'Attique, de Béotie et du Péloponnèse à l'époque paléochrétienne: BullCorrHell 101 (1977) 423/50; La sculpture architecturale à l'époque paléochrétienne en Illyricum: Actes 10[e] Congr. Intern. Arch. Chrét. 1 (Thessaloniki 1984) 207/98; Sculpture architecturale ...: G. Dagron / D. Feissel (Hrsg.), Inscriptions de Cilicie = TravMém Monogr. 4 (Paris 1987) 231/42. – CH. STRUBE, Baudekoration im nordsyr. Kalksteinmassiv 1 = DamaszForsch 5 (1993); Die K. von Qasr ibn Wardan: JbAC 26 (1983) 59/106; Polyeuktoskirche u. H. Sophia = AbhMünchen 92 (1984). – H. TEZCAN, Topkapı Sarayı ve çevresinin Bizans devri arkeolojisi (İstanbul 1989). – D. THEODORESCU, Le chapiteau ionique grec (Genève 1980). – V. VEMI, Les chapiteaux ioniques à imposte de Grèce à l'époque paléochrétienne = BullCorrHell Suppl. 17 (Paris 1989). – J. B. WARD-PERKINS, Marble in Antiquity = BritSchRome Arch. Monogr. 6 (London 1992). – E. WEIGAND, Baalbek u. Rom. Die röm. Reichskunst in ihrer Entwickelung u. Differenzierung: JbInst 29 (1914) 43/69; Neue Untersuchungen über das Goldene Tor in Kpel: AthMitt 39 (1914) 1/61; Vorgesch. des korinth. K., Diss. Würzburg (1920). – B. WESENBERG, Die Entstehung der

griech. Säulen- u. Gebälkformen in der literarischen Überlieferung der Antike: E.-L. Schwandner (Hrsg.), Säule u. Gebälk = Diskussionen zur arch. Bauforschung 6 (1996) 1/10; K. u. Basen = BonnJbb Beih. 32 (1971). – B. Wesenberg / P. Pensabene Perez / C. Barsanti, Art. Capitello: EncArteAnt Suppl. 2, 1 (1994) 852/73. – J. Wilkinson, Column capitals in al Haram al Sharif (from 138 A. D. to 1118 A. D.) (Jerus. 1987). – Th. Zollt, K.plastik Kpels vom 4. bis 6. Jh. nC. = Asia-Minor-Studien 14 (1994).

Urs Peschlow.

Kapitol s. Capitolium: o. Bd. 2, 847/61.

Kappadokien s. Cappadocia: o. Bd. 2, 861/91; Kaisareia I: o. Bd. 19, 992/1026.

Kardiognosie.

A. Zum Begriff. K., die Herzenskenntnis, meint das Wissen um die innersten Geheimnisse des Menschen, seine religiöse u. sittliche Verfassung, seine eigentliche Bestimmung. Die Gebetsanrede καρδιογνώστης (Act. 1, 24; 15, 8), die im NT erstmals erscheint u. im nichtchristl. Bereich nicht nachgewiesen ist (Liddell / Scott, Lex.[9] s. v.; J. Behm, Art. καρδιογνώστης: ThWbNT 3 [1938] 616), fasst die Lehren des AT über Gott, der die Menschen bis auf den Grund durchschaut, pointiert zusammen. Die Abstraktbildung K. ist in der Antike u. Spätantike nicht belegt. Ältere Dogmatik-Handbücher behandeln die K. als einen Aspekt der Allwissenheit Gottes (J. Pohle / J. Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik 1[10] [1952] 290; J. Brinktrine, Die Lehre von Gott 1 [1953] 166f): Die völlige u. umfassende Kenntnis des *Herzens, auch des eigenen, ist grundsätzlich nur Gott möglich, nicht Engeln oder Geistwesen u. nicht den Menschen (Thomas v. Aquin, s. th. I q. 57 a. 4: Er unterscheidet zwischen der Erkenntnis affectu u. intellectu et voluntate; die Letztere komme nur Gott zu; vgl. auch de ver. q. 8a a. 13). Gott kann freilich das prophetische oder wunderhafte Charisma der K. auch Menschen verleihen. Die geistliche Herzenskenntnis zielt im Unterschied zur *Discretio auf den einzelnen Menschen. Terminologisch ist der Sachverhalt der K. schwierig abzugrenzen. ‚Herz' kann im Hebr., Griech. u. Lat. sehr verschiedene Bedeutungen annehmen; im christl. Sprachgebrauch sind καρδία u. ψυχή, cor, mens oder interior homo (*Innerer Mensch) zT. auswechselbar; ‚Herz' steht oft für die Gesamtheit der psychischen Fähigkeiten (W. Biesterfeld, Art. Herz: HistWbPhilos 3 [1974] 1104; Bauer, Herz 1103/5). Eine ähnlich umfassende Bedeutung hatte das ‚Herz' auch im alten Ägypten als Sitz der Vernunft, Mitte der Person, Ort der Begegnung mit Gott u. wichtigstes Organ für das postmortale Gericht (ebd. 1094/6): Das Herz wird gewogen; im Totenbuch (seit ca. 1500 vC. in Gebrauch) findet sich die Bitte des Verstorbenen, das Herz möge nicht gegen ihn aussagen. Freilich scheinen solche u. ä. Texte magische Funktion gehabt zu haben; erst spät, frühestens am Ende des Neuen Reiches u. in der hellenist.-röm. Zeit, scheinen sie

auch im Sinne einer subjektiven Gewissensprüfung verstanden worden zu sein (K. Koch, Geschichte der ägypt. Religion [1993] 321/6. 576/81; die Entwicklung verlief offensichtlich parallel zu der der israelit. Religion; zur wachsenden Bedeutung des Herzens für die persönliche Frömmigkeit ebd. 357/62). In der neuplatonischen Philosophie werden für diese umfassende Dimension vor allem ψυχή, διάνοια oder νοῦς verwendet (Bauer, Herz 1099/101). Fließend sind auch die Grenzen zur Mystik: Die K. zählt zu den mystischen Erfahrungsformen einer cognitio Dei experimentalis u. meint die gnadenhafte umfassende Erkenntnis des menschlichen Herzens, des Sinnes u. Zieles der Existenz (H. U. v. Balthasar, Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik: W. Beierwaltes u. a. [Hrsg.], Grundfragen der Mystik [Einsiedeln 1974] 44).

B. Nichtchristlich. Die Vorstellung einer Allwissenheit einzelner Götter ist in den alten Religionen weit verbreitet (Pettazzoni).

I. Antike Götterwelt u. Philosophie. a. Göttliche Allwissenheit. Dass ‚Götter', besonders Zeus bzw. Iuppiter, aber auch Helios u. Selene, Boreas, Argos oder (v. a. in der Tragödie) Dike um die Taten der Menschen wissen u. dass ihnen nichts verborgen bleiben kann, ist ein der griech. Dichtung vertrauter Gedanke (Il. 2, 485; 16, 385/8; Od. 4, 379. 468; 12, 189/91; 15, 523f; 20, 75; Hesiod. theog. 550f. 613; op. 238/41. 249/55. 267/9; Sophocl. Ant. 184; frg. 12 Radt; Eur. El. 771). Den Göttern wird alles offenbar (Epich. frg. 266 Kaibel; H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1036. 1056; Pettazzoni 145/8). Dass der oberste Gott allwissend sei, wird bei den meisten griech. Philosophen vorausgesetzt. Bereits Xenophanes geht von einem vollkommenen Wissen Gottes aus (VS 21 B 24; vgl. Theogn. Eleg. 375 West). Nach Alkmaion v. Kroton kennen die Götter das Unsichtbare, die Menschen könnten lediglich Schlüsse ziehen (VS 24 B 1; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[4] [1975] 127/38). Clem. Alex. strom. 5, 96, 4 zufolge hat schon Thales in Abhängigkeit von biblischem Gedankengut Gott als καρδιογνώστης angesehen. Auf die Frage nämlich, ob dem Göttlichen irgendeine Tat des Menschen verborgen bleibe, habe er geantwortet, dass dies noch nicht einmal bei einem Gedanken möglich sei (VS 11 A 1, 36). Kritias ordnet diese Vorstellung in eine erzieherische Konzeption ein: Konsequenz der Allwissenheit der Götter sei die Götterfurcht als Schreckmittel gegen die Schlechten (VS 88 B 25; A. Dihle, Art. Furcht [Gottes]: o. Bd. 8, 665). Im Kontext der antiken Götterkritik wird die Vorstellung, dass das Göttliche, die Gottheit, alles, auch das Verborgene weiß u. sieht, entfaltet bei Sokrates u. Platon (Xen. mem. 1, 1, 19. 4, 17/9; exped. 2, 5, 7; Plat. leg. 10, 901D. 905A) sowie bei den Kynikern (Diog. L. 6, 37). Die Stoiker mit ihrer Überzeugung einer göttlichen Vorsehung führen diese Gedanken weiter (Epict. diss. 1, 14). Gott bzw. göttliche Dämonen kennen u. lenken alles (Plut. Is. et Os. 1, 351C/E), sie durchschauen auch die Seele (Plut. ser. num. vind. 20, 562CD; so schon Xen. mem. 1, 1, 10. 4, 1; Dio Chrys. or. 39, 8; P. W. van der Horst, Hellenistic parallels to the Acts of the Apostles 1, 1/26: ZNW 74 [1983] 25). Der Neuplatoniker Porphyrios systematisierte diese Lehre alles ordnender u. überwachender Dämonen- u. Engelwesen (ad Marcell. 21). Im Gegensatz zu den Theorien der Stoiker u. Neuplatoniker wird die Vorstellung einer alles wissenden u. lenkenden Gottheit von den Epikureern abgelehnt oder verspottet (Lucian. Iupp. trag. 4; bis acc. 2; H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: o. Bd. 12, 122).

b. Herzenserkenntnis? Von zentraler Bedeutung ist der Gedanke der K., die Idee eines göttlichen (personalen) Gegenübers, das die tiefsten Geheimnisse u. die letzte Bestimmung des Menschen durchschaut, in der griech. Philosophie nicht. Dominant ist eher die Konzeption des *Deus internus, des Göttlichen in der Seele, das dem Menschen die Verwirklichung des göttlichen Planes, die Annäherung an Gott, die Vergöttlichung ermöglicht (zu den pantheistischen Implikationen u. ihrer christl. Rezeption H. Hommel, Kosmos u. Menschenherz: ders., Sebasmata 2 [1984] 231/57). Dieser Prozess ist freilich nicht ohne das Wissen u. die Kenntnis um die eigenen seelischen Abgründe möglich. Das γνῶθι σαυτόν wird so zum zentralen Postulat des Philosophen u. Gnostikers (zB. Heraclit.: VS 22 B 101: ‚Ich habe mich selbst erforscht'; H. Tränkle, Γνῶθι σαυτόν: WürzbJbbAltWiss NF 11 [1985] 19/31; P. Courcelle, Connais-toi toi même 1/2 [Paris 1974/75]). In den Schulen der Pythagoreer, Platoniker u. Stoiker geht es vor allem um die Arbeit an sich selbst, um die ständige Selbstprüfung, um die Vervollkommnung der

vernünftigen Seele, die das Göttliche repräsentiert (Chadwick aO. 1047. 1056). Auch die göttliche πρόνοια wird weniger als Fürsorge für den Einzelnen verstanden. Sie bezieht sich in erster Linie darauf, dass die Welt als Ganze vernünftig geordnet ist.

c. Die Gabe der Erkenntnis der Menschen. 1. Sokrates. Sokrates prüft seine Gesprächspartner im Verlauf der Unterredung (Plat. Lach. 187E/8C), eine Erkenntnis des Herzens im eigentlichen Sinn ist damit ebenso wenig wie bei den epikureischen u. stoischen Lehrern verbunden (É. des Places, Art. Diréction spirituelle: DictSpir 3 [1957] 1002/8).

2. Der ‚göttliche Mensch‘. Philostrat unterscheidet zwischen Seherkunst (μαντική) u. Weisheit (σοφία), die Gott weisen Männern verleihe (vit. Apoll. 4, 44), u. schreibt entsprechende Fähigkeiten nicht nur *Apollonius v. Tyana zu (ebd. 3, 12; 6, 13): Dieser besitzt die Gabe der Erkenntnis kraft göttlicher Offenbarung (ebd. 5, 7. 12; zT. wird auch sein asketischer Lebenswandel als Erklärung herangezogen: ebd. 8, 7. 9). Er entlarvt Besessene (ebd. 4, 10. 20), kennt die Fragen seines Gegenübers (ebd. 7, 22; vgl. 1, 19), durchschaut einen Spion (ebd. 7, 27) u. einen ‚Verständigen‘, der neu zum Kreis der Weisen hinzustößt (ebd. 6, 3; zum Ganzen L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. Das Bild des ‚göttlichen Menschen‘ in Spätantike u. Frühchristentum 1 [Wien 1935] 87/94; H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 249/51).

II. Altes Testament. Nach dem AT kann Gott die Herzen der Menschen erkennen u. durchschauen. ‚Leb / lebab‘ umfasst das Innerste der Menschen, ihr Denken, Fühlen, Planen, Handeln, die Mitte ihrer Person u. ihres Verhaltens zu Gott; es ist das Organ, mit dem der Mensch (als Frommer oder Verstockter) durch Reden u. Handeln Gott begegnet (H.-J. Fabry, Art. leb: ThWbAT 4 [1984] 413/51; Bauer, Herz 1096f). Diese Vorstellung findet sich in verschiedenen Zusammenhängen.

a. Gott durchschaut, prüft, kennt die Herzen. Sie gelten (oft in Verbindung mit den Nieren: Ps. 7, 10; 26, 2; Jer. 17, 10; 20, 12) als Ort der geheimsten seelischen Regungen; Herz u. Nieren sind unerforschbar für die Menschen, allein Gott kann sie durchschauen. Er richtet dementsprechend (1 Reg. 8, 39): Die Gerechten bitten um Gerechtigkeit (Ps. 26, 2) u. Rettung aus der Not (Ps. 17, 3; 44, 21f; Jer. 11, 20). Ausreden sind zwecklos, weil Gott um alle Geheimnisse der Menschen weiß (Prov. 24, 12; Ps. 44, 21f). Unrecht wird bestraft (Sap. 1, 6; Jer. 17, 9f; Amos 9, 2/4).

b. Gott, der Schöpfer, weiß alles. Vor allem in der Weisheitsliteratur wird diese Vorstellung entfaltet: Die Weisheit umfasst die Kenntnis der Natur (Sap. 7, 17/21), ihre kunstvolle Gestaltung (ebd. 7, 21; 8, 4. 6; 14, 2) u. das Wissen um das Zukünftige. Gott kennt das Herz des Menschen, den er geschaffen hat. Ihm, der allwissend u. allgegenwärtig ist, kann sich keiner entziehen (Ps. 139; Prov. 15, 11; Sir. 42, 18/20).

c. Gott kennt das Herz des Menschen, den er beruft. David soll von Samuel gesalbt werden ungeachtet seiner Erscheinung, denn Gott sieht nicht auf das Äußere, sondern auf das Herz (1 Sam. 16, 7).

d. Gott, der das Herz kennt, tröstet. Ps. 139 betet Salomo, Gott möge die Gebete der Menschen erhören u. allen nach ihrem Wandel vergelten, da er ihr Herz kenne. Gott kommt dem Suchenden entgegen (1 Chron. 28, 9).

III. Hellenistisches u. rabbinisches Judentum. a. Septuaginta. ‚Leb / lebab‘ wird in der LXX im Allgemeinen mit καρδία übersetzt, seltener mit διάνοια oder ψυχή. Es ist ‚Prinzip u. Organ des menschlichen Personlebens, innerer Konzentrationspunkt des Wesens u. Wirkens des Menschen als geistiger Persönlichkeit‘, Sitz des religiös-sittlichen Lebens (J. Behm, Art. καρδία: ThWbNT 3 [1938] 612f; 1 Reg. 12, 20. 24; Jer. 39, 40 LXX; Prov. 3, 5; 7, 3; Joel 2, 12).

b. Zwischentestamentliche Schriften u. Apokalyptik. Die Testamente der Patriarchen bewegen sich in den Bahnen des AT (Test. XII Juda 20, 3/5; Test. Abr. B 10): Gott als Schöpfer weiß alles u. richtet dementsprechend (4 Esr. 16, 54. 63; Qumran-Schriften: CD 2, 7f; 1 QH 9 [1], 7f). In der Apokalyptik gewinnt vor allem der Gedanke, dass beim Endgericht das Innerste offenbar wird, Gewicht (Apc. Bar. syr. 83, 2f; Hen. aeth. 9, 5). Besonderen Repräsentanten Gottes wird die Gabe der K. verliehen (ebd. 49, 1/4; 3 Hen. 11, 1/3; 48 C 4). Levi kann die Gedanken Aseneths lesen (Ios. et As. 28, 15. 17) u. Joseph alles Verborgene wahrnehmen (ebd. 6, 6). Von einem direkten Eingreifen Gottes ist dabei nicht die Rede.

c. Hellenistisches Judentum. Bei Philo begegnet καρδία meist als körperliches Organ oder metaphorisch für διάνοια oder βουλαί;

er bevorzugt wie Josephus ψυχή. Gott sieht alles (Philo opif. m. 69), nicht nur die Taten; er weiß um die innersten Gedanken (Joseph. ant. Iud. 6, 263; Ps. Sal. 14, 8; PsPhilo ant. bibl. 22, 7; 50, 4 [SC 229, 180. 330]) u. die Geheimnisse der Seele (Philo cherub. 16f), die dem Menschen selbst entzogen sind (ebd. 115); niemand kann sich vor ihm verbergen (quod det. pot. insid. 153. 155; leg. all. 3, 4/6). Demzufolge wird das Gewissen, der göttliche Logos im Menschen (quod deus s. imm. 135; fug. et inv. 117), zur richtenden Instanz (quod deus s. imm. 182; somn. 1, 215; fug. et inv. 131; J. Ménard, La gnose de Philon d' Aléx. [Paris 1987] 59/67).

d. Rabbinen. Die rabbin. Literatur führt die atl. Gedanken weiter (Bauer, Herz 1098f): Jahwe ist der, der die Herzen oder Gedanken kennt (bSanhedrin 37b), im Unterschied zu den Menschen, die nicht wissen können, was im Innern eines anderen ist (Mekilta R. Jišmael zu Ex. 16, 32 [2, 125 Lauterbach]; bPesaḥim 54b; Gen. Rabbah 65, 12 [dt.: Wünsche, BR 1, 2, 312]; Koh. Rabbah 11, 5 [dt.: ebd. 1, 1, 149]). Das Herz gilt, als Zentrum der Entscheidung für oder gegen den Willen Gottes, als Wurzel der Sünde (G. F. Moore, Judaism in the 1st centuries of the Christian era 1 [Cambridge 1927] 486/9; W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter[4] [1966] 402/5). Nach Tos. Pesaḥim 1, 27f identifiziert R. Gamaliel kraft des hl. Geistes einen Nichtjuden namens Mabgai, ohne ihn vorher gekannt zu haben.

C. Christlich. I. Neues Testament. Im NT werden die atl. Vorstellungen übernommen (Behm, καρδία aO. [o. Sp. 128] 614/6; Bauer, Herz 1103/5); das Herz ist Mittelpunkt des inneren Lebens, des religiösen u. sittlichen Handelns (1 Petr. 3, 4: ‚verborgener Mensch des Herzens‘; Herz als Ort der Umkehr: Rom. 2, 5; Act. 2, 37; 7, 51). Teilweise wird an Stellen, wo im AT ‚Herz‘ stünde, das Personalpronomen gebraucht (Mt. 9, 3; 16, 7; 21, 25; 2 Cor. 2, 1). Als Herzenskenner verkündigt wird nicht nur Gott Vater, sondern auch Jesus Christus kraft eigener Vollmacht. Die Erkenntnis der Dämonen u. unreinen Geister oder der Apostel (Act. 5, 3/9) zielt demgegenüber auf die Beziehung des Erkannten u. Durchschauten zu Gott.

a. Gott. Jesus u. Paulus verkünden den Gott, der die Herzen der Menschen kennt u. vor dem sich nichts verbergen lässt (1 Cor. 4, 5; 1 Thess. 2, 4); das Wort Gottes ist Richter über Gesinnungen u. Gedanken des Herzens (Rom. 2, 16; 2 Cor. 5, 10; Hebr. 4, 12f; Apc. 2, 23); Gott weiß alles, mehr als der Mensch selbst (1 Joh. 3, 19f; Rom. 8, 27; 1 Cor. 4, 5); er ist die Instanz im Menschen, der gegenüber dieser sein Reden u. Handeln verantwortet (1 Thess. 2, 4).

b. Jesus. Auch Jesus kann die Herzen der Menschen erkennen: Er durchschaut die Gedanken seiner Gegner (Mt. 12, 25 par.; Mc. 2, 8 par.; 12, 15 par.; Joh. 4, 16/20 u. ö.), die Machtgelüste der Menschen (Lc. 9, 47; 16, 15) u. ihr Wesen (Joh. 2, 24f). Die Berichte von Jesu Menschenkenntnis begegnen bei den Synoptikern vor allem im Kontext der Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern u. in der Paränese (Mc. 10, 21f; 12, 43f; Lc. 9, 47); Jesus weiß im Voraus, was die Menschen tun (Mc. 14, 30 par.; 13, 9 par.). Joh. 2, 23f schreibt ihm umfassende Menschenkenntnis zu; seine Fähigkeiten sind nicht nur erzählerische Zutaten, sondern zT. Konstitutiva von Wundern (ebd. 1, 42. 47f; 4, 16/8; 11, 11/4). Die Herzenserkenntnis ist wesentliches Element der messianisch-christologischen Argumentation (1 Cor. 4, 5).

c. Kardiognosie u. Berufung. Jesus beruft die, die er durchschaut (Joh. 1, 48; 21, 17). Gott wird als der ‚Herzenskenner‘ angegangen, der bei der Wahl des Matthias helfen soll u. der die Heiden beruft (Act. 1, 24; 15, 8). Dabei scheint es weniger darum zu gehen, sich der moralischen Integrität u. Glaubenstreue der Kandidaten zu versichern, als darum, dass Gott ihr ‚Lebensgeheimnis‘, ihre eigentliche Bestimmung offenbart (Bauer, καρδιογνώστης; ders., Herz 1105; H. Brunner, Das Herz als Sitz des Lebensgeheimnisses: ArchOrForsch 17 [1954/55] 140f unter Verweis auf Samson: Iudc. 16, 15. 17f; Dan. 2, 23/45). Wahrscheinlich gehen die beiden Gebete Act. 1, 24; 15, 8 auf liturgische Traditionen zurück (E. Preuschen, Die Apostelgeschichte = Hdb. z. NT 4, 1 [1912] 9; G. Schille, Die Apostelgeschichte des Lukas = Theolog. Handkomm. 5 [1983] 85). Paulus verantwortet sein Evangelium vor dem, der die Herzen prüft u. der ihn berufen hat (Rom. 1, 1; 1 Cor. 1, 1; Gal. 1, 15f [Gott erwählte ihn vom Mutterleib an]).

d. Kardiognosie als Charisma. Nach 1 Cor. 14, 23/5 können geistbegabte Propheten das Verborgene des Herzens offenbaren. Petrus durchschaut ähnlich wie *Elisa 2 Reg. 5, 19/27 die Lüge des Dieners Gehasi, die Tat,

die Hananias u. Sapphira ,in ihrem Herzen ersonnen' hatten (Act. 5, 4); sie versuchten den Geist des Herrn (ebd. 5, 9) bzw. belogen den Hl. Geist (ebd. 5, 3). Über die Herkunft seiner Fähigkeit wird nichts ausgesagt.

e. Unreine Geister u. Besessene. Sie erkennen Jesus als Sohn Gottes (Mc. 1, 23f par.; 1, 34 par.; 3, 11; 5, 7 par.). Jesus hat die Macht, ihnen zu verbieten, ihr Wissen zu offenbaren (Mc. 1, 34).

II. Patristik. a. Gott als Herzenskenner. 1. Gebet zum Herzenskenner. Die Rede vom καρδιογνώστης begegnet im Rahmen von Gebeten immer wieder (Hieron. comm. in Jon. 2, 2f [CCL 76, 395, 85]). Gott erfüllt die Bitten derer, die sich mit reinem Herzen an ihn wenden (vgl. das Dankgebet Theclas Act. Paul. et Thecl. 24 [AAA 1, 252]; Clem. Alex. quis div. salv. 41, 6f [GCS Clem. Alex. 3, 187]; strom. 6, 101, 5; Orig. exc. in Ps. 9, 38 [PG 17, 108A]; sel. in Ps. 10, 17 [PG 12, 1196D]; Eus. comm. in Ps. 55, 9f [PG 23, 497A]; Joh. Chrys. in Act. hom. 11 [PG 60, 93]). Das Gebet derer, die Unrecht tun, wird hingegen nicht erhört, weil Gott das Innerste sieht (Const. apost. 4, 6, 8 [SC 329, 180]). Im Weihegebet für den Bischof erscheint die Anrufung an Gott, der die Herzen kennt, dort, wo es um die Aufgaben des von Gott berufenen Bischofs als Hirte u. Priester geht (ebd. 8, 5, 6 [SC 336, 146]; Hippol. trad. apost. 3 [SC 11bis, 44] in gesteigerter Form: καρδιογνώστης πάντων). Die Einmütigkeit des Gebets der Apostel Act. 1, 24f ist für Origenes Hinweis auf ihre Bedeutung als ,lebendige Steine' der Kirche (in Jos. hom. 9, 2 [GCS Orig. 7, 347, 21/6]).

2. Herzenserkenntnis u. Allwissenheit Gottes. α. Allwissenheit. Gott als dem Allwissenden (A. Michel, Art. Science de Dieu: DThC 14, 2 [1941] 1598/620) u. Unkörperlichen, der alles durchdringt (1 Clem. 21, 9), kann nichts verborgen bleiben, auch nicht die geheimsten Gedanken des Herzens (PsClem. Rom. recogn. 1, 33, 1; 6, 11, 2 [GCS Clem. Rom. 2, 27, 3f. 194, 2]; Orig. or. 29, 17 [GCS Orig. 2, 392]; Chromat. in Mt. tract. 45, 1 [CCL 9A, 417]: Gott kennt die Herzen divinae naturae suae virtute; Joh. Cassian. conl. 1, 15, 1; 7, 13, 2 [CSEL 13, 2, 25. 193]). Dementsprechend erweisen auch Sohn u. Geist ihre Gottheit, indem sie die Herzen der Menschen erkennen (Hieron. in Jer. comm. 3, 74 [CCL 74, 165f]; zum Geist zB. Faust. Rei. spir. 2, 1 [CSEL 21, 132]). Im Unterschied zu den Menschen zieht Gott nicht aus den Regungen der Seele oder aus den Konsequenzen menschlichen Tuns Schlüsse (wie zB. Aug. ep. 57, 2 [CSEL 34, 2, 216] bei einem Briefpartner: vigilantiam cordis tui novi), sondern weiß alles schon im Voraus (Clem. Alex. strom. 6, 101, 5). Er allein kann das Herz der Menschen erkennen (Orig. in Prov. exp. 6, 62 [PG 17, 177D]; sel. in Ps. 32, 15 [PG 12, 1305C]; Evagr. Pont. pract. 47 [SC 171, 606]; Basil. hom. in Ps. 32, 13f [PG 29, 344]; Joh. Chrys. in Joh. hom. 24, 1 [PG 59, 143f]; Theodrt. interpr. in Ps. 23, 7/10 [PG 80, 1033AB]); nach herrschender Meinung sind weder Menschen noch Engel noch Dämonen von sich aus dazu in der Lage (Orig. sel. in Ps. 55, 7 [PG 12, 1469C]; PsAthan. quaest. Ant. 100 [PG 28, 660A]; Aug. in Joh. tract. 77, 4 [CCL 36, 522]). Augustinus vertritt allerdings an einigen Stellen die These, dass auch Engeln die Herzenskenntnis möglich sei (Gen. ad litt. 12, 17. 22 [CSEL 28, 1, 403f. 412/4]; coll. c. Maximin. 9 [PL 42, 727]; ep. 9 [CSEL 34, 1, 20/2]; retract. 2, 30, 2 [CCL 57, 114]).

β. Providentia. Bei der Erklärung der Wahl des Matthias wird verschiedentlich auf das Vorauswissen Gottes hingewiesen. Origenes spricht von seiner providentia (in Jos. hom. 23, 2 [GCS Orig. 7, 441]). Gott kennt die Tugend u. Ausdauer eines jeden, weil er in die Herzen sieht (corda intuetur: Orig. princ. 3, 2, 3 [SC 268, 162/4]; vgl. Lc. 16, 15) u. deshalb niemanden über sein Vermögen hinaus versucht werden lässt. Freiheit u. Vorsehung stellen dabei keinen Widerspruch dar (Orig. princ. 3, 1, 7f [40/52] u. ö.; P. Heimann, Erwähltes Schicksal [1988] 191/3).

3. Paränese - Gericht - Buße - Gewissen. α. Paränese. In Fortführung der frühjüd. Vorstellungen vom Herzen als Personmitte u. Sitz von Gut u. Böse begegnet die Lehre von Gott als dem ,Herzenskenner' in der Paränese allenthalben (zB. Chromat. in Mt. tract. 27, 1, 3; 44, 1 [CCL 9A, 325. 412] u. ö.; Ambr. Lc. exp. 1, 18; 5, 27 [CCL 14, 15. 145]; Aug. en. in Ps. 43, 21 [CCL 38, 490]). Gott ist der, der auf die innere Reinheit u. Schönheit achtet u. nicht auf das Äußere sieht (Clem. Alex. paed. 3, 12, 2; Orig. in Rom. comm. 2, 1 [98f Hammond Bammel]). Tertullian fordert freilich, dass das Innere auf das Äußere ausstrahle u. der Mensch sich auch vor den Menschen bewähre (cult. fem. 2, 13 [CCL 1, 369]). Gott will eine πνευματικὴ μαρτυρία, nicht

bloße Kirchenzugehörigkeit (Joh. Chrys. in Act. hom. 32, 1 [PG 60, 235f]). Gott lasse sich beim Gericht nicht täuschen (Const. apost. 4, 6, 8 [SC 392, 180]; Eus. comm. in Ps. 77, 20 [PG 23, 916D]; Greg. Nyss. paup. 1 [GregNyssOp 9, 99, 8/11]; Aug. ep. 147, 11 [CSEL 44, 284, 19f]).

β. Buße. Folgerichtig spielt die Erkenntnis des Herzens in der Bußlehre u. -unterweisung eine gewichtige Rolle. Herm. mand. 4, 3, 4f zufolge wusste Gott um die Schwachheit der Menschen u. gab ihnen deshalb nach der Taufe eine zweite Möglichkeit zur Buße (nach A. Loisy, Les actes des apôtres [Paris 1920] 8 ist der Titel καρδιογνώστης hier wie Act. 1, 24 von liturgischen Traditionen abhängig). Cyprian zitiert eine ganze Reihe von Schriftstellen, die zur Buße auffordern, da vor Gott nichts zu verbergen sei (laps. 27 [CCL 3, 236]). Auch wenn Gott alles sieht, ist es gut u. notwendig, sich ihm zu öffnen (Ambr. in Ps. 118 expos. 21, 24 [CSEL 62, 487]; expl. Ps. 61, 30 [CSEL 64, 395]). Origenes entwickelt in einer eigenen Theorie des Gewissens die Vorstellung, dass alle Sünden u. Fehler der Menschen in ihr Herz eingeschrieben seien u. erst beim Gericht allen vollständig offenbar würden (princ. 2, 10, 4 [SC 268, 382/4]; in Rom. comm. 2, 7 [138f Hammond Bammel]; or. 28, 5 [GCS Orig. 2, 378, 1/8] u. ö.; H. Crouzel, Le cœur selon Origène: BullLittEccl 85 [1974] 5/16. 99/110; Aug. serm. 306, 9, 8 [PL 38, 1404]).

γ. Gewissen. Das *Gewissen wird im täglichen Leben zur ersten richtenden Instanz. Die im Herzen oder Inneren des Menschen aufgeschriebenen oder festgehaltenen Verfehlungen u. Wunden ermöglichten Gott ein kontinuierliches Eingreifen; wie ein Arzt sorge er für langsame u. andauernde Reinigung u. Heilung (Orig. princ. 3, 1, 13 [SC 268, 76/80]). Wichtigstes Mittel ist dabei die fortschreitende, freilich erst beim Jüngsten Gericht vollkommene Selbsterkenntnis (H. Crouzel, Origène et la ‚connaissance mystique‘ [Toulouse 1961] 63/6), die permanente scrutatio cordis (Aug. serm. 216, 6 [PL 38, 1080]; en. in Ps. 79, 13 [CCL 39, 1117]; Leo M. serm. 84bis, 32/6 [CCL 138A, 530]). Augustinus siedelt das Gewissen im Herzen an u. entfaltet vor allem in den Confessiones breit den Konflikt zwischen dem möglicherweise irrenden menschlichen Herzen, das sich vor Gott zu verbergen sucht, u. dem sehenden Herzen, das genau um die Vergeblichkeit dieses Bemühens weiß (conf. 4, 7, 12: quo enim cor meum fugeret a corde meo?).

4. Abgrenzung von Häresie u. Heidentum. In der Auseinandersetzung mit häretischen Bewegungen u. Gruppen wird auf den ‚Herzenskenner‘ u. scrutator cordis verwiesen, der sich nicht vom bloßen Schein u. schönen Worten blenden lasse. Ignatius will durch den Hl. Geist auf die Spaltungen unter Gemeindemitgliedern aufmerksam geworden sein (ad Philad. 7, 1). Andere warnen, dass der καρδιογνώστης sehe, wer dem wahren Glauben treu bleibe, u. dementsprechend richte (Hebr. 4, 12; Iren. haer. 4, 26, 3 [SC 100, 720]; Tert. praescr. 3, 7f [CCL 1, 189]; PsVigil. Thaps. c. Marivad. 1, 40 [CCL 90, 51]; Filastr. haer. 131, 4 [CCL 9, 295]; Lucif. non conv. 14 [CCL 8, 190] u. ö). Anknüpfend an Act. 15, 8 erscheint der Titel καρδιογνώστης, wo es um die Abgrenzung von wahrem u. falschem Glauben geht; Const. apost. 6, 12, 4 (SC 329, 328) wird Act. 15 paraphrasiert. Ambrosius verweist im Streit um den Victoria-Altar (S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1290f) auf Gott, der die Geheimnisse des Herzens sehe u. sich nicht von diplomatischen Schachzügen beeindrucken lasse (ep. 72, 2 [CSEL 82, 3, 12]).

5. Berufung u. Amtseinsetzung. Anknüpfend an die Nachwahl des Matthias u. die Berufung des Paulus (s. o. Sp. 130) wird Gott als der genannt u. angerufen, der die Herzen derer kennt, die er beruft. Matthias wurde nicht von den Aposteln gewählt, sondern von Gott als Erwählter vorgestellt u. offenbart (Orig. in Jos. hom. 23, 2 [GCS Orig. 7, 442]; Joh. Chrys. in Act. hom. 3, 2f [PG 60, 36/8]). Basilius leitet daraus die Forderung ab, dass die Verkündiger des Evangeliums mit Hilfe von Gebeten Diakone u. Presbyter einsetzen sollten, die sich frei von Schuld in ihrem bisherigen Leben bewährt hätten (moral. 70 [PG 31, 817B]).

b. Christus als Herzenskenner. Als Gottesprädikat wird die K. auch Christus zugeschrieben, zB. PsVigil. Thaps. c. Marivad. 1, 40 (CCL 90, 50/2). In den Apostolischen Konstitutionen ist mehrfach von Christus als dem καρδιογνώστης die Rede (2, 24, 6; 3, 7, 8 [SC 320, 226; 329, 140]; vgl. Didasc. apost. 7. 15 [CSCO 402/Syr. 176, 89; ebd. 408/180, 149]). Christus weiß Antwort auf die entscheidenden Fragen der Jünger (PsJoh. Chrys. pseud. 8 [PG 59, 562]); er braucht keine Belehrung von außen, um die Men-

schen zu durchschauen (PsJoh. Chrys. meretr.: PG 61, 710); er sieht ihr Herz, was nur Gott möglich ist (PsClem. Rom. recogn. 6, 11, 2 [GCS Clem. Rom. 2, 194]; Aug. trin. 15, 10 [CCL 50A, 484f]). Wie Gott Vater wird er in der Paränese u. Schriftauslegung als der genannt u. angerufen, der die geheimsten Gedanken des Herzens u. die eigentlichen Intentionen der Menschen kennt (zB. Orig. in Joh. comm. 10, 46 [GCS Orig. 4, 224f]; in Mt. comm. 12, 6 [ebd. 10, 77]; Chromat. in Mt. tract. 41, 2 [CCL 9A, 390]).

c. Die Gabe der Herzenskenntnis. 1. Prophetie u. Herzenskenntnis. Menschen ist es nur mit Hilfe u. Gnade Gottes möglich, die Herzen ihrer Mitmenschen zu erkennen.

α. Prophetisches Charisma. Vielleicht sind 1 Cor. 13, 2; 14, 24 u. Eph. 5, 8/14 Hinweise auf prophetische Gaben bei Gemeindemitgliedern. Frühe Belege finden sich Ign. ad Philad. 7; Polyc. ad Smyrn. 2, 2; Iren. haer. 5, 6, 1 (SC 153, 74): Brüder, die das Verborgene der Menschen zu ihrem Vorteil ans Licht bringen u. in Visionen, wie etwa dem Traum des Montanus (Pass. Montan. 11, 4 [F. Dolbeau: RevÉtAug 29 (1983) 74]; vgl. PsClem. Rom. recogn. 3, 45, 5 [GCS Clem. Rom. 2, 127]). Der wahre Prophet, ob Mann oder Frau, musste als von Gott, dem scrutator cordis, Begnadeter zugleich ‚Herzenskenner' sein (Tert. an. 9, 3f; 15, 4 [CCL 2, 792f. 801f]; adv. Marc. 5, 15, 5 [CCL 1, 709f]; praescr. 3, 7 [1, 189]).

β. Montanismus. Apollonios (B. Windau, Art. Apollonius, Antimontanist: Döpp / Geerlings, Lex.[2] 44) schließt aus der Unfähigkeit des Montanus, den angeblichen Märtyrer Alexander zu durchschauen, dass Montanus kein rechter Prophet sei (Eus. h. e. 5, 18, 10).

2. Erkenntnis des eigenen Herzens als asketische Aufgabe. Symeon v. Mesopotamien nennt Christus den ‚Herzenskenner', dem die Betenden ihre Gedanken öffnen u. offenbaren (Macar. / Sym. serm. H 16, 6 [PTS 4, 162]). Gott, der überall u. unbegrenzt ist, ist auch im Herzen der Menschen u. weiß, wie es darin aussieht (serm. C 7, 7 [TU 72, 36]); das Böse wohnt im Herzen, wirkt darin u. gibt schlechte Gedanken ein; Gutes u. Böses wohnen nebeneinander (serm. B 14, 9; 33, 1, 2 [GCS Macar. / Sym. 1, 164f; 2, 27]; vgl. zB. Rufin. hist. mon. 1, 3, 8/10 [PTS 34, 257f]). Geistliches Ziel ist die Erkenntnis des eigenen Herzens bzw. der eigenen Seele im Gebet mit Hilfe der Gnade Gottes (Macar. / Sym. serm. C 10, 3; 18, 1 [56. 95]; H. Dörries, Die Theologie des Makarius / Symeon [1978] 160). Ähnlich formuliert Evagrius Ponticus (ep. 25 [582f Frankenberg; C. Guillaumont, Fragments inédits d'Evagre Pontique: J. Dummer (Hrsg.), Texte u. Textkritik = TU 133 (1987) 220, 51f]): ‚Wenn du den Zustand deines Herzens, sei es ernsthaft oder leichtsinnig, erkennen willst, beobachte dich im Augenblick des Gebetes'. Apophth. patr. N 57 (F. Nau: RevOrChr 12 [1907] 180) wird der Fall eines Bruders überliefert, der nicht den Kampf im eigenen Herzen sah.

3. Die Herzenskenntnis asketischer Lehrer. Die Gabe der Erkenntnis des eigenen Herzens ist Voraussetzung, um als geistlicher Lehrer die Herzen der Schüler u. Suchenden erforschen zu können. Pachomius u. sein Nachfolger Theodor galten als die Ersten, die diese Fähigkeit erlangt hatten (P. Brown, Die letzten Heiden [1978] 130f). Die Gabe der K. u. der Weissagung sind dabei nicht immer klar gegeneinander abzugrenzen (Pallad. hist. Laus. 17, 3f [70/2 Bartelink]: Voraussage bzgl. des Dieners Johannes). Die großen Asketen u. Mönchsväter erlangten eine solche Reinheit des Herzens, dass sie mehr u. Größeres als die Dämonen sehen, in die Zukunft blicken u. ihre Mitmenschen durchschauen konnten, weil Gott ihnen alles offenbarte (Athan. vit. Anton. 34 [SC 400, 229]).

α. Die griech. Mönchsväter. Zahlreiche Beispiele aus dem östl. Mönchtum werden im Rahmen von Wundererzählungen überliefert. Dabei ist nur in wenigen Fällen ausdrücklich von der Erkenntnis des Herzens die Rede. Pachomius legt vor Mönchen u. Bischöfen in Latopolis Rechenschaft über die Gabe des διορατικόν ab (Vit. Pachom. G[1] 1, 112 [73 Halkin]; vgl. 48 [31]); Ammonius schildert, wie sein Nachfolger Theodor die Gedanken der Menschen erkannte (Ammon. Aeg. ep. 21 [110 Halkin]). Paulus Simplex konnte die Seelen der Brüder sehen wie andere Gesichter (Apophth. patr. Paul. Simpl.: PG 65, 381CD); Makarius der Ägypter sah die Dämonen, die die Brüder bedrängten (ebd. Macar. 3 [261/4]). Kyrill v. Skythopolis schreibt Arsenius u. Euthymius das Charisma zu, die Seelenbewegungen der Brüder wahrzunehmen (vit. Euthym. 21f. 29 [TU 49, 2, 34f. 45f Schwartz]). Helenus u. Eulogius durchschauen die Gedanken, die die Brüder im Herzen tragen, u. greifen heilend bzw. strafend ein (Rufin. hist. mon. 11, 9, 15. 14, 3

[PTS 34, 329. 335]; vgl. Pallad. hist. Laus. 18, 19 [88/90 Bartelink]: der krebskranke Priester; weitere Beispiele: I. Hausherr, Art. Direction spirituelle en Orient: DictSpir 3 [1957] 1008/60).

β. Tugenden u. Aufgaben des Abtes. Nach Bened. reg. 2, 31f; 3, 5/11 (CSEL 75, 27. 30f) u. ö. soll der Abt charismatischer Seelsorger sein, der die Brüder individuell anleitet. Vorbilder dafür sind die wunderhaften Lebensbeschreibungen der großen Mönchsväter (zB. zur Bemessung der Bußzeit ebd. 44, 6/8 [111]; Apophth. patr. Poem. 12 [PG 65, 325AB]). In den Viten westlicher Provenienz werden die vorbildhaften Züge der K. zT. stärker betont (Hilar. Arel. vit. Honorat. 17f [SC 235, 112/26]). Greg. M. dial. 2, 20 (SC 260, 196/8) schlagen dagegen die wunderhaften Elemente wieder kräftiger durch: Benedikt erkennt die heimlichen Gedanken der Brüder u. achtet auf ihre Herzen.

J. B. Bauer, Art. Herz: o. Bd. 14, 1093/131; Καρδιογνώστης, ein unbeachteter Aspekt (Apg 1, 24; 15, 8): BiblZs 32 (1988) 114/7. – K. Berger, Historische Psychologie des NT (1991). – C. Dentan, Art. Heart: Interpreter's Dict. of the Bible 2 (1962) 549f. – G. Dumpelmann, Art. K.: LThK² 5 (1960) 1349f. – E. Koskenniemi, Apollonios v. Tyana in der ntl. Exegese. = WissUntersNT 2, 61 (1994). – H.-J. Kuhn, Christologie u. Wunder. Untersuchungen zu Joh. 1, 35/51 = Biblische Untersuchungen 18 (1988). – R. Pettazzoni, The all-knowing god. Researches into early religion and culture (London 1956). – G. Petzke, Die Traditionen über Apollonius v. Tyana u. das NT = Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 1 (Leiden 1970). – A. Sand, Art. καρδία: ExegWbNT 2 (1981) 615/9. – T. Sorg, Art. Herz: TheolBegrLexNT 2, 1 (1969) 680/3. – G. Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie = ForschRelLitATNT 130 (1983).

Elisabeth Grünbeck.

Karfunkel (ἄνθραξ).

Der K. (aus lat. carbunculus, ‚kleine Kohle', nach griech. ἄνθραξ, ‚Kohle') ist ein nach seinem dem Leuchten glühender Kohlen ähnlichen Glanz (Theophr. lap. 18) benannter roter *Edelstein. Gemäß dem antiken Klassifikationsprinzip der Minerale nach *Farben bleibt ‚K.' bis ca. Mitte des 13. Jh. die übergreifende Bezeichnung für den roten Granat, den roten Spinell, den Almandin u. den heutigen Rubin. Die besondere Bedeutung des ‚K.steins' in der abendländ. Tradition (Ziolkowski), die sich auf das von den christl. Exegeten als endogenes Leuchten interpretierte starke innere Glänzen einer K.-Varietät gründet (s. u. Sp. 139f. 142) u. das MA hindurch bis in die Romantik fortwirkte, ist wesentlich an den Namen gebunden, nicht an die damit bezeichneten Steine. Die Geschichte des K. beginnt daher erst im Hellenismus (Ziolkowski 298), obwohl roter Granat bereits bei Ägyptern u. Nubiern als Schmuckstein diente (Ranke 7) u. Granate schon in Babylon (Meissner 10) u. bronzezeitliche Granatstein-Halsbänder in böhmischen Gräbern (Ball 53) gefunden wurden.

A. Heidnisch. I. Lithologie. In der Bedeutung K. wird ἄνθραξ zum ersten Mal von Aristoteles als der am wenigsten brennbare Edelstein erwähnt (meteor. 4, 9, 387b); diese Eigenschaft lässt auf den Rubin schließen (Düring 53). Nach Theophrastos v. Eresos (gest. 288/286 vC.) zählt der K. zu den kleinen u. seltenen Edelsteinen. Er ist unbrennbar, wird häufig zum Siegelstein weiterverarbeitet, ist von roter Schattierung, produziert, gegen die Sonne gehalten, die Farbe einer glühenden Kohle u. ist äußerst wertvoll. Schon ein kleines Stück kostet vierzig Goldstatere. Er wird aus Karthago u. Marseille exportiert (lap. 8. 18). Da geschnittene Rubine aus hellenistischer Zeit nicht mit Sicherheit nachgewiesen sind, dürfte es sich hier eher um den roten Granat handeln (Caley / Richards 90). Daneben nennt Theophr. lap. 19 eine weitere, eckige Art des K., mit hexagonalen Facetten auf der Oberfläche. Sie kommt aus der Gegend von Milet, ist gleichfalls unbrennbar u. dem ἀδάμας ähnlich. Hier handelt es sich wohl um den Spinell (Caley / Richards 91; anders Mieleitner 435: Eisenkiesel; der Vergleich mit dem ἀδάμας [hier weniger der *Diamant als die Plin. n. h. 37, 4, 15 (55/61) mit adamas bezeichnete, als Schmirgel bekannte Mischung aus Spinell, Korund u. Magnet] bezieht sich auf den Härtegrad; Caley / Richards 91). Wohl irrtümlich rechnete man zum K. auch das ἀνθράκιον

(Theophr. lap. 33), verleitet durch Plinius, der den Stein offenbar als carbunculus-Varietät auffasst (n. h. 37, 7, 25 [97]; Caley / Richards 131). Dieser in Orchomenos in Arkadien gefundene Stein, aus dem Spiegel gemacht werden, wirkt noch dunkler als eine andere, aus Chios stammende Art (Theophr. lap. 33). Er ist vielleicht dunkler Marmor (Eichholz 111) oder Obsidian (Caley / Richards 131); beim Stein aus Chios handelt es sich eventuell gleichfalls um dunklen Marmor (Eichholz 111). Dagegen ist die Identität der beiden Theophr. lap. 33 genannten weißroten Steine aus Troizen u. Korinth ungeklärt. Vermutlich sind sie gar keine ἀνθράκια, sondern bunte Marmore (Eichholz 111) oder bestimmte Arten von mehrfarbigem Quarz wie farbiger Jaspis (Caley / Richards 132) bzw. *Achat (Mieleitner 438). Seit dem fragmentarisch überlieferten Lithognomon des Xenokrates v. Eph. (M. Ullmann, Art. Xenokrates nr. 7: PW Suppl. 14 [1974] 974/7) steht der K. unter den roten Steinen an erster Stelle (Plin. n. h. 37, 7, 25 [92]). In Plinius' Einteilung (ebd. [92/6]) ergeben sich insgesamt zwölf Unterarten des K., die, ausgenommen die ἀνθράκιον-Varietäten, jeweils in männlicher (blendender) u. weiblicher (matter) Ausführung auftreten u. nach ihrer geographischen Herkunft benannt sind (Identifizierung der Steine: Ball 152f): 1) Indicus (= Almandin), 2) Garamanticus, auch (nach *Karthago) Carchedonius genannt (= Granat; Libyen), 3) Aethiopicus (= Granat), 4) Alabandicus (= Almandin; nach dem Bearbeitungsort Alabanda in *Karien benannt). Am höchsten geschätzt sind 5) die nach ihrem dem violetten Glanz des *Amethyst ähnelnden Leuchten benannten Amethystizontae (= Almandin), an zweiter Stelle 6) die Syrtitae (= Granat; ebd.) mit federartig-seidigem Glanz (Plin. aO. [93]). Indische K. sind mitunter so groß, dass sie ausgehöhlt einen Sextarius (ca. $^1/_2$ Liter) fassen können (ebd. [95]). Die carchedonischen K. sind dunkler, leuchten jedoch im Licht des Feuers oder der Sonne oder bei schräger Ansicht stärker als die anderen. Im Schatten des Hauses wirken sie purpurn, unter freiem Himmel feuerrot. Sie funkeln gegen die Sonnenstrahlen u. bringen das Siegelwachs zum Schmelzen, selbst im Schatten (ebd.). Im Innern des männlichen carchedonischen K. brennt ein Stern (ebd. [96], zentraler Ansatzpunkt für die christl. Allegorese; Ziolkowski 300; s. u. Sp. 142). Die Unterscheidung der Arten ist schwierig. Mattere Steine glänzen nach einem vierzehntägigen Essigbad vierzehn Monate (Plin. aO. 26 [98]). Glasimitationen (dazu J. Engemann: o. Bd. 11, 271/3) erkennt man an ihrer Weichheit u. Zerbrechlichkeit beim Schleifen, an ihrem geringen Gewicht u. zuweilen an ihren silberglänzenden Luftbläscheneinschlüssen (Plin. aO. 26 [98]). Die in Thesprotien ausgegrabene carbunculus-Art Anthracitis (= Granat; Ball 155) ist feuerfarben mit weißer Aderzeichnung. Ihr Glanz erlischt bei Berührung, strahlt hingegen im Kontakt mit Wasser auf (Plin. aO. 27 [99], von der christl. Allegorese gleichfalls aufgegriffen; s. u. Sp. 144).

II. Verwendung. Als Schmuckstein wurde der K. für Ringe verwendet (Hesych. lex. s. v. ἀνθράκιον [1, 178, 53 Latte]). Gravierte Gemmen aus Rubin waren, anders als geschnittene Granate, in der Antike selten (Middleton 133). Aus Granat wurden ferner Halsbänder, Armbänder, Ohrringe usw. hergestellt, wobei die Rückseite mit Gold- oder Silberfolie unterlegt wurde. Die Oberfläche eines geschnittenen Granats ist in der Regel konvex, in einigen Fällen ist die Rückseite konkav, um Glanz u. Transparenz zu erhöhen (ebd. 138f). Bei Almandinen wurde die Einlage-Verzierung (sog. Cloisonné-Technik) angewandt (Arrhenius 175). Bereits in klassischer Zeit diente der ἄνθραξ als Verzierung an den Füßen von Klinen (Schol. Aristoph. equ. 532a). – Unter dem Einfluss der *Hermetik u. Gnostik sowie der arab. Steinkunde wurden dem K. ab dem 2. Jh. magische Wirkungen u. in byzantinischer Zeit medizinisch-therapeutische Eigenschaften zugeschrieben: Wird der ἄνθραξ von Kindheit an als *Amulett getragen, schützt er (wie die K.-Varietät ‚Chalkedonios') vor *Ertrinken bei Schiffbruch (sog. Nautisches Lapidarium 1 [187 Halleux / Schamp; vgl. ebd. 333]). Wenn Athene mit einem Reiher in der Rechten u. einem Helm in der Linken auf einem K. eingraviert ist, kann dieser Feinde abwehren, seinen Träger beliebt u. erfolgreich machen u. ihn vor dem Ertrinken bei Schiffbruch schützen (Socr. / Dionys. lap. 29 [167 H./Sch.]). In den nordischen Ländern hat der Almandinschmuck von der 2. H. des 6. Jh. bis ca. ins 8. Jh. eine magische Bedeutung im Zusammenhang mit der Göttin Freya (Arrhenius 181).

B. Jüdisch. I. Bibel. Der K. wird nach der LXX im vom Paradiesfluss Phison umflosse-

nen Goldland Evilat gefunden (Gen. 2, 12 LXX par. Vet. Lat.; dagegen TM, Aquila u. Vulg.: *Bdellion). Unter den mit den (nicht angeführten) Namen der zwölf Stämme Israels gravierten Edelsteinen auf dem *Enkolpion des Hohenpriesters wird für die zweite Reihe vor Saphir u. Jaspis der nōfeḵ genannt (Ex. 28, 18; vgl. die Tabellen: ‚Die zwölf Edelsteine im Brustschmuck des jüd. Hohenpriesters': o. Bd. 4, 517f u. R. Bergmeier, ‚Jerusalem, du hochgebaute Stadt': ZNW 75 [1984] 102f; H. Quiring, Die Edelsteine im Amtsschild des jüd. Hohenpriesters: Sudhoff's Archiv 38 [1954] 192/213 bzw. [fast identisch] ders., Die 12 Steine im Amtsschild des jüd. Hohenpriesters u. die Edelsteine des Königs v. Tyrus: Acta Albertina Ratisbonensia 21 [1953/55] 109/21). Ob es sich bei diesem Stein um den K. handelt, ist unsicher (Ziolkowski 298; W. Bacher, Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Exode, XXVIII, 17-29: RevÉtJuiv 29 [1894] 85: ursprünglich ῥόδιον, später häufig mit Smaragd übersetzt, hingegen Targ. Neofiti 1 Ex. 28, 18 [SC 256, 223] mit Karchedon[ion] [vgl. Sp. 139 u. 142]). Ausschlaggebend für die griech.-lat. Exegese war, dass die LXX u. Josephus (ant. Iud. 3, 168; b. Iud. 5, 234) den Namen mit ἄνθραξ wiedergeben (Quiring aO. 199 bzw. 113: Granat, nicht Rubin). In der LXX gehört der ἄνθραξ auch zu den Schmucksteinen des mit dem König v. Tyros gleichgesetzten *Urmenschen (Hes. 28, 13 LXX). Nach Jes. 54, 11 LXX gründet Gott das künftige *Jerusalem u. a. auf K. Beim Festmahl des Artaxerxes wird neben Gold- u. Silberkelchen ein Becher aus K. (ἀνθράκινον κυλίκιον) im Wert von 30000 Talenten erwähnt (Esth. 1, 7 LXX). Sir. 35, 7 LXX vergleicht den Gesang bei einem Symposion mit der σφραγὶς ἄνθρακος an einem Schmuck von Gold.

II. Exegese. Für Josephus (ant. Iud. 3, 186; b. Iud. 5, 234) u. nach ihm Philon (vit. Moys. 2, 124/6; spec. leg. 1, 87; in Ex. quaest. 2, 112) weisen die zwölf Steine auf dem ‚Logeion' des Hohenpriesters auf die zwölf Sternzeichen des Zodiakus oder die viermal drei Monate der wechselnden Jahreszeiten hin (Meier 84). Jeder Stein verewigt zugleich einen der Phylarchen der Stämme Israels u. seine Tugenden (Philo in Ex. quaest. 2, 114). Der K., auf dem der Name des *Juda eingraviert ist, entspricht diesem in seiner Farbe, denn der Patriarch war, griechischer Deutung seines Namens entsprechend (M. Petit: o. Bd. 19, 39), durchglüht vom Dank gegen Gott (Philo leg. all. 1, 80/4; *Gratus animus). Nach PsPhilo lib. ant. bibl. 26, 10 (SC 229, 208) ähnelt der für Juda stehende übernatürliche cristallus unter den (nur hier erwähnten) zwölf Steinen in der Bundeslade des Tempels dem carbunculus im Brustschild des Hohenpriesters. Ex. R. 38, 8 verbindet Juda mit dem ‚Karchedonion' (Reader 443; vgl. o. Sp. 139: Carchedonius). – Art. Precious stones and jewelry: EncJud 13 (Jerus. 1972) 1007/13.

C. Christlich. Unter den zwölf Grundsteinen des himmlischen Jerusalem mit den Namen der zwölf Apostel wird Apc. 21, 19f der K. nicht aufgeführt; für ihn steht vielleicht der farbverwandte ‚Chalkedon' (Andr. Caes. in Apc. 21, 19f [PG 106, 436]; neuzeitlich u. a. Bergmeier aO. 97). – Von der jüd.-alexandrin. Allegorie beeinflusst ist die Interpretation des Clemens v. Alex., der die zwölf Edelsteine des Hohenpriesters nicht nur als den Tierkreis mit den vier Jahreszeiten, sondern auch als das Gesetz u. die Propheten bzw. die Apostel deutet (strom. 5, 38, 5; Meier 85: J. Daniélou, Les douze apôtres et le zodiaque: VigChr 13 [1959] 21). Bei Orig. c. Cels. 8, 20 steht der K. (ἄνθραξ) aus Jes. 54, 11 LXX für eine Gruppe der Gerechten im Neuen Tempel aus lebendigen Steinen (vgl. o. Sp. 141). Später wird er dem Apostel Andreas zugeordnet (Areth. Caes. [9./10. Jh.] in Apc. 21, 19f [PG 106, 773]). – Auf die hellenist. Lithologie, bes. auf die endogene Leuchtkraft des K. (s. o. Sp. 139f), u. die biblischen Angaben greift die nachfolgende heilsgeschichtlich-christologische Deutungstradition des K. zurück (Meier 250/2), beginnend mit der Schrift Περὶ λίθων des *Epiphanios v. Salamis (zu Werk u. Überlieferung W. Schneemelcher: o. Bd. 5, 918f; im Gegensatz zur lat. u. kopt. Fassung [CSEL 35, 2, 749f: carbunculus; 246/51 Blake / de Vis: ἄνθραξ] behandelt die georg. Übersetzung den K. unter der Überschrift Hyazinth: ebd. 110f. 128/33): Der K. ist feuerrot u. wird im Gebiet der Karthager im african. Libyen gefunden, vorzüglich bei Nacht, denn er sendet Strahlen aus wie eine Fackel oder brennende Kohle; dabei leuchtet er in Intervallen auf u. erlischt wieder, woran man ihn überhaupt erkennen kann. Vom Menschen getragen, ist er nicht zu verbergen, da sein Glanz die Kleider durchleuchtet. Gemahlen genossen, verleiht

er die Gabe rechten Redens u. Urteilens. Im Brustbehang des Hohenpriesters trägt der rotglühende Stein den Namen des Stammes Juda, weil aus diesem Christus aufscheint, wie von Jes. 54, 11 LXX vorherverkündet. Der K., blutfarben u. leuchtend wie glühende Kohle, verweist zum einen auf die Erlösung der Heidenvölker durch Christi Blut u. zum anderen auf das Jüngste Gericht beim zweiten Kommen Christi in Herrlichkeit. Über Jes. 6, 6 LXX (ἄνθραξ, ,Kohle') eucharistisch gedeutet, kündigt der K. von Rettung u. Reinheit der Würdigen sowie von Zorn u. Strafe der Unwürdigen. Im Paradiesfluss Phison wird er gefunden (vgl. o. Sp. 140: Gen. 2, 12 LXX; zit. auch Cypr. Gall. hept. Gen. 57/9 [CSEL 23, 3]; Ambr. parad. 3, 15 [ebd. 32, 1, 274, 3/4]; Hieron. ep. 125, 3 [ebd. 56, 121f]), weil dessen Name στόμα πυρός besage (vgl. P. de Lagarde, Onomastica sacra² [1887] 204, 45f) sowie das Feuer Christi überall die Sünden verbrannt u. seine Heiligen gereinigt hat. Dass man den Stein auch in Libyen beim östl. Aithiopien (= Nubien) findet, verweist darauf, dass das Licht Christi einige der dortigen Schwarzen erleuchtet u. von Dunkelheit befreit hat. Dass man ihn nachts finde, wird durch Mt. 4, 16 erklärt. – Nach einer auf Basileios v. Kaisareia zurückgeführten georg. Überlieferung versperrt ein riesiger K. den Sterblichen den Eingang zum Paradies (Z. Avalichvili, Géographie et légende dans un écrit apocryphe de s. Basile: RevOrChr 26 [1927/28] 280. 286). – Hieronymus korrigiert als Bibelübersetzer den K. von Gen. 2, 12 LXX par. Vet. Lat. nach dem hebr. Text in *Bdellion; Jes. 6, 6 (LXX: ἄνθραξ) ersetzt er das carbo der Vet. Lat. durch calculus, das die angestrebte Verbindung mit dem K. erleichtert (ep. 18B, 3/5 [CSEL 54, 99f]; in Jes. comm. 3, 5, 6f; 15, 54, 11/4 [CCL 73, 89; 73A, 612]). Für den K. greift er auf das Epiphanios-Lapidar zurück. Das Leuchten des Steins aus eigener Kraft verweist auf den sermo doctrinae, der die Schatten des Irrtums vertreibt u. das *Herz der Gläubigen erleuchtet (Hieron. in Jes. comm. 15, 54, 11/4 [CCL 73A, 612]; ep. 18B, 5 [100]: in carbunculo lucens doctrina et manifesta monstratur; Meier $128f_{446}$). Als Schmuckstein begehren ihn vornehme Frauen (ep. 125, 3 [CSEL 56, 122]). Nach Ambrosius steht das Leuchten des K. für das Flämmchen unserer Seele (parad. 3, 15 [CSEL 32, 1, 274]) u. wegen seines guten Geruchs (singuläre Angabe) für den durch seine Werke heiligen *Henoch (ebd. 3, 23 [279]; Meier 115). Augustinus führt den K. als Beispiel für den Nutzen von Realienwissen zum Verständnis der Bibelsprache an: Zu wissen, dass der Stein im Dunkeln leuchtet, erkläre viele Bibelstellen, an denen er propter similitudinem genannt sei (doctr. christ. 2, 16, 24 [CCL 32, 50]). Da er auch bei Nacht strahlt, symbolisiert er Gen. 2, 12 Vet. Lat. die Wahrheit, die von keiner Falschheit besiegt wird (Aug. Gen. c. Manich. 2, 10, 14 [PL 34, 204]; Beda in Gen. 2 [PL 91, 207]; Meier 216f). Nach Prokopios v. Gaza künden die beiden Steine aus Gen. 2, 12 LXX das Priester- u. das Königtum an, u. zwar der feurig leuchtende K. das Königtum des Stammes Juda (vgl. o. Sp. 141f), aus dem Christus hervorgeht (comm. in Gen. 2, 11f [PG 87, 1, 168BC]). Für Arethas v. Kaisareia gleicht der K. dem Apostel Andreas, der durch sein eigenes Leuchten den Messias findet (in Apc. 21, 19f [PG 106, 773]). Das Anastasios v. Sinai zugeschriebene Hexaemeron mit allegorischer Deutung des K. als das Wort Gottes (8 [PG 89, 976f]) stammt schwerlich noch aus der Spätantike (J. D. Baggarly: OrChristPer 54 [1988] 253/5). – Das Lapidar des *Isidor v. Sevilla enthält im Wesentlichen eine verkürzte Fassung von Plinius' Beschreibungen des K. mit Konzentration auf seine besonderen Eigenschaften (Leuchten im Finstern, Erlöschen im Kontakt mit Feuer, Entflammen bei Berührung mit Wasser: orig. 16, 14, 1f; vgl. o. Sp. 139f).

B. Arrhenius, Art. Almandin u. Almandinverzierung: ReallexGermAlt² 1 (1973) 174/81. – S. H. Ball, A Roman book on precious stones (New York 1950). – E. R. Caley / J. F. C. Richards, Theophrastus on stones. Introduction, Greek text, English translation and commentary = Graduate School Monographs. Contribution in Physical Science 1 (Columbus 1956). – I. Düring, Aristotle's chemical treatise. Meteorologica book 4 with introduction and commentary (Göteborg 1944). – D. E. Eichholz, Theophrastus. De lapidibus. Edited with introduction, translation and commentary (Oxford 1965). – R. Halleux / J. Schamp, Les lapidaires grecs (Paris 1985) 333f. – Ch. Meier, Gemma spiritalis. Methode u. Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jh. 1 = MünstMASchr 34, 1 (1977). – B. Meissner, Art. Edelstein D (Vorderasien): ReallexVorgesch 3 (1924) 10. – F. de Mély / E. Levesque, Art. Escarboucle: DictB 2, 2 (1912) 1917f. – J. H. Middleton, The engraved gems of classical

times (Cambridge 1891). – K. MIELEITNER, Geschichte der Mineralogie im Alterthum u. im MA: Fortschritte der Mineralogie, Kristallographie u. Petrographie 7 (1922) 427/80. – W. OLBRICH, Art. K.stein: Bächtold-St. 4 (1931/32) 1004/6. – H. RANKE, Art. Edelstein B (Ägypten): ReallexVorgesch 3 (1924) 7. – W. W. READER, The twelve jewels of Revelation 21:19-20: JournBiblLit 100 (1981) 433/57. – TH. ZIOLKOWSKI, Der K.stein: Euphorion 4. F. 55 (1961) 297/326.

Katherina Glau.

Karien.

A. Nichtchristlich. I. Name u. Bevölkerung. Der Name K. leitet sich von dem ἔθνος der hier siedelnden Karer (Κᾶρες) her (Herodt. 1, 171, 3: ἔθνος λογιμώτατον; PsScylax 99 [GeogrGr 1, 72]; so ist auch καρική bei Strab. 1, 4, 7 zu lesen). Schon Herodt. 1, 142, 3 u. 1, 175 nennt das Gebiet ἡ Καρίη, ebenso Aristoph. equ. 173. Erst später wird K. als χώρα verstanden, die sich auf dem südwestanatolischen Vorgebirge vom Meer bis zum gebirgigen Binnenland erstreckte (Paus. 1, 1, 3; 2, 29, 7). *Herodot, selbst Karer aus Halikarnassos, vertrat die Ansicht, die Karer stammten von den Inseln; als Untertanen des Königs Minos seien sie von Dorern u. Ioniern vertrieben worden. Sie selbst betrachteten sich hingegen als Ureinwohner des Festlandes (Herodt. 1, 171, 2/5). Nach Thuc. 1, 4, 8; 2, 9. 4 waren die Karer Seeräuber u. wurden durch König Minos von ihren angestammten Inseln vertrieben (L. Bürchner, Art. K.: PW 10, 2 [1919] 1943/7). Möglicherweise enthalten diese widersprüchlichen Quellen dennoch Wahres: Beide Traditionen (Inseln - Festland, in hellenist. u. röm.-byz. Zeit Küste - Landesinneres, bilden die beiden Pole der karischen Kultur) stimmen überein in der Vorstellung von einem ägäisch-einheimischen Ursprung, einem Zusammenspiel von griechischer u. östl. einheimischer Kultur. Zeus Karios (H. Schwabl, Art. Zeus: PW 10A [1972] 319f) wurde auch von den mit den Karern verwandten (Herodt. 1, 171, 6) Mysern u. Lydern anerkannt. Das karische ἔθνος scheint also aus einem allmählichen Verschmelzen des kretischen u. des mysisch-lydischen Elements entstanden zu sein. Eng verbunden mit den Karern waren auch die Leleger (unterschieden Il. 10, 428f; beide Traditionen Strab. 13, 1, 58): Letztere siedelten weiter westl. u. waren vielleicht die ursprünglichen Karer oder deren schließlich assimilierte Vorgänger. Das Wort ‚karisch' diente später zur Bezeichnung einer Person, der es an Würde u. Geltung mangelt (Eur. Cycl. 650; Polyb. 10, 32, 11). Die Zweiteilung der Bevölkerung in Bewohner von Küste u. Binnenland führte zu einer stufenweisen Hellenisierung, an den Küsten um das 8. Jh., in den großen Zentren Ende 5. / Anfang 4. Jh. vC. u. in den Dörfern im Landesinneren in makedonischer Zeit.

II. Sprache. Die karische Sprache enthielt viele griech. Wörter (Philipp. Theang.: FGrHist 741 F 1; Il. 2, 867 werden die Karer als βαρβ‹α›ρόφωνοι bezeichnet [umfangreich erörtert bei Strab. 14, 2, 28]). Obgleich die Sprache bis heute nicht ganz entschlüsselt ist (O. Carruba, Zum Stand der Entzifferung des Karischen: Kadmos 37 [1998] 47/56 [Lit.]), neigt man dazu, sie der hethitisch-luvischen Sprachfamilie zuzuordnen (G. Neumann, Beobachtungen an karischen Ortsnamen: Eothen, Festschr. G. Pugliese Carratelli [Firenze 1988] 183/91), u. stellt auch eine Verwandtschaft mit der venetischen Form fest (I.-J. Adiego, Contribuciones al desciframiento del Cario: Kadmos 34 [1995] 18/34).

III. Geographie. K. umfasste ein Gebiet im Südwesten der heutigen Türkei, das im Westen vom Mittelmeer u. im Norden, seit der Antike u. für die gesamte byz. Zeit, durch



Abb. 1. Orientierungskarte von K. mit den im Text genannten Orten (Zeichnung S. Haase, Köln).

den Mäander (Büyük Menderes) begrenzt wird. Im Südsüdosten bildet in der spätant. u. byz. Zeit der Indus (Dalaman) die Grenze (L. Robert, Études anatoliennes [Paris 1937] 503/12; K. Hattersley-Smith / V. Ruggieri, A Byz. city near Osmaniye [Dalaman] in Turkey: OrChristPer 56 [1990] 135/64). Vorher reichte K. bis zum Golf v. Telmessos, wo nach Quint. Smyrn. 8, 82/4 zwischen Daidala u. Telmessos Lykien begann. Im Norden u. Süden verlor K. die in der Antike zugehörigen Städte Tralleis u. Kaunos an die Nachbarprovinzen (W. Arkwright, The frontier of Lycia and Caria: JournHellStud 15 [1895] 93/9; W. R. Paton / J. L. Myres, Carian sites and inscriptions: ebd. 16 [1896] 188/236; L. Robert: Hellenica [Paris 1940/60] 8, 6/20). Die Küste nimmt einen mehrere hundert Kilometer langen gezackten Verlauf u. besitzt zahlreiche Vorgebirge, Buchten u. Landeplätze. Die Vorgebirge v. Loryma, Bozburun u. Knidos sind eigentlich weit ins Meer ragende Bergketten, deren Küsten in antiker wie byz. Zeit besiedelt waren. Die Verkehrswege in Richtung Kpel führten hier vorbei, was einerseits für den Reichtum der Gegend ausschlaggebend war, andererseits auch für ihre spätere Instabilität. Das Gebiet um Tabai, Herakleia

Salbake, Apollonia Salbake, Sebastoupolis u. Kedrama bildete die Grenze im Nordosten; hier bestand durch den Einfluß der benachbarten Phryger u. Pisider ein kulturelles Geflecht sui generis. Die ἱεραὶ κῶμαι, durch epigraphische u. numismatische Zeugnisse belegte Kultur- u. Wohneinrichtungen, machten diese bergige Gegend an den Hängen des Salbakos (Baba Dağ) zum Vorposten des kontinentalen Anatolien. – Mäander u. Dalaman verlaufen, durch zahlreiche Zuflüsse gespeist, im Schutz der Bergketten (Grion, Gölgeli Dağları), bewässern die Täler u. lassen im Mündungsgebiet fruchtbare Schwemmlandebenen entstehen (Ebenen v. Aydin u. Ortaca-Dalaman). Veränderungen des Meeresspiegels u. der Seen v. Bafa u. Köyceğiz sind nachgewiesen (P. Roos, Topographical and other notes on S-E Caria: OpuscAthen 9 [1969] 59/93). – K. erstreckt sich über den anatolisch-ägäischen Bruch u. ist durch *Erdbeben gefährdet (zB. belegt für Ephesos u. Aphrodisias 612/16 nC.; s. u. Sp. 157). Die naturräumlichen Voraussetzungen führten zu einer differenzierten landwirtschaftlichen Nutzung: mediterrane Olivenhaine, Obstplantagen des Mäander, Kornfelder der Ebene v. Alabanda sowie Schafzucht u. Baumwollanbau im bergigen Landesinneren. Der westl. Teil K.s hat Meeresklima, das Binnenland das Klima der Hochebene, die sich gegen Osten öffnet (D. Magie, Roman rule in Asia Minor 1 [Princeton 1950] 50/2; Robert, Carie 52/3. 378/9; A. Philippson, Das byz. Reich als geographische Erscheinung [Leiden 1939] 138f. 145f).

IV. Politische Verhältnisse. Nach Strab. 14, 2, 28 lebten die Karer verstreut in Griechenland u. dem Mittelmeergebiet u. verdingten sich als Söldner (A. Laumonier, Les cultes indigènes en Carie [Paris 1958] 19/25; zu Ägypten: Herodt. 2, 152. 154. 163; Ditt. Syll.^{3} nr. 1). Die Hellenisierung K.s wurde sicher durch die Satrapen der Achämenidenzeit gefördert, begann aber wohl bereits noch früher, zZt. des ,karischen MA' (vgl. die griech. Namen der Artemisia, Herrscherin v. Halikarnassos [Herodt. 7, 99; 8, 68. 101/4], u. des Geographen Skylax v. Karyanda [Strab. 14, 2, 20]; F. Gisinger: PW 3A, 1 [1927] 619/46; A. Mastrocinque, La Caria e la Ionia Meridionale in epoca ellenistica (323-188 a.C.) [Roma 1979] 209 [Lit.]). Die Geschichte des antiken K. erreichte ihren Höhepunkt mit der Dynastie der Hekatomniden: Hekatomnos aus Mylasa (391/377-76) u. seine Kinder Mausolos, Idrieus (in Iasos ist der sonst unbekannte Zeus Idrieus belegt: InschrKleinas 28, 1 [1985] nr. 52), Artemisia, Ada u. Pixodaros. Die Familie dieser Satrapen förderte, obwohl sie selbst keine Griechen waren, die griech. Kultur u. ließ Bauwerke, insbesondere Tempel errichten, deren technische u. dekorative Ausführung beispielhaft wurde sowie zentrale Funktionen für umliegende Dörfer übernahmen. In Amyzon, Labraunda, dem Heiligtum von Sinuri u. Halikarnassos bildeten die Kultzentren den wirtschaftlichen u. sozialen Mittelpunkt der Gemeinden. Antiochos III u. später Attalos III traten im 2. Jh. vC. ihre karischen Herrschaftsbereiche an Rom ab. Diese wurden Teil der Provinz *Asia (Ch. Habicht, New evidence on the province of Asia: JournRomStud 65 [1975] 64/91), so dass sich Geschichte u. Interessen K.s mit denen der benachbarten Regionen verknüpften. Epigraphische Zeugnisse belegen vor der diokletianischen Reichsreform eine Provinz Phrygia-Caria, die nicht zu Asia proconsularis gehörte u. von einem Statthalter verwaltet wurde. Diese Einteilung bestand jedoch nur 253/55 (D. H. French / Ch. M. Roueché, Governors of Phrygia and Caria: ZsPapEpigr 49 [1982] 159f; M. Christol / Th. Drew-Bear, Travaux et recherches en Turquie 1982 [Leuven 1983] 23/43; Φρυγοκαρεία: W. H. Buckler / W. M. Calder, Monuments and documents from Phrygia and Caria = MonAsMinAnt 6 [Manchester 1939] 36 mit Theodrt. h. e. 4, 8, 1. 11) bis zur Einrichtung der neuen Provinz K. mit der Hauptstadt Aphrodisias (301/05), deren erster Statthalter Aurelius Marcellus war (CIL 3, 449 = Dessau nr. 635; ProsLatRomEmp 1, 552 s. v. nr. 9). Die wohl durch veränderte logistische Anforderungen bedingte Neuorganisation wirkte sich günstig auf die kleinen Gemeinden aus. Obwohl Stratonikeia häufiger als Metropole bezeugt ist u. in der karischen Geschichte von größerer Bedeutung war (Robert, Études aO. 516/66), wurde Aphrodisias zum Verwaltungs- u. einzigen Zentrum der neuen Provinz Phrygia-Caria, wobei sicher die zentrale geographische Lage der Stadt im Grenzgebiet beider Territorien eine Rolle gespielt hat. Der Titel Metropolis wird Aphrodisias in einem zwischen 170 u. 180 nC. datierten Text beigelegt (ders., Deux inscriptions d'Iasos: RevÉtGr 70 [1957] 370_4), tritt in den Inschriften aber

erst im 4. Jh. auf. In der Folge wurde Aphrodisias Sitz des Metropoliten der Bischöfe v. K. (Ch. Roueché, Rome, Asia and Aphrodisias in the 3rd cent.: JournRomStud 71 [1981] 103/20; s. u. Sp. 156). Die Wiederentdeckung des diokletianischen Maximalpreisedikts v. 301 in Aphrodisias (nach den Fundorten der Fragmente im Westteil der Porticus des Tiberius könnte die Inschrift an der südl. liegenden Basilika angebracht gewesen sein; Reynolds 265/318 [Lit.]) scheint zu bestätigen, dass die Stadt das Zentrum der neuen Provinz geworden war. Die Regierungsgeschäfte wurden zunächst von einem praeses wahrgenommen, 536?/38 von einem comes et consularis Cariae (ProsLatRomEmp 3B, 948 s. v. Nonnus nr. 1; I. Ševčenko, A late antique epigram and the so-called elder magistrate from Aphrodisias: A. Grabar [Hrsg.], Synthronon [Paris 1968] 29/41).

V. Heidnische Religionen. Archäologie, Epigraphik u. Numismatik belegen eine breite Palette von einheimischen, mit dem röm. Kult vermischten Göttern u. Kulten. Der Ursprung des Hekate-Kultes wird in Karien vermutet (A. Kehl, Art. Hekate: o. Bd. 14, 312f). Zeus (ca. 50 Belege als National-, Bundes- u. Stammesgottheit, als Gott eines δῆμος, einer κώμη oder einer συγγένεια), *Apollon u. *Artemis (je 40 Belege) sind alte einheimische Götter u. gehen sicher mindestens ins 7. Jh. vC. zurück. Hinzu kommen gemeinrömische Gottheiten (Laumonier aO. 713/27). Die Vielfalt der heidn. Kulte entspricht einerseits den übrigen Provinzen Kleinasiens, andererseits wird als karische Eigenheit deutlich, welche Rolle ältere religiöse Gründungen gegenüber nicht ausgesprochen städtischen Gemeinwesen spielten. Die συνεργία (= kleinste eigenständige Einheit politischen Lebens im ländlichen K.) von Pelekos u. später von Pormunon sammelte sich um das dem Sinuri gewidmete Kultzentrum bei Mylasa (o. Bd. 2, 1108f; s. u. Sp. 161), die von Kassoseis um das Zeus-Heiligtum in Kassones (auf dem Gebiet Mylasas: W. Blümel, Die Inschr. v. Mylasa = InschrKleinas 32, 2 [1987]). Als nationale karische Heiligtümer sind ebenfalls das Artemision v. Amyzon (J. u. L. Robert, Fouilles d'Amyzon en Carie 1 [Paris 1983]) u. die Tempel des Zeus Panamoros bei Stratonikeia (Th. Drew-Bear / Th. Schwertfeger, Zur Topographie u. Epigraphik von Panamara in K.: ZsPapEpigr 36 [1979] 195/205; M. C. Şahin, Die Inschr. v. Stratonikaia = InschrKleinas 21 [1981]) u. des Zeus Stratios (Labraundos) in Labraunda anzusehen. Bedeutendere Heiligtümer an der Mittelmeerküste sind die der Artemis Hyakynthotrophos (Artemis Kindyas) in Bargylia u. des Apollon Triopios in Knidos, dem religiösen Mittelpunkt der dorischen Hexapolis (G. Pugliese Carratelli: ParPass 42 [1987] 110/23). Das Apollon-Orakel in Didyma setzte aus, als die Perser iJ. 494 vC. Milet zerstörten. 334/333 wurde der Tempel wiederaufgebaut u. blieb in Benutzung, bis er in eine Kirche umgewandelt wurde (W. Günther, Das Orakel v. Didyma in hellenist. Zeit [1971] 19/21; zur via sacra K. B. Gödecken, Beobachtungen u. Funde an der hl. Straße zwischen Milet u. Didyma, 1984: ZsPapEpigr 66 [1986] 217/53).

VI. Jüdische Gemeinden. 1 Macc. 15, 23 belegt die Existenz jüdischer Gemeinden seit dem 2. Jh. vC. in Myndos, Halikarnassos u. Knidos. Inschriftliche Belege existieren in Hyllarima, Iasos, Myndos u. Aphrodisias (Schürer, History 3, 1, 24/6). Joseph. ant. Iud. 14, 244. 256 überliefert Bestimmungen (wohl aus dem 1. Jh. vC.), die den Juden v. Milet u. Halikarnassos freie Religionsausübung gestatteten (Schürer, History 3, 1, 24f). Ein Gebäude des 4./5. Jh. (?) in Priene konnte aufgrund seiner Ausstattung eindeutig als Synagoge identifiziert werden, während ein vergleichbarer Befund in Milet keine sicheren Hinweise auf eine solche Nutzung bietet (A. T. Kraabel, The diaspora synagogue: ANRW 2, 19, 1 [1979] 488/91). In Myndos ist eine Synagoge für das 6. Jh. durch eine Inschrift belegt, die eine Frau als Archisynagogos nennt (CIJud 756; A. Ovadiah, Ancient synagogues: Proceed. 10th Int. Congr. Class. Arch. 2 [Ankara 1978] 863). Der Zeugniswert einer hebr. Inschrift aus Strobilos ist durch ihre mangelnde Datierbarkeit (zwischen 356 u. 1356) stark eingeschränkt (C. Foss, Strobilos and related sites: AnatolStud 38 [1988] 166f). – *Gottesfürchtige (θεοσεβεῖς), heidn. Sympathisanten des jüd. Glaubens, sind in einer kurzen Inschrift im Theater v. Milet genannt, die Sitze für Juden u. θεοσεβεῖς reservierte (CIJud 748; H. Hommel: IstMitt 25 [1975] 167/95; zur jüd. Gemeinde in Milet Joseph ant. Iud. 14, 244). In Aphrodisias gab es im 3. Jh. nC. eine große u. aktive jüd. Gemeinde, deren Mitglieder fest in Gesellschaft u. Verwaltung der Stadt eingebunden waren (G. Stemberger: o. Bd. 19, 188). Eine hier ge-

fundene 86 Zeilen lange griech. Inschrift nennt 125 Personennamen (SupplEpigrGr 36 [1986] 970; J. Reynolds / R. Tannenbaum, Jews and God-fearers at Aphrodisias [Cambridge 1987] 27. 79 halten sie für die Stifterliste einer Art Armenküche, M. H. Williams: Historia 41 [1992] 306 denkt eher an einen Begräbnisverein), sie gehörten drei verschiedenen Gruppen an: 68 Juden, 3 Proselyten u. 54 θεοσεβεῖς. Somit ist auch für Aphrodisias eine starke Präsenz von Gottesfürchtigen belegt (zur umstrittenen Interpretation des Terminus: J. Murphy-O'Connor: RevBibl 99 [1992] 418/24; B. Wander, Gottesfürchtige u. Sympathisanten [1998] 121/7).

VII. Kunst u. Kultur. a. Priene. Auf seinem Stadtgebiet lag mit dem Panionion das kultische Zentrum des seit dem 7. Jh. bestehenden ionischen Städtebundes (J. Keil, Art. Panionion: PW 18, 3 [1949] 605f). Das durch Ausgrabungen bekannte antike Priene ist eine Neugründung des 4. Jh. vC. am Fuß eines hochliegenden befestigten Plateaus (N. Demand, The relocation of Priene reconsidered: Phoenix 40 [1986] 35/44; Stadtanlage u. Bauten sind nicht abschließend vorgelegt: M. Schede, Die Ruinen von Priene² [1964]; F. Rumscheid, Art. Priene: NPauly 10 [2001] 310/4 [Lit.]). Der Athenatempel nordwestl. der Agora wurde unter Beteiligung des Architekten Pytheos, der in Zusammenhang mit der Errichtung des Mausoleions v. Halikarnassos berühmt war (s. u. Sp. 154; W. Koenigs, Pytheos, eine mythische Figur in der antiken Baugeschichte: Bauplanung u. Bautheorie der Antike, Kolloquium Berlin 1983 [1984] 89/94), gebaut. Durch die Erwähnung bei Vitruv. 7 praef. 11/4 erlangte der Bau von Priene Bedeutung für die Architekturtheorie.

b. Milet. Die Stadt am südl. Ufer des antiken Meerbusens der heutigen Mäanderebene lag in der Antike als Hafenstadt auf einer Halbinsel u. hatte ihre größte Blüte im 7./6. Jh. vC. Die Milesier errichteten den Apollontempel in Didyma (s. o. Sp. 152). Thales, Anaximenes u. Anaximander, die Grundlegendes für Naturwissenschaften u. Philosophie leisteten (o. Bd. 8, 156f), stammen aus dem Milet des 6. Jh. vC. Ein Wiederaufbau der Stadt nach der Perserzerstörung im 5. Jh. vC. auf dem schon vorhandenen rechtwinkligen Straßenraster wurde durch Hippodamos v. Milet zum Vorbild des Städtebaus erhoben (Hippodamisches System). Lange Zeit freie Stadt am Rand von *Asia, erlebte Milet eine erneute Blüte im 1. Jh. nC.

c. Halikarnassos. Berühmt war der Ort für das Mausoleion, bedeutendstes Zeugnis des Hellenismus der Hekatomniden (J. Łanowski, Art. Weltwunder: PW Suppl. 10 [1965] 1020/30; W. Hoepfner, Zum Maussolleion v. Halikarnassos: ArchAnz 1996, 95/114). Die Architektur steht in der Tradition kleinasiatischer Grabbauten u. weist Verbindungen zur Baukunst des griech. Festlands u. der Insel Rhodos auf (P. Pedersen, Some general trends in architectural layout of 4th cent. Caria: T. Linders / P. Hellström [Hrsg.], Architecture and society in Hecatomnid Caria [Uppsala 1989] 17).

d. Knidos. Eine Blütezeit erlebte es im 4. Jh. vC.: Statuen v. Bryaxis, Leochares u. Skopas schmückten die Tempel (I. C. Love, A brief summary of excavations at Knidos: Proceed. 10th Int. Congr. aO. [o. Sp. 152] 1111/33); viele der knidischen Heiligtümer wurden zum Baugrund für die auf Terrassen errichteten Kirchen [F. Özgümüş, Knidos'daki Bizans Eserleri: Sanat tarihi araştırmaları dergisi 11 (1992) 2/17; V. Ruggieri, Rilievi di architettura bizantina nel golfo di Simi: OrChristPer 55 (1989) 76]). Praxiteles arbeitete im Auftrag der Knider (C. M. Havelock, The Aphrodite of Knidos and her successors [Ann Arbor 1995]). Der Historiker Dionysios (Strab. 14, 2, 16) u. der Dichter Herakleitos (ebd.; Diog. L. 9, 17) wurden in Knidos geboren, ebenso Sostratos, Architekt des *Leuchtturms v. Alexandria (IG 11, 4, 1038; Strab. 17, 1, 6), Ktesias, Arzt am Hof des Artaxerxes (ebd. 14, 2, 15), u. Agatharchides, peripatetischer Philosoph u. Historiker (ebd.; F. Winkelmann, Art. Historiographie: o. Bd. 15, 730). Hier entstanden die Sternwarte des Eudoxos (Strab. aO.; L. Simeoni, Eudosso di Cnido e la misura del tempo nell'astronomia greca: G. Casertano, Il concetto di tempo [Napoli 1997] 151/8) u. eine medizinische Schule, die mit der hippokratischen von Kos konkurrierte (gegen die Differenzierung beider Schulen: V. Di Benedetto, Cos e Cnido: Hippocratica = ColloquInternCentrNatRechScient 583 [Paris 1980]). Die berühmte Lampenindustrie von Knidos produzierte vom Ende des 4. Jh. vC. bis zum 3./4. Jh. nC. mit einer Blüteperiode in flavischer Zeit (G. Happel, Knidische Figurenlampen: M. Herfort-Koch / U. Mandel / U. Schädler,

Hellenist. u. kaiserzeitl. Keramik des östl. Mittelmeergebietes [1996]).

e. Aphrodisias. Architektur u. Skulptur erreichten bis zum Ende der Antike eine hohe Qualität (L. Robert: BullCorrHell 102 [1978] 513f). Die Nähe der Marmorbrüche förderte das Wachstum u. die Expansion der ‚Aphrodisieis', der für ihre Lebendigkeit u. Vielseitigkeit bekannten Bildhauerschule. Als bedeutendste Werke dieser Schule gelten die eindringlichen Porträts des 4. u. 5. Jh. nC. Von der 2. H. des 1. Jh. vC. (Fries des Zoilos; R. R. R. Smith, The monument of C. Julius Zoilos [Mainz 1993]) bis zum Beginn des 5. Jh. nC. (Statue des vicarius Flavius Palmatus; die ‚chlamydati') schufen die Bildhauer Werke, die über die Grenzen K.s hinaus in ganz Kleinasien Verbreitung fanden u. auch nach Rom gelangten (M. Floriani Squarciapino, La scuola di Aphrodisias, dopo 40 anni: R. R. R. Smith / K. T. Erim [Hrsg.], Aphrodisias papers 2 [Ann Arbor 1991] 123/6). Hohe Qualität erreichte auch die Mosaikkunst. Aphrodisias war ein Zentrum für die Herstellung von Fußböden in opus tessellatum u. opus sectile (S. Campbell, The mosaics of Aphrodisias in Caria [Toronto 1991]).

B. Christlich. I. Territoriale Neugliederung. Mit dem Durchbruch des Christentums fand eine juristische Neugliederung des gesamten karischen Territoriums statt. Die Zahl der Städte u. ihrer Territorien hatte sich seit der Zeit der Tributlisten des Attischen Seebundes allmählich verändert. Die Kaiser des 5. Jh. gründeten Städte, zB. Markianoupolis u. Anastasioupolis (Lage unbekannt: Hierocl. Gramm. synecd. 689, 6f Honigmann), die vermutlich von Markianos bzw. Anastasios gegründet wurden. Andere Städte sind bisher nicht identifiziert (etwa Göl an der Bucht v. Syme: Ruggieri, Rilievi aO. 96/100. 345/9; Alakişla an der Bucht von Kos: ders. / F. Giordano, Una città bizantina sul sito cario di Alakışla: ebd. 62 [1996] 53/88). – In Cod. Iust. 1, 3, 35 wurde festgelegt, dass jede Stadt einen Bischofssitz erhalten solle. Die kirchenrechtlichen Veränderungen des 4. Jh. sind an den Unterschriften der Bischöfe der Konzilien v. Nikaia iJ. 325 (Eusebios v. Antiochia, Ammonios v. Aphrodisias, Eugenios v. Apollonia, Litodoros v. Kibyra u. Eusebios v. Milet) u. Kpel iJ. 381 (Eudokios v. Aphrodisias u. Leontios v. Kibyra) zu erkennen (V. Ruggieri, The 4th cent. Greek episcopal lists in the Mardin Syriac. 7: OrChristPer 59 [1993] 340f. 349f; H. Kaufhold, Griech.-syr. Väterlisten der frühen griech. Synoden: OrChrist 77 [1993] 65. 78). Systematische Listen der Städte u. Bischofssitze finden sich bei Hierokles (E. Honigmann, Le synekdèmos d'Hiéroklès [Bruxelles 1939] 32f) u. in der Kpler Notitia episcopatuum 1 (J. Darrouzès, Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae [Paris 1981] 210). Die Listen weisen allerdings Unterschiede auf: 28 Städte bei Hierokles einschließlich der Choria Patrimonia u. der Koktemalikai, 29 in der Notitia I (V. Ruggieri, A historical addendum to the episcopal lists of Caria: RevÉtByz 54 [1996] 221/34). In beiden wird Aphrodisias als Metropolis bezeichnet, doch Milet, der erste Eintrag auf der Liste des Hierokles, wird in Notit. 1, 53 (aO. 205) als Sitz eines autokephalen Erzbischofs aufgeführt. Die Rangliste der Bistümer darf jedoch nicht dazu verleiten anzunehmen, die städtischen Sitze seien unveränderlich oder unverrückbar gewesen: Manche Änderungen u. Wechsel verzeichnen die Listen erst mit Verzögerung (J. Darrouzès: RevÉtByz 44 [1986] 19; zur monophysitischen Hierarchie s. u. Sp. 162f).

II. Geschichte Kariens. Seit Ende des 5. Jh. zeigten die Kaiser ein stärkeres Interesse an der karischen Küste: Anastasios sorgte für Verbesserung der Straßen im Gebiet v. Halikarnassos (W. Blümel, Inschriften aus K.: EpigrAnatol 25 [1995] 39f; V. Ruggieri / F. Giordano / A. Zäh, La penisola di Alicarnasso in età bizantina 1: OrChristPer 63 [1997] 119/29; V. Ruggieri / F. Giordano, La penisola di Alicarnasso in età bizantina 2, 1: ebd. 64 [1998] 39/46). In Milet ließ zur gleichen Zeit Vitianus consularis Cariae einen Deich ausbessern (SupplEpigrGr 31 [1981] 979) u. iJ. 538 der comes et consularis Cariae Nonnus (s. o. Sp. 151) das Tor der Festung reparieren. Im 5./6. Jh. gab es an der Küste eine Reihe von Siedlungen u. Handelsplätzen (zB. in Gerbekilise an der Bucht von Syme: W. Blümel, Die Inschriften der Rhodischen Peraia = InschrKleinas 38 [1991] nr. 341f; Ruggieri, Rilievi aO. [o. Sp. 154] 365/72), der Schiffsverkehr war also zu einer Quelle von Reichtum u. Wohlstand der Gegend geworden. Unter *Iustinianus wurde K. ein weiteres Mal neuorganisiert. Vor Nov. Iust. 41 vJ. 536 waren K., die Ägäischen Inseln u. Zypern unter einem quaestor exercitus mit

Moesien u. Skythien vereint, die ursprünglich dem praefectus praetorio der unteren Donauprovinzen unterstanden hatten. Der Zusammenschluss erfolgte offensichtlich aus logistischen Gründen (möglicherweise wegen der Holzversorgung), doch führte die Zusammenlegung auf Dauer zu Beschwerden der südl. Provinzen, so dass K. durch die gen. Novelle seinen ursprünglichen Status zurückerhielt (M. Hendy, Studies in Byz. monetary economy [Cambridge 1985] 404; zum Provinzrichter K.s Roueché, Aphrodisias 146/8 nr. 91). Die Inschriften bezeugen für das 5./6. Jh. noch ein vielfältiges städtisches Leben, wenn auch die Zahl der Ehreninschriften im reichen Material aus Aphrodisias bereits seit Mitte des 3. Jh. abnimmt. In der Metropole u. den anderen Städten enden die Inschriften zwischen Ende des 6. u. Mitte des 7. Jh. (eine Inschrift in Stratonikeia: E. Varinlioğlu, Inschriften v. Stratonikeia in K.: EpigrAnatol 12 [1988] 123f nr. 87; M. Çetin Şahin, Die Inschr. v. Stratonikaia = InschrKleinas 22, 1 [1982] nr. 1204; 22, 2 nr. 1387; für Keramos: V. Ruggieri, Considerazioni epigrafiche e topografiche su Keramos bizantina: EpigrAnatol 30 [1998] 153/62). Die Pest vJ. 542 sowie die *Erdbeben während des 6. Jh. (E. Guidoboni / A. Comastri / G. Traina, Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the 10th cent. [Roma 1994] 326/57) führten wohl zu einem Stillstand des städtischen Lebens in Aphrodisias wie auch in anderen Städten, aus denen epigraphische Zeugnisse christlicher Zeit sehr spärlich sind. Auf den Kpler Konzilien vJ. 680/81 u. 692 erscheint Aphrodisias als Stauroupolis (Mansi 11, 644B; H. Ohme, Das Concilium Quinisextum [1990] 148. 295f), gleichsam um das Unheil auszutreiben u. die göttliche Gnade anzurufen. Im 8. Jh. wurde dieser Name durch Καρία ersetzt (J. W. Nesbitt, Byz. lead seals from Aphrodisias: DumbOPap 37 [1983] 159f). Wie in ganz Kleinasien machte sich auch in K. in den ersten Jahrzehnten des 7. Jh. der Beginn der Einfälle aus dem Osten bemerkbar. Sie führten zum Niedergang der Landwirtschaft, des Seehandels u. der Stadtkultur entlang der Küste u. damit auch zu einer Entfremdung des Einzelnen von seiner Stadt. Ein Beleg dafür ist die wachsende Bedeutung der Vereine u. Parteien, die seit dieser Zeit zum Bezugs- u. Identifikationspunkt vieler orientierungsloser Menschen wurden (Roueché, Performers 155). Zu Beginn des 7. Jh. eroberten die Perser K. (C. Foss, The Persians in Asia Minor and the end of antiquity: EnglHistRev 90 [1975] 721/47); die Araber nahmen Rhodos ein u. fassten auch auf dem gegenüberliegenden Festland Fuß, mit Sicherheit in Knidos (V. Ruggieri, Tracce bizantine nella penisola di Cnido: OrChristPer 52 [1986] 179/201; ders., I graffiti umayyadi a Cnidos: ebd. 58 [1992] 549/51). Das führte zur Verlegung des Bischofssitzes u. wahrscheinlich auch für einige Zeit zur Residenz des Bischofs außerhalb seines Bistums (D. Feissel, Inscriptions byz. de Ténos: BullCorrHell 104 [1980] 498). Es ist jedoch kaum möglich, sich ein genaues Bild von der Reaktion der Bevölkerung K.s auf die Einfälle zu machen. Zwei Siegel erwähnen Ende 7. u. Anfang 8. Jh. K. noch als Provinz in Zusammenhang mit der Verproviantierung des Heeres, bevor K. in das Thema Kibyrrhaiotai eingegliedert wurde (G. Zacos / A. Veglery, Byz. lead seals 1, 1 [Basel 1972] 268 nr. 189; 306 nr. 226; Hendy aO. 656/60).

III. Anfänge des Christentums. Ungewiss bleibt, wie das Leben der ersten christl. Gemeinden in K. aussah, will man nicht das von Ignatius v. Ant. in seinen Briefen an die Gemeinden v. Magnesia u. Tralleis gezeichnete Bild hierher übertragen. Eine christl. Gemeinde gab es wahrscheinlich in der 2. H. des 3. Jh. in Aphrodisias. Im sog. Martyrologium Syriacum vJ. 411 (B. Mariani [Hrsg.], Breviarium Syriacum [Roma 1956] 36) werden die Bekenner Rhodotos (Dototos?, nach Synax. Cpol. 29. IV. nr. 3 [638 Delehaye] Diodoros) u. Rhodopianos in Aphrodisias erwähnt (beide in der Kpler Tradition belegt: ebd.), was die Existenz einer christl. Gemeinde in diokletianischer Zeit nahelegt. Das Kpler Synaxarium (11. III. [527, 52/530, 47 D.]) bietet weitere Informationen über karische Märtyrer aus einer Zeit, in der diese bereits lokale Verehrung erfuhren. Unter Diokletian u. Maximian gelang es Zosimos u. Artemios, zwei Christen aus Stratonikeia, die Reliquien des Trophimos u. des Thallos, die in Laodikeia das Martyrium erlitten hatten, mitzunehmen u. vor ihrer Stadt an einem felsigen Ort beizusetzen. Die Christianisierung zeigt sich vor allem in der Umwandlung heidnischer Tempel in Kirchen (s. u. Sp. 161f). Eine genaue Datierung des Prozesses ist aber bisher auch dort nicht möglich, wo Grabungen in den Tempeln durchgeführt

wurden (zB. Aphrodisias, Sinuri, Knidos, Didyma, Milet). Das Fehlen sicherer epigraphischer Zeugnisse (so ist die [legislative?] Bedeutung einer Inschrift justinianischer Zeit aus Didyma ungeklärt: A. Rehm, Didyma 2 [1958] nr. 596) erschwert das Verständnis der Christianisierung u. ihrer kulturellen wie städtebaulich-architektonischen Umsetzung.

IV. Fortdauer heidnischer Elemente u. religiöse Konflikte. Als Kaiser *Iulianus um 362 Priester des Apollon v. Didyma wurde, erlebte das Heiligtum eine letzte Renovatio (J. Fontenrose, Didyma [Berkeley 1988] 25). In Aphrodisias gibt es deutliche Hinweise auf Spannungen zwischen den heidn. u. christl. Gruppen im 5. u. frühen 6. Jh., die bezeichnend für die Übergangssituation u. die soziale Unsicherheit dieser Zeit sind (Roueché, Aphrodisias nr. 37. 53f. 64). Die Funde von Votivstatuetten, Lampen u. Keramik des 5. Jh. in Aphrodisias lassen auf das Fortleben heidnischer Kultur im privaten Kreis schließen (K. T. Erim, Recent works at Aphrodisias 1986/88: ders. / C. Roueché, Aphrodisias Papers 1 [Ann Arbor 1990] 24). Eine singuläre Erwiderung auf dieses Phänomen ist vielleicht in der Errichtung einer christl. Kapelle in Didyma zu sehen, die auf Anordnung Kaiser Julians zerstört wurde (Soz. h. e. 5, 20, 7). – Unter Nestorius v. Kpel kam es in Asia, Lydia u. K. 428/31 zu Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker, vor allem gegen die Quartodecimaner, die zahlreiche Tote in Milet u. Sardis forderten (Socr. h. e. 7, 29, 12; vgl. Cod. Theod. 16, 5, 65 vJ. 428). Bezeichnend für das frühbyz. K. ist die Koexistenz zweier gegensätzlicher Persönlichkeiten in der 2. H. des 5. Jh., deren Schüler u. Ideen bis zur Mitte des 6. Jh. nachwirkten: *Iulianus (VI), Bischof v. Halikarnassos, u. der Philosoph u. Rhetor Asklepiodotos v. Alexandria (o. Bd. 1, 749; Roueché, Aphrodisias 87/93 nr. 53f; R. R. R. Smith, Late Roman philosopher portraits from Aphrodisias: JournRomStud 80 [1990] 127/55; R. Goulet, Art. Asclépiodote d'Alexandrie: ders. [Hrsg.], Dict. des philosophes antiques 1 [Paris 1994] 626/31; B. Puech, Art. Asclépiodote d'Aphrodisias: ebd. 631f). – Die religiöse Konfliktsituation brachte darüber hinaus Neuerungen in Verteilung u. Zuschnitt des städtischen Grundbesitzes mit sich. Im 5. Jh. fand Eusebia (alias Xena), deren Vita (BHG 633; ed. Th. Nissen: AnalBoll 56 [1938] 102/17) mehr Glaubwürdigkeit verdient, als ihr bisher zugestanden wurde, in Mylasa an einem abseits gelegenen Ort in der Nähe der Bischofskirche u. des sog. Tempels einige Räume (οἰκήματα des Tempels?). Sie kaufte das Gebäude, um ein kleines Stadtkloster mit einer Stephanos-Kapelle zu gründen (Vit. Euseb. 10 [ebd. 110f]; die in Seyhköy bei Mylasa gefundene Inschrift InschrKleinas 34, 1 [1987] nr. 621 kann nach V. Ruggieri: RevÉtByz 54 [1996] 231_{63} nicht auf die gen. Kapelle bezogen werden; F. Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie: AnalBoll 71 [1953] 84).

V. Christianisierung. a. Missionsbemühungen von Staat u. Kirche. Trotz kaiserlicher Edikte gegen die Heiden seit dem 4. Jh. überlebten heidnische Kulte auch in K., wo es im Landesinneren viele schwer erreichbare Gebiete gab. Der Anführer der letzten antiheidn. Kampagne ab 542 war der Chalkedongegner *Johannes v. Eph., der ‚Bekehrer der Heiden' (H. Brakmann: o. Bd. 18, 562f). Er bediente sich der Hilfe des Deuterios, den er nach dem Tod des Paulos (zu diesem s. u. Sp. 162f) selbst zum Bischof v. Aphrodisias weihte. Dieser scheint bei der Heidenmission große Erfolge erzielt zu haben (Joh. Eph. h. e. 3, 2, 42. 44. 3, 36 [CSCO 106 / Syr. 55, 81. 125]). In der Diözese Asianica, zu der K. gehörte, blieb offensichtlich eine große Zahl von Tempeln bestehen, die, auch wenn nicht mehr offiziell in Betrieb, von Tausenden von Heiden verehrt wurden. Während der Missionstätigkeit des Johannes u. seiner Gefährten sollen in 30 Jahren Zehntausende von Heiden bekehrt worden u. in den vier Eparchien Asia, K., Phrygia u. Lydia 98 Kirchen u. zwölf Klöster gegründet sowie sieben Synagogen in Kirchen umgewandelt sein (Chron. Syr. ad a. 1234 pert.: CSCO 109 / Syr. 56, 156; Brakmann aO. 562), von denen die meisten allerdings nicht lokalisiert sind. Von *Justinian erhielt jeder Konvertit ein Geldgeschenk (1 trimessis = ⅓ aureus), u. der Kaiser übernahm für diejenigen, die bei der Zerstörung der Tempel, Altäre u. hl. Bäume (*Baum) mithalfen, die Kosten der Taufgewänder (PsDion. Telmahr. chron. zJ. 541/42 [CSCO 507 / Syr. 213, 58]; K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1170f; Ruggieri / Giordano aO. [o. Sp. 156] 295/9). – In K. hat sich noch bis ins Früh-MA eine Wohnstruktur erhalten, die auf den κῶμαι beruhte (s. o. Sp. 149). Die χωρία u. die κῶμαι sind in

hagiographischen Texten v. a. für das Landesinnere belegt u. finden sich häufiger im benachbarten Lykien (Vit. Euseb. 12.17 [Nissen aO. 112. 114]; Vit. Paul. iun. 47 [ed. H. Delehaye: AnalBoll (1892) 173f]; G. Dagron: Koinonia 3 [1979] 29/52).

b. Umwandlung von Tempeln in Kirchen. Sie muß vor dem Hintergrund einer noch heidnisch geprägten Kultur u. eines von Aberglauben bestimmten Alltags gesehen werden. Der Tempel verkörperte in K. die politische u. kulturelle Identität; die Zerstörung des Gebäudes bedeutete eine Auseinandersetzung, deren Dauer u. Ausgang für den Bischof ungewiß blieb (G. Fowden, Bishops and tempels in the Eastern Roman Empire A. D. 320-435: JournTheolStud NS 29 [1978] 53/78). Die *Christianisierung (II) bezog sich auch auf die Monumente u. Baumaterialien. Bei der Kirchweihe (V. Ruggieri: OrChristPer 54 [1988] 92) dienten die Kreuze, die mit hl. Myron auf die Pilaster gemalt wurden (davon zu unterscheiden sind Kreuze auf Türpfosten u. Portalen), als sakramentale u. apotropäische Elemente der Christianisierung des Raumes u. des ihn umgebenden Materials (vgl. Ps. 120, 7f: InschrKleinas 41 [1992] nr. 242 = Varinlioğlu aO. [o. Sp. 157] 124 nr. 88; Buckler / Calder aO. [o. Sp. 150] 163). – Das Christentum erreichte wie die Hellenisierung zuerst die Städte u. dann die ländlichen Gebiete. Wohl aE. 5. / aA. 6. Jh. wurden zahlreiche Tempel zu Kirchen umgewandelt (zu Aphrodisias Roueché, Aphrodisias nr. 92/8, entgegen der stilkritischen Datierung der Mosaiken Ende 4. / Anfang 5. Jh. bei Campbell aO. [o. Sp. 155] 8f; zu Didyma: L. Robert, Didymes à l'époque byz.: ders.: Hellenica aO. 11/12, 490/504; U. Peschlow: IstMitt 25 [1975] 211/57, zu Milet: o. Bd. 1, 747, zu Sinuri: P. Devambez / É. Haspels, Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa 2 [Paris 1959] 35/42 mit nicht überzeugender Ansetzung der Umänderung ins 7. Jh.). Der Zeitpunkt des eigentlichen Umbaus hing natürlich von der politischen u. wirtschaftlichen Situation von Bistum u. Stadt ab sowie von der Verfügbarkeit entsprechender Handwerker u. Künstler. In Aphrodisias, Didyma u. Knidos (kaum untersucht) sind die Umwandlungen qualitätvoll, in Sinuri u. Lagina dagegen provinzieller (P. Foucart, Inscriptions de la Carie: BullCorrHell 14 [1890] 363/76; W. M. Calder, Inscriptions of southern Galatia: AmJournArch 36 [1932] 452/64), die Bauänderungen im Golf v. Syme (Ruggieri, Rilievi aO. [o. Sp. 154] 356), zB. in Loryma, Taşlıca u. Asardıbı, bestehen aus dünnen Mäuerchen über Spolien.

VI. Heiligenverehrung. Der Apostel Petrus wird zusammen mit ,Heiligen' in Bargylia in einer Danksagung u. vielleicht einer Weihe angerufen (G. Traina, Iscrizioni bizantine da Bargylia [Caria]: OrChristPer 56 [1990] 190; zum Gebäude W. Blümel, Die Inschr. v. Iasos = InschrKleinas 28, 1 [1985] nr. 637/40), allein in Gerese bei Myndos (Grégoire, Recueil nr. 233[5]). Eine Apostel-Kirche gab es in Stratonikeia (ebd. 243; ob es sich dabei um die in EpigrAnatol 25 [1996] nr. 90 genannte Kirche handelt, ist nicht klar). In Mylasa (u. Strobilos; Grégoire, Recueil nr. 233[4]; Foss, Strobilos aO. [o. Sp. 152] 147/74) verehrte man den hl. Nikolaus (InschrKleinas 34, 1 [1987] nr. 611), dessen Kirche über dem Augustustempel errichtet war. Vielleicht gehört zu dieser Kirche (ebd. nr. 628) das Kreuz des hl. Nikolaus ,archiastros' (archiatros?), ein aus Mylasa bekanntes u. in Lykien verbreitetes Symbol. Die Engel u. den hl. Michael verehrte man in Milet (Grégoire, Recueil nr. 221. 225), Hyllarima (Halkin aO. 83f) u. Aphrodisias (R. Cormack: Smith / Erim aO. [o. Sp. 155] 109/22).

VII. Mönchtum. In Mylasa entstand durch die Initiative von Paulos u. Eusebia / Xena (s. o. Sp. 159f) im 5. Jh. ein Doppelkloster, doch wird es nicht in so anschaulicher Weise beschrieben wie die Klöster des 6. Jh. durch Johannes v. Ephesos. Das Mönchtum ist, zumindest im 6. Jh., verbunden mit den Aktivitäten der monophysitischen Hierarchien, d. h. der severianischen (vor 518) u. der jakobitischen (nach 542). Die Bischofssitze v. Aphrodisias, Antiochia am Mäander, Alabanda, Alinda, Halikarnassos u. Harpasos (zu den Bischöfen E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au 6[e] s. = CSCO 127 / Subs. 2 [Louvain 1951] 123/31. 218/20) liegen (bis auf Halikarnassos) alle im Landesinneren. Ein Brief des Severos v. Ant. richtet sich an Photios u. Andreas, ,Presbyter u. Archimandriten der hl. Klöster K.s' (epp. sel. 6, 1, 60 [2, 179/91 Brooks]). Auch wenn nicht explizit erwähnt, so deutet doch der Titel ,Archimandrit' auf einen Klosterverband unter einheitlicher Leitung hin (V. Ruggieri, Byzantine religious architecture [582/867] = OrChristAnal 237 [Roma 1991] 117/23). In der Zeit nach 542 (Weihe

des Paulos v. Aphrodisias u. des Julianos v. Alabanda) entstanden zahlreiche weitere monophysitische Klöster, unter denen Gordiana zwischen Alabanda u. Aphrodisias lokalisiert werden kann. Paulos zog sich iJ. 571 in sein (?) Kloster, vielleicht in Gordiana, zurück (Joh. Eph. h. e. 3, 1, 14 [CSCO 105 Syr. / 54]); hier wurden Mönche bestattet, die im karischen Bergland missioniert hatten (vit. beat. orient. 40 [PO 18, 650f]). Der Gebirgszug des Latmos bei Milet beherbergte verschiedene Mönchsgemeinschaften. In das bergige Gebiet v. Herakleia wichen 300 von den Sarazenen vertriebene Mönche vom Sinai u. aus Raitou aus, später entzogen sie sich nicht dem Martyrium durch die arab. Eroberer, mit Ausnahme der wenigen, die sich auf die Anhöhe v. Mykale gegenüber Samos geflüchtet hatten (Vit. Paul. iun. 8 [Delehaye aO. 33]). In dieser bergigen Gegend fand im 10. Jh. Paulos d. J. ein bereits entwickeltes Mönchtum vor, das Spuren in Architektur u. Dekoration hinterlassen hat (Th. Wiegand, Der Latmos 3, 1 [1913]; M. Restle, Die byz. Wandmalerei in Kleinasien 1 [1967] 77/81). Es muß sich um ein in der Inschrift von Strobilos erwähntes Kloster gehandelt haben (Grégoire, Recueil nr. 232/3[4]), ähnlich den monastischen Bauten v. Gündoğan bei Türkbükü (unpubliziert) auf derselben Halbinsel. Das auf der Spitze eines Tuffsteinhügels gelegene Kloster erreicht man über eine in den Berg gehauene Treppe, die zu einer von kleinen Nebenräumen umgebenen Kapelle führt. Diese besaß Inschriften u. Fresken, von denen nur wenige Farbspuren erhalten sind (das Grab in der Nähe v. Ören-Keramos stammt aus späterer Zeit: E. Varinlioğlu: InschrKleinas 30 [1986] nr. 72f). Ein anderer Klostertyp mit Schutzmauer, Kapelle, weiteren liturgischen Räumen u. Wohngebäuden findet sich auf dem Gipfel des Kale Datça. Hier ist eine Gemeinschaft von ca. 20/30 Personen anzunehmen (Ruggieri, Tracce aO. [o. Sp. 158] 199f).

VIII. Kunst. a. Kirchentypen. Übliche Bauform ist die Basilika, seltener wurden Trikonchen oder *Kuppel-Bauten errichtet. Die später in Form eines griech. Kreuzes angelegte Kirche v. Söğüt Adası in der Bucht v. Syme ist vielleicht Kpler Einfluß zuzuschreiben. Ein architektonisches Merkmal der Kirchen an der Küste ist der ‚Prozessionseingang' mit konkaven oder geraden Vorsprüngen, deren (liturgische?) Funktion unklar bleibt (in Kyr Vassili, Tavşan, Mercimek, Göl, Asardıbı Limanı, Bargylia). Hier liegen vielleicht eher stilistische Einflüsse aus dem Süden oder von den Inseln vor als aus Aphrodisias.

b. Kirchenausstattung. In der 1. H. des 6. Jh. waren die politischen u. wirtschaftlichen Verhältnisse noch stabil. Auch wenn bereits verstärkt Spolien verwendet wurden, blieb doch ein gehobener Qualitätsstandard bei Mosaiken u. Baudekor erhalten, wie etwa bei den Kirchen in Priene (S. Westphalen, Die Basilika von Priene. Architektur u. liturgische Ausstattung: IstMitt 48 [1998] 279/340), Milet (zur Michaelskirche W. Müller-Wiener, Milet 1973-1975: ebd. 27/28 [1977/78] 93/103; zu den Baptisterien S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 681. 918) u. Knidos (Ruggieri, Tracce aO. [o. Sp. 158]). Aufwendig sind auch die Mosaikausstattungen v. Aphrodisias u. Iasos (F. Berti, I mosaici degli edifici di culto cristiano: Studi su Iasos di Caria [Roma 1987] 155/62). Der Boden der Kirche ist mit einer reichhaltigen polychromen geometrischen Dekoration versehen, deren Motive sich auch in weniger bedeutenden Stätten der Region finden (zB. Torba [Ruggieri / Giordano / Zäh aO. (o. Sp. 156) 129/46] u. Tavşan [unpubliziert]). Neben den Fresken in der Michaelskirche v. Aphrodisias sind in der Landkirche v. Tavşan (Ende 6. Jh.; V. Ruggieri: JbÖsterrByz 40 [1990] 383/403) Freskenreste erhalten: Mauern, Pilaster u. Apsiden zeigen eine zT. außergewöhnliche Ikonographie (zB. Christus als Emmanuel; ders., Annotazioni preliminari sulla maiuscola pittorica nella Caria bizantina: ebd. 50 [2000] 293/312). Architektur u. Ausführung des Baudekors der Kirche sind qualitätvoll: Der Marmor der Gesimse kommt aus den alten Brüchen v. Herakleia, ebenso ein weiteres Gesims in einer kleinen Kirche in Torba (auf dem Festland gegenüber Tavşan), die mit Mosaikfußboden ausgestattet ist (ders. / Giordano / Zäh aO.).

c. Kleinkunst. Die Produktion der bekannten knidischen Lampenindustrie (s. o. Sp. 154f) setzt sich in christlicher Zeit fort. Unter den 353 Lampen, die C. T. Newton im British Museum zusammengetragen hat, sind einige mit christlichen Motiven, die aus dem gleichen Material u. in der gleichen Technik gefertigt sind wie die heidnischen (D. M. Baily, A catalogue of the lamps in the

British Museum [London 1988] 3, 325/33; auch ebd. 1, 113/59). – Gewisse Eigenständigkeit zeigen christliche Ampullen mit teilweise ungewöhnlichen Motiven, die sie von den bekannteren aus Abū Mīnā unterscheiden: Im östl. K. (Ovacık, zwischen Sebastoupolis u. Kedrama) ist ein Typ von Ampullen mit Reiterdarstellung in Flachrelief belegt u. in Neapolis (Inebolu) ein weiterer, der auf der einen Seite einen stehenden Mann mit Buch zeigt sowie auf der anderen eine Person, die, von zwei Palmblättern eingerahmt, vor der Brust ein Buch mit eingeritztem Andreaskreuz trägt (L. Robert: BullCorrHell 108 [1984] 461f).

IX. Ausblick. Im 7. Jh. schwand die noch im 6. Jh. vorhandene Stabilität der Städte. In Aphrodisias u. Milet (hier wurde noch um 600 die Michaels-Kirche über hellenist. Fundamenten errichtet) bezog man das Theater in eine neue Stadtbefestigung ein. Das antike Stadtgebiet wurde drastisch verkleinert u. mit Mauern aus Spolien umgeben (V. Ruggieri, Architettura e urbanistica nell'impero Bizantino, VI/IX sec.: F. Conca [Hrsg.], Byzantina Mediolanensia [Soveria Mannelli 1996] 381/6), zweifellos eine Reaktion auf die pers. u. arab. Invasionen (C. Foss, Archaeology and the ,Twenty Cities' of Byz. Asia: AmJournArch 81 [1977] 469/86). In vielen Städten finden sich nach dem Ende des 6. Jh. keine epigraphischen Zeugnisse mehr, doch bereits im Laufe des 6. Jh. sind charakteristische Elemente einer neuen Ordnung zu erkennen. Der Tempel v. Didyma, in dessen Adyton eine Kirche mit Baptisterium eingebaut war (Ristow aO. nr. 656f [Lit.]), wurde im 6. Jh. in eine Festung umgebaut, der Ort wurde von *Iustinianus zur Stadt Ioustinianoupolis erhoben (D. Feissel, Les édifices de Justinien au témoignage de Procope et de l'épigraphie: AntTard 8 [2000] 96 nr. 39). Nach Brandzerstörung u. Wiederaufbau im 10. Jh. wurde ,Hieron' zum Namen des Bistums Didyma (Robert, Didymes aO. [o. Sp. 161] 495/502). Im neuen, reduzierten u. befestigten städtischen Raum, der seiner Monumentalität beraubt war, bildeten die ebenfalls verkleinerten Kirchen die Zentren der urbanen Struktur. In K., wo das Heidentum noch bis ins späte 6. Jh. fortbestand, wurde durch die Invasionen die religiöse Vielfalt eingeebnet. Die byz. Gebetsliteratur aus der Zeit vor dem 8. Jh. wurde bisher nicht auf ihre ,historischen' Aspekte hin untersucht. In ihr leben u. a. Vokabeln, alte Anrufungen u. Gebräuche einer nichtchristl. Welt der Antike fort.

L.-J. Adiego, Studia Carica. Investigaciones sobre la escritura y lengua carias, Diss. Barcelona (1993). – G. F. Bass / F. H. van Doeenink Jr. (Hrsg.), Yassi Ada 1. A 7th-cent. Byz. shipwreck (Texas 1982). – G. E. Bean / J. M. Cook, The Carian coast 3: AnnBritSchAth 52 (1957) 58/146; The Cnidia: ebd. 47 (1952) 171/212; The Halicarnassus peninsula: ebd. 50 (1955) 85/170. – C. Cassola, I Cari nella tradizione greca: ParPass 12 (1957) 192/209. – P. M. Fraser / G. E. Bean, The Rhodian Peraea and islands (Oxford 1954). – M. E. Giannotta / R. Gusmani / L. Innocente, La decifrazione del cario (Roma 1994). – B. Haussoulier, Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion (Paris 1902). – P. Hellstrom / T. Thieme, Labraunda 1, 3 (Lund 1982). – A. H. M. Jones, The cities of the eastern Roman provinces² (Amsterdam 1989). – H. Kiepert, Formae orbis antiqui (1910). – V. Laurent, Le corpus des sceaux de l'empire byzantin 5, 1 (Paris 1963) 377/87. – T. Linders / P. Hellström (Hrsg.), Architecture and society in Hecatomnid Caria (Uppsala 1989). – R. T. Marchese, The historical archaeology of northern Caria (Oxford 1989). – O. Masson, Carian inscriptions from North Saqqâra and Buhen (London 1978). – W. Muller-Wiener, Mittelalterl. Befestigungen im südl. Ionien: IstMitt 11 (1961) 5/122, bes. 24/38; Das Theaterkastell v. Milet: ebd. 17 (1967) 279/90. – W. Muller-Wiener (Hrsg.), Milet 1899/1980 = IstMitt Beih. 31 (1986). – Th. Pekáry, Kleinasien unter röm. Herrschaft: ANRW 2, 7, 2 (1980) 599/613. 623/32. – A. Philippson, Reisen u. Forschungen im westl. Kleinasien 4/5 (1914/15). – S. Pülz, Untersuchungen zur kaiserzeitlichen Bauornamentik v. Didyma = IstMitt Beih. 35 (1989). – J. Reynolds, Aphrodisias and Rome (London 1982). – L. Robert, La Carie 2 (Paris 1954); Documents d'Asie Mineure: BullCorrHell 102 (1978) 490/518; Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa 1 (Paris 1945); Villes d'Asie Mineure (ebd. 1935). – Ch. Roueché, Aphrodisias in late antiquity = JournRomStud Monogr. 5 (London 1989); Performers and partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman periods (ebd. 1993). – F. R. Trombley, Hellenic religion and Christianization c. 370/529 = RelGraecRomWorld 115, 1/2 (Leiden 1993/94).

Vincenzo Ruggieri
(Übers. Elisabet Enß/Sebastian Ristow).

Karneol (Sarder).

Der K., ein roter Chalzedon, ist ein nach seiner Farbe (lat. cornum, ‚Kornelkirsche', oder carnis, ‚Fleisch') benannter fleischfarbiger bis braunroter *Edelstein. Farbgebende Substanz ist Eisenoxyd (Bauer 682). Im Durchlicht erscheint der K. feurig blutrot, im Auflicht dunkelrot (Baumgärtel / Quellmalz / Schneider 119). Der antike Name σάρδιον, σάρδιος λίθος / sarda, sardius bezeichnet sowohl den K. als auch den heutigen Sarder, einen braunen bis rötlichbraunen Chalzedon. Der Name ist von seiner ersten Importstadt, Sardes (Plin. n. h. 37, 7, 31 [105]; Isid. Hisp. orig. 16, 8, 2), oder von pers. śered, ‚gelb' (de Saint-Denis 159 Anm. 2 zu § 105), abgeleitet. Der Sarder erscheint im Durchlicht rot u. im Auflicht braun bis orange (Baumgärtel / Quellmalz / Schneider 119). Farbgebende Substanz ist Eisenhydroxyd (Bauer 682). Zwischen K. u. Sarder gibt es keine scharfe Grenze (ebd. 683).

A. Heidnisch. I. Alter Orient. Der K. war bereits in Ägypten bekannt, wo sein Name (ḥrśṭ, ‚Rotstein') zugleich ‚Zorn' bedeutet, dem der K. daher zugeordnet ist (Hermann 508 mit Lit.). K.-Perlen dienten auch als Amulett zum Liebeszauber (ebd. 509). Der in Mesopotamien bekannte K. wurde aus Meluchcha oder *Indien importiert. In einer sumerischen Hymne auf den Enki-Tempel heißt es, sein Fundament enthalte K. (ebd. 512). Die Achämeniden importierten K. aus der Sogdiane (ebd. 513). Unter den Sasaniden wurde neben anderen Edelsteinen der Sarder als Siegelstein für das Königssiegel verwendet (ebd. 514). Eine paradiessymbolische Funktion hat der K. im Gilgamesch-Epos, wenn Gilgamesch im Gedenken an seinen toten Freund Enkidu eine Schale aus K. mit der Paradiesspeise *Honig anfüllt u. der K. die Frucht eines der paradiesischen Edelsteinbäume ist (Taf. 8, V, 47; 9, V, 48f; s. auch Frerichs 53).

II. Griechisch-römisch. Als Paradiessymbol lässt sich nach Frerichs 63 auch das bei Plat. Phaedo 110D genannte σάρδιον als Teilchen der visionären ‚eigentlichen' Erde interpretieren.

a. Lithologie. Nach Ktesias v. Knidos (o. Bd. 18, 4f) wird die σαρδώ wie andere Edelsteine in den hohen Gebirgen *Indiens ausgegraben (Phot. bibl. cod. 72, 45q [1, 134 Henry]). Im Steinbuch des Theophrast (s. o. Sp. 138) gehört das σάρδιον zu den kleinen u. seltenen Edelsteinen u. wird zu Siegeln verarbeitet (lap. 8. 23). Wie andere Edelsteine, aus denen Siegel gemacht werden, wird es beim Zerschlagen bestimmter Felsen gefunden. Die durchsichtige, mehr rote Unterart des σάρδιον heißt weiblich u. ist mit dem heutigen K. identisch (ebd. 30; Caley / Richards 123). Die durchsichtige dunklere Unterart gilt als männlich (Theophr. lap. 30); hier handelt es sich um den heutigen Sarder, dessen zuweilen sehr intensive Farbe fast schwarz wirkt (Caley / Richards 123). Die am meisten geschätzten sardae finden sich nach Plin. n. h. 37, 7, 31 (105) im Gebiet um *Babylon (vgl. Socr./Dionys. lap. 30 [R. Halleux / J. Schamp, Les lapidaires grecs (Paris 1985) 168]: λίθος ὁ βαβυλώνιος). In hellenistischer Zeit ist nach dem Lithognomon des Xenokrates v. Eph. (überliefert Plin. aO. [105]; vgl. o. Sp. 139) der Steinbruch in Persien bereits ausgeschöpft; jedoch werden sardae unter anderem in Paros u. Assos gefunden. In Indien gibt es nach Xenokrates drei Arten sardae: a) die roten, b) die sog. fetten u. c) die mit einer silbernen Folie unterlegten. Die indischen sardae sind transparent, die arabischen undurchsichtiger (Plin. aO.). In der Gegend von Leukas in Epiros u. in Ägypten gefundene sardae werden mit Goldfolie unterlegt (ebd. [106]). Die indische sarda ist mit dem K. identisch, die arabische mit dem Sarder (E. Eichholz, Pliny. Natural history 10 [London 1962]) 250_b), die ägyptische ein sehr dunkelfarbiger K. (de Saint-Denis 160). Auch bei diesen sarda-Arten leuchten jeweils die männlichen stärker, die weiblichen matter (Plin. aO. [106]). Im Kontakt mit Flüssigkeit, besonders Öl, verliert die sarda von allen glänzenden Steinen am langsamsten ihren Glanz. Honig- u. mehr noch ziegelfarbene sardae werden sehr gering geschätzt (ebd.; Isid. orig. 16, 8, 2).

b. Verwendung. Plinius' Aussage, dass in früher Zeit kein Stein so häufig verwendet wurde wie die sarda (aO. [106]), deckt sich mit den archäologischen Befunden (H. B.

Walters, Catalogue of the engraved gems and cameos, Greek, Etruscan and Roman in the British Museum [London 1926]). Mehr als jeder andere Edel- oder Schmuckstein wurde der rote Chalzedon für Siegel bearbeitet (Furtwängler 2, 7/18. 25/7. 37/69. 130/46. 152/73). In früher Zeit war der K. bevorzugt, der Sarder kam erst im Hellenismus in Gebrauch (Caley / Richards 123). Die schönsten u. durchsichtigsten K. stammten aus Indien, darunter die sog. Cornaline de la vielle roche (Blümner, Technol. 3, 263). – Auch innerhalb der magischen Tradition spielt der K. eine Rolle: Seine sympathetische Schutzwirkung hängt auch mit seiner roten Farbe zusammen (A. Hermann, Art. Farbe: o. Bd. 7, 405/7). Im Steinbuch des Sokrates u. des Dionysos heißt es zum K.: Wird der σάρδιος, genauer der βαβυλώνιος, von berühmten Männern, besonders *Hofbeamten, als *Amulett getragen, bewirkt er, dass sie mit hohen Ehren ausgezeichnet werden. Ist *Artemis mit einer Hirschkuh auf ihm eingeschnitten, macht er seinen Träger mutig, feurig, tapfer u. kühn u. schwächt die Gegner. Auf Wunden gelegt, verhindert er deren Anschwellen u. bewahrt vor Wundschmerzen. Als Gravur wird auch Ares gewählt, weil ihm der Stein geweiht ist (30, 5/10 [168 H. / Sch.]; vgl. Cyranid. 6, 8 [310 Kaimakis]). Der lapis Sardius ist nach *Damigeron bonus sowie amabilis u. wird vor allem von Frauen getragen (50 [283 H./Sch.]). Zum K. im Kaiserornat s. J. Heurgon, Art. Fibel: o. Bd. 7, 791.

B. Jüdisch. (Art. Precious stones and jewelry: EncJud 13 [Jerus. 1972] 1007/13.) Der aus Ägypten stammende K. ist unter den Ausgrabungsfunden in Palästina von allen Edelsteinen am häufigsten vertreten (Hermann 515). K. finden sich als Perlen, Skarabäen oder ägyptische Amulette u. sollten wohl gegen Augenleiden schützen (Thomsen 9). – Der in der hebr. Bibel mehrfach genannte šoham-Stein (Num. R. 2, 7 mit der Farbe Schwarz verbunden) wird heute überwiegend als K. aufgefasst (H. Quiring, Die Edelsteine im Amtsschild des jüd. Hohenpriesters: Sudhoff's Archiv 38 [1954] 208). Die LXX übersetzen uneinheitlich: Gen. 2, 12 LXX par. Vet. Lat. bestimmt den im Goldland Evilat zusammen mit dem *Karfunkel gefundenen šoham als ‚lauchgrünen Stein' (*Chrysopras; hingegen Vulg.: lapis onychinus). Im Ornat des *Hohenpriesters gelten die beiden šoham-Steine der Schulterstücke (Ex. 28, 9) als Smaragde (aber Joseph. ant. Iud. 3, 165: σαρδόνυξ; vgl. Hieron. ep. 54, 4 [CSEL 54, 606]: zmaragdinos vel onychios), der eine im Brustbehang (Ex. 28, 20 LXX) als *Beryll. Der Edelstein 'ōdem (‚Rotstein'), angeführt an erster Stelle in der ersten Reihe des hohenpriesterlichen Brustschildes (Ex. 28, 17 = 39, 10; *Enkolpion) sowie unter dem Schmuck des Fürsten v. Tyros (Hes. 28, 13), ist bisher nicht eindeutig bestimmt (K., Rubin, Spinell, Sarder?). Die LXX übersetzen mit σάρδιον, ebenso Josephus (b. Iud. 5, 234; anders ant. Iud. 3, 168: σαρδόνυξ) u. PsPhilon (lib. ant. bibl. 26, 10 [SC 229, 208]: sardinus), identifiziert als roter Jaspis, K. oder Sarder (Hermann 515/7; Quiring aO. 195f). – In der jüd.-alexandrin. Allegorie interpretieren Josephus (ant. Iud. 3, 168; b. Iud. 5, 234) sowie Philon im Rahmen seiner Kosmosspekulation (spec. leg. 1, 87; vit. Moys. 2, 124/6) die zwölf Edelsteine des Brustbehangs zahlensymbolisch als die zwölf Monate bzw. die zwölf Sternzeichen des Zodiakus (Meier 84). In Ausführung von Ex. 28, 21 ist auf dem Sardion der Name des Stammes u. Patriarchen Ruben eingraviert (Philo leg. alleg. 1, 81; PsPhilo aO.; Num. R. 2, 7 ordnet Ruben eine rote Fahne zu).

C. Christlich. In der *Joh.-Apokalypse gleicht die Gestalt auf dem Thron Gottes in ihrer strahlenden Schönheit dem Jaspis u. dem σάρδιον (4, 3). Das Sardion ist auch der sechste der zwölf Grundsteine der Jaspis-Stadtmauer des himmlischen *Jerusalem, ihr fünfter der Sardonyx (Apc. 21, 20; gegen Deutung des Steinkatalogs der Apc. als verhüllte Polemik gegen heidn. Astrologie Reader 452). – Die altchristl. Exegeten erwähnen im Anschluss an das griech. AT das Sardion als ersten Stein auf dem Brustbehang des Hohenpriesters (Epiph. gemm.: 103f Blake; Severian. Gabal. creat. 5, 6 [PG 56, 479]; Cypr. Gall. hept. Ex. 1098 [CSEL 23, 95]). Von der jüd.-alexandrin. Zahlensymbolik beeinflusst, deutet Clemens v. Alex. die zwölf Edelsteine über die atl. Propheten u. Gerechten auf die zwölf Apostel (strom. 5, 38, 4f; Meier 85; J. Daniélou, Les douze apôtres et le zodiaque: VigChr 13 [1959] 21). Das Sardion wird später näherhin mit Philippus verbunden (Andr. Caes. in Apc. 21, 19f [PG 106, 436]; Areth. Caes. [9./10. Jh.] in Apc. 21, 19f [ebd. 773]). – Edelsteineinzeldeutungen begegnen in der patristischen Literatur rela-

tiv selten (Meier 94). *Epiphanios v. Salamis stellt in seinem Lithologie u. Exegese verbindenden Gemmenbuch (W. Schneemelcher: o. Bd. 5, 918f) neben das in Babylon gefundene blut- oder feuerrote Sardion den Sardonyx (= μολοχάς; vgl. Socr./Dionys. lap. 31 [168f H./Sch.]) u. den Sardachates. Der Name Sardios sei von einem blutfarbenen Fisch gleichen Namens abgeleitet; der Stein besitze Heilkraft bei Geschwulsten sowie Hieb- u. Stichwunden (vgl. o. Sp. 169). Ruben, dem ersten Stamm Israels, lässt Epiphanios (gemm.: 123f Blake) das Sardion wegen seines Fundortes *Babylon (= ,Verwirrung': B. Altaner: o. Bd. 1, 1128) zugeteilt sein, weil Rubens Fehltritt aus Leidenschaft Verwirrung u. Spaltung zur Folge hatte (Gen. 35, 22; 49, 3f). Doch auch in seiner Heilkraft gleicht der Stein Ruben, denn der Patriarch erfuhr Heilung u. Vergebung, weil er die Ermordung *Josephs (I) durch seine Brüder verhinderte (Gen. 37, 21f; Dtn. 33, 6; vgl. Meier 347). – Die christl. *Allegorese bezieht sich hauptsächlich auf die rote *Farbe des K., der gemäß seinen Differenzierungen Feuerrot, Blutrot, Farbe roter Erde u. Farbe des Fleisches gedeutet wird. Das feuerfarbene Sardion aus Apc. 4, 3 bezieht der Apc.-Kommentar des Victorinus v. Pettau auf Gottes Feuergericht am Weltende (CSEL 49, 46 [dazu M. Dulaey, Victorin de Poetovio 1 (Paris 1993) 169]; nach ihm Caesar. Arel. in Apc. [2, 214f Morin]; Primas. in Apc. 4, 3 [CCL 92, 47f]; Beda in Apc. 4 [PL 93, 143]; Meier 118f). Nach Oikumenios (1. H. des 6. Jh.) steht das Rot des Sardions für das Furchtbare in Gottes Wesen dem Unrecht gegenüber (in Apc.: 69 Hosk.; vgl. zB. Dtn. 4, 24; 9, 3; Ps. 75, 8; Meier 120). Dagegen interpretiert Ambr. Autp. (8. Jh.) in Apc. 4, 3a (CCL Cont. med. 207f), angeregt von Gregor d. Gr. (moral. 18, 47, 75 [CCL 143A, 939f]), das Sardion von der Farbe roter Erde als Zeichen der menschlichen Natur Christi, wobei die Farbe des Blutes der Passion Christi auf Adam (übersetzt als terra rubra) zurückverweist (Meier 121). Der K., der das Äußere von roter Erde hat, ist Zeichen für die consideratio humanae infirmitatis (Ambr. Autpert. in Apc. 21, 19b/20 [aO. 27, 821]; vgl. Meier 149); er symbolisiert die Heiligen in ihrem Bewusstsein, Söhne Adams (= ,rote Erde') zu sein (PsAug. tract. lap.: PL 40, 1230). Der Sarder mit purpurnem Glanz steht an dritter Stelle in der Krone der Jungfrau Maria, wo er das geistige Martyrium rötlich u. den Geist Marias rot färbt (PsIldefons cor. virg. 4 [PL 96, 290]). Nach Andr. Caes. in Apc. 21, 19f (PG 106, 436; vgl. Areth. Caes. in Apc. 21, 19f [ebd. 773]) wird durch ihn die Schönheit der vom Feuer des göttlichen Geistes entzündeten Tugend des Apostels Philippus bezeichnet. Nach Beda symbolisiert der K. wegen seiner blutähnlichen Farbe den Ruhm der Märtyrer (in Apc. 21 [PL 93, 199]; vgl. Haymo v. Halberstadt [9. Jh.] in Apc. 21 [PL 117, 1207]; Meier 148). Nach PsHrab. Maur. alleg. in Sacr. Script.: PL 112, 1046 steht der Sarder in Gleichsetzung mit dem Sardonyx für einen heiligen Menschen (mit Bezug auf Job 28, 16 Vulg.) u. für die Menschlichkeit Christi (mit Bezug auf Apc. 4, 3). – Andere Deutungen knüpfen an den Listenplatz des Steines in der Joh.-Apokalypse an. Der K. steht mit Recht an sechster Stelle, da Christus im sechsten Weltzeitalter Mensch geworden ist u. am sechsten Wochentag gekreuzigt wurde (Beda in Apc. 21 [PL 93, 199D]; vgl. Hrab. Maur. univ. 17, 7 [PL 111, 467f]; Walafrid Strabo [9. Jh.] in Apc. 21, 20 [PL 114, 748]; Meier 499). Seine Position an sechster Stelle deutet auch auf die Erschaffung u. den Fall des Menschen am sechsten Tag der Welt hin (Ambr. Autp. in Apc. 21, 19b/20 [aO. 821]; Haymo v. Halberstadt in Apc. 21 [PL 117, 1207]; Meier 499f; vgl. auch PsAug. contr. lap.: PL 40, 1230). – In seiner Symbolik indirekt auf Apc. 4, 3 bezogen ist das mit verschiedenfarbenen K. besetzte Strahlenkleid des Königskindes im gnostischen ,Lied des Apostels Judas im Land der Inder' (v. 82/5 [E. Preuschen, Zwei gnost. Hymnen (1904) 25]) sowie auf Apc. 21, 19f der aus K. u. elf weiteren, die menschlichen Tugenden symbolisierenden Edelsteinen bestehende Tempel der Seele in der ,Psychomachie' des Prudentius (psych. 861 [Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius (1963) 107/14]; vgl. Primas. in Apc. 21, 19f [CCL 92, 295f]). – Nach Andreas v. Kaisareia heilt der Sardios Geschwüre u. Wunden (in Apc. 21, 19f [PG 106, 436]; vgl. o. Sp. 169), Augenleiden nach einem zeitlich schwer einzuordnenden Josippos (lib. mem. 167 [PG 106, 176]; H.-G. Beck, Kirche u. theol. Lit. im byz. Reich = HdbAlt Wiss 12, 2, 1 [1959] 799).

M. Bauer, Edelsteinkunde³ (1932). – R. Baumgartel / W. Quellmalz / H. Schnei-

DER, Schmuck- u. Edelsteine (1988). – BLUMNER, Technol. 3, 257/9. 262/4. – E. R. CALEY / J. F. C. RICHARDS, Theophrastus on stones. Introduction, Greek text, English translation and commentary = Graduate School Monographs. Contribution in Physical Science 1 (Columbus 1956). – W. W. FRERICHS, Precious stones as biblical symbols, Diss. Basel (1969). – A. FURTWÄNGLER, Die antiken Gemmen 1/3 (1900). – A. HERMANN, Art. Edelsteine: o. Bd. 4, 505/52. – CH. MEIER, Gemma spiritalis. Methode u. Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jh. 1 = MünstMASchr 34, 1 (1977). – W. OLBRICH, Art. K.: Bächtold-St. 4 (1931/32) 1007f. – W. W. READER, The twelve jewels of Revelation 21:19-20: JournBiblLit 100 (1981) 433/57. – E. DE SAINT-DENIS, Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Livre 37. Texte établi, traduit et commenté (Paris 1972) 159f. – S. SCHÖNAUER, Untersuchungen zum Steinkatalog des Sophrosyne-Gedichtes des Meliteniotes = Meletemata 6 (1996) 140*f. 8. 16. – P. THOMSEN, Art. Edelsteine C (Palästina - Syrien): ReallexVorgesch 3 (1924) 9f.

Katherina Glau.

Karpfen (Cyprinidae; Lepidotos) s. Fisch: o. Bd. 7, 959/1097; Hierapolis: o. Bd. 15, 32.

Karpokrates (Karpokratianer).

A. Quellen. (Zusammenstellung: Smith 295/350.) Karpokratianer erwähnt Hegesipp (Eus. h. e. 4, 22, 5; Widerlegung ebd. 2, 33, 1/34, 1). Maßgeblich sind die Berichte des Irenaeus (haer. 1, 25; vgl. 1, 26, 2; 2, 28, 2. 31, 1f. 32, 5) u. des Clemens v. Alex. (strom. 3, 5, 1/11, 2; vgl. 3, 25, 5. 54, 1f; ebd. 3, 6, 1/9, 3 zitiert er längere Stücke aus einer Schrift περὶ δικαιοσύνης des K.sohnes Epiphanes). Auf Karpokratianer bezieht sich wahrscheinlich Herakleon bei Clem. Alex. ecl. 25; Celsus nennt ‚Harpokratianer' in Verbindung mit ‚Markellianern' (Orig. c. Cels. 5, 62; vgl. Iren. haer. 1, 25, 6). Von Irenaeus sind direkt oder indirekt abhängig: Hippol. ref. 7, 32; Tert. an. 23, 2; 35; PsTert. haer. 3, 1/3; Eus. h. e. 4, 7, 9f; Epiph. haer. 27 (vgl. 30, 14, 1; 32, 3); Filastr. haer. 35 (vgl. 57); Aug. haer. 7 (CCL 46, 293f; vgl. c. adv. leg. 40); Praedest. 7 (PL 53, 590) u. alle anderen Belege (Athan. or. adv. Arian. 1, 56 [PG 26, 129C], daraus Cyrill. Alex. frg. in Hebr. 1, 4 [3, 371 Pusey]; Greg. Naz. or. 25, 8; Hieron. c. Lucif. 23; Didym. Caec. trin. 3, 42 [PG 39, 992A]; [Ps?] Cyrill. Hieros. in Mar. virg.: E. A. W. Budge, Coptic texts 5, 2 [London 1915] 636/40; Marcell. Anc. eccl. 6f [G. Mercati: StudTest 5 (1901) 87/98], nennt auch Epiphanes; PsHieron. indic. de haer. 23 [PL 81, 640BC]; Isid. orig. 8, 5, 7, daraus Honorius v. Augustodunum haer. 22 [PL 172, 236C]; Sophr. Hieros. ep. ad Serg.: AConcOec ser. 2, 2, 1, 476, 15; Joh. Damasc. haer. 27, vgl. 32: Epiphanes [PTS 22, 27. 29]; Michael Syr. chron. 6, 4 [1, 177 Chabot] sowie Timoth. Cpol. haer.: PG 86, 28B. 29A). Sie machen keine über Irenaeus hinausführenden neuen glaubwürdigen Angaben. Epiphanius u. Theodoret (haer. 1, 5) haben außerdem inhaltlich Kenntnis von den Nachrichten des Clemens v. Alex. Ferner werden K. / Karpokratianer im Auszug eines Briefes erwähnt, den Clemens v. Alex. an einen Theodor geschrieben haben soll; darin warnt der Autor vor einem durch K. verfälschten geheimen Mc.-Ev., aus dem die Karpokratianer ihre Lehren gewonnen hätten. Die Echtheit des Briefes sowie die Zuweisung an Clemens sind stark umstritten (H. Merkel: Hennecke / Schneem.[5] 1, 89/92; S. Levin, The early history of Christianity in the light of the ‚Secret Gospel' of Mark: ANRW 2, 25, 6 [1988] 4270/92; auch die Untersuchung von A. Le Boulluec, La lettre sur l',Évangile secret' de Marc et le ‚Quis dives salvetur?' de Clément d'Alex.: Apocrypha 7 [1996] 27/41, die darauf hinweist, dass die Exegese von Mc. 10, 17/31 in Clem. Alex. quis div. salv. Teile des ‚Geheimen Mc.-Ev.' benutzt haben könnte, muss die Frage letztlich offenlassen; A. Jakab, Une lettre ‚perdue' de Clément d'Alex.?: Apocrypha 10 [1999] 7/15 hält den Text zur Erhellung der Frühgeschichte des Christentums für wertlos, bezeichnet ihn aber als Brief ei-

nes PsClemens v. Alex. u. damit noch nicht als reine Fälschung).

B. Datierung. Das Auftreten der Karpokratianerin Marcellina in Rom, nach Iren. haer. 1, 25, 6 unter Bischof Aniket (ca. 154/69), erlaubt, das Auftreten des K. in Alexandrien entsprechend früher anzusetzen. So sieht es schon Theodoret, der K. in die Zeit des Kaisers Hadrian (117/38) plaziert (haer. 1, 5). Die Nennung des K. in listenähnlichen Aufzählungen der Häretiker bei den Kirchenvätern basiert auf sachlich-häresiologischen Gesichtspunkten, wie zB. Lehrkongruenzen, u. scheidet daher zur Datierung aus. Die Bemerkung Eus. h. e. 4, 7, 9, K. sei Zeitgenosse von Saturninus u. Basilides, hängt von der ebenso nicht primär nach zeitlichen Kriterien geordneten Behandlung der Häretiker bei Irenaeus ab. Die Nachricht des sog. Praedestinatus (7), K. sei durch den Apostel *Barnabas apud Cyprum verurteilt worden, ist unglaubhaft.

C. Name, Existenz u. Christlichkeit. Der Name K. (Epiph., Filastr., Marcell. u. PsHieron.: Karpokras; vgl. die Kurzform ‚Harpokras‘: Schulze 384/91; W. Otto / H. Gossen / A. Stein / F. Jacoby, Art. Harpokras nr. 1/5: PW 7, 2 [1912] 2409f) ist bezeugt: 1) POxy. 1473, 24 (201 nC.): Καρποκρ[α......] (aber wohl Name einer Frau). 2) Inschrift von Chalkis (zweimal): L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 (1969) nr. 88, 1f (3./4. Jh.); R. Harder, K. v. Chalkis u. die memphitische Isispropaganda (1944) 8f: Selbstoffenbarung des göttlichen Isissohnes ‚Harpokrates‘ (*Horus als Kind). 3) Ditt. Syll.^{3} nr. 1267 (nur dürftige Reste erhalten; 3. Jh. nC.): gemeint ist ebenfalls die Gottheit ‚Harpokrates‘. 4) Ein alex. Altarepigramm: É. Bernand, Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine (Paris 1969) nr. 107, 2 (mit Komm. zSt. [411f]): wiederum der Gott ‚Harpokrates‘ (gegen Schulze 388/91). 5) Ein weiterer Beleg für den Namen findet sich BGU 362 frg. 8, 6: Καρποκράτ[ο]υ (Anf. 3. Jh. nC.; zum Text insgesamt P. Herz: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1181/4), womit Harpokrates gemeint ist (Bernand aO. 411 mit Anm. 10; R. Merkelbach, Isis regina - Zeus Sarapis [1995] 88 mit Anm. 2). Deshalb ist das Misstrauen unbegründet, der Name K. sei in Anspielung an die Benutzung des καρπός-Begriffs durch gnostische Gruppen eine Verballhornung des gängigen Namens Harpokrates seitens der Kirchenväter. Demzufolge verleihen sie in K. auch nicht dem göttlichen Horuskind Harpokrates polemisch menschliche Existenz, sondern berichten von einer historischen Gestalt (gegen Kraft 438f u. a.). Dass *Celsus Verehrer des ägypt. Gottkindes meint, ist angesichts seiner Angabe, diese führten sich auf Salome zurück, auszuschließen. Denn gemeint sein kann nur die Auferstehungszeugin aus Mc. 16, 1. Wegen deren Vorkommen im Ägypterevangelium bei Clem. Alex. u. in gnostischen Texten ein ägypt.-gnostisches Milieu für K. anzunehmen ist ein Konstrukt der Forschung u. Begriffsverwirrung. Dass Celsus von ‚Harpokratianern‘ spricht, läßt sich als Wechsel zur geläufigeren Namensform Harpokrates erklären. Die Belege zeigen, daß K. nur eine andere Schreibweise dieses Namens ist u. eine Angleichung an das kopt. emphatische h darstellt (vgl. [Ps?] Cyrill. Hieros. in Mar. virg.: Budge aO. 628. 636. 640; hier wird der Häretiker K. als ‚Harpokration‘ geschrieben; C. Bonner, Studies in magical amuletts [Ann Arbor 1950] 325). Wenn K. eine historische Person ist, braucht man auch nicht an der Geschichtlichkeit seines Sohnes u. Schülers Epiphanes zu zweifeln (vgl. das Verhältnis *Basilides - *Isidor [I]) u. die konkreten biographischen Angaben des Clemens v. Alex. (s. o. Sp. 174) zu verwerfen: Clemens hat nicht aus dem Kult einer ägypt. Licht- oder Mondgottheit namens Harpokrates die Verehrung des Epiphanes gemacht u. ihn fälschlich mit den Karpokratianern in Verbindung gebracht (so Volkmar; de Faye; Schultz; Kraft); die Feier in Same paßt vielmehr zum Erscheinungsbild eines philosophischen Zirkels, wie es die Karpokratianer bei Irenaeus vermitteln (s. u. Sp. 179). Diese nennen sich selbst ‚Gnostiker‘; eine Einordnung unter die Vertreter eines im heutigen Sinne gnostischen Systems erlaubt dies, wie auch ihre Lehre zeigt, nicht, belegt aber den Anspruch der Christlichkeit, u. zwar in exklusiver Deutung. Dies bestätigt Iren. haer. 1, 25, 3, wenn er fürchtet, die Karpokratianer brächten die Christen bei den Heiden in Verruf. Orig. c. Cel. 5, 62 gibt an, keine Karpokratianer (mehr?) zu kennen.

D. Karpokrates. I. Nachrichten. a. Lehre u. Ethos. Nach Iren. haer. 1, 25, 1 lehrt K. die Erschaffung der Welt durch Engel oder Archonten, die dem ungezeugten Vater untergeordnet sind. Jesus war *Josephs Sohn, also Mensch wie alle anderen, nur dass seine

Seele stark u. rein (εὔτονος καὶ καθαρά [ebd.]; εὔτονος ist wohl stoischer Herkunft; neben der λογικὴ δύναμις ist der τόνος eine Kraft der Seele, die analog zum τόνος des Körpers ist u. sich auf das Handeln bezieht [vgl. SVF 3, 473]) war u. sich daran erinnerte, was sie beim ‚Kreisen' (περιφορά; vgl. Plat. Phaedr. 247C; resp. 10, 616C) um den ungezeugten Gott in der Präexistenz schaute. Deshalb wurde Jesus (vermutlich bei der Taufe) eine Kraft (δύναμις) geschickt (vgl. Sen. ep. 41, 5), durch die er sich den Weltschöpfern entziehen u., von allem befreit (durch Ablegung des Körpers u. seiner Affekte oder aktiv durch Ableistung von Werken im Sinne der Weltschöpfer), vermutlich beim Kreuzestod zum Vater aufsteigen konnte (vgl. Ev. Petr. 5, 19). Jesus wuchs im jüd. ἔθος auf, verachtete es jedoch u. empfing Kräfte (δυνάμεις), mit denen er die als Strafe anzusehenden Affekte vernichten konnte (vgl. Corp. Herm. 13, 7/9; Porph. abst. 4, 16). Das jüd. Gesetz gilt offenbar als Ausdruck einer minderwertigen, für den Philosophen überflüssigen Sittlichkeit. Die wichtigen Lehren Jesu sind im Geheimen tradiert worden. Jesus ist kein gnostischer Erlöser, sondern ausschließlich Vorbild, das die Karpokratianer imitieren: Die Seelen der Gläubigen sind aus der gleichen περιφορά wie die Seele Jesu, haben die gleiche δύναμις zur Rückkehr erhalten u. verachten die Weltschöpfer. Darin können sie Jesus sogar übertreffen u. sich ihm u. seinen Jüngern gleich oder überlegen fühlen (vgl. Joh. 14, 12; Ep. Jac. apocr.: NHC I 6, 19; 7, 13/5 [TU 136, 16. 18; vgl. D. Kirchner im Komm.: ebd. 61/4]; eine Beziehung zwischen K. u. Ep. Jac. apocr. bleibt gleichwohl unsicher). Allein Glaube u. Liebe sind heilsnotwendig; alles andere ist moralisch indifferent (ἀδιάφορος als Begriff stoischer Ethik wird von Irenaeus negativ eingefärbt: A. Le Boulluec, La notion d'hérésie 1 [Paris 1985] 131 mit Hinweis auf Apc. 2, 14f), Werturteile sind ausschließlich menschliche Setzungen, von Natur aus ist nichts böse (Interpretation vielleicht von Plat. resp. 4, 443C/4A). Iren. haer. 1, 25, 4 berichtet dabei von Seelenwanderungen (vgl. Plat. Phaedr. 248C/9A; Phaedo 81E/2C), deren Zwang die Karpokratianer zu unterliegen u. denen sie nur entkommen zu können glauben, wenn sie jede beliebige Handlung ausgeführt hätten. Irenaeus gibt an, dies stehe so in ihren Schriften, wenngleich er einen praktischen Libertinismus selbst bezweifelt (ähnlich schon Iustin. apol. 1, 26 von anderen Gruppen). Die Karpokratianer belegen ihre Lehren durch Exegese der Hl. Schrift (Iren. haer. 1, 25, 4: Auslegung von Lc. 12, 58f par. Mt. 5, 26 in Anlehnung an Plat. Crat. 400C: der Leib als *Gefängnis der Seele, vgl. Tert. an. 35, 1; 53, 5; H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = Theophaneia 12 [1958] 103/12; Testim. Ver.: NHC IX 30, 5/17; Sext. sent. 39; Orig. in Lc. hom. 35 [GCS Orig. 9, 196/206]) u. besitzen eigene Schriften. Nach dem umstrittenen Brief des Clem. Alex. (s. o. Sp. 174f) hätte K. durch Einschiebsel in das ‚Geheime Mc.-Ev.' eine textliche Basis für seine libertinistischen Ideen geschaffen u. es dementsprechend ausgelegt.

b. Riten u. Bräuche. 1. Brandmarkung. Einige Karpokratianer zeichnen die hintere Seite des rechten Ohrläppchens mit einem Mal (σφραγίς; vgl. Orig. c. Cels. 5, 64) mittels eines heißen Messers oder einer heißen Nadel (Epiph. haer. 27, 5, 9; Dölger 74). Nach Herakleon (bei Clem. Alex. ecl. 25) ist diese Besiegelung als die ‚Taufe mit Feuer' (Lc. 3, 16) verstanden worden; ob damit die Wassertaufe ersetzt oder ein zusätzlicher, evtl. gleichzeitig mit der Taufe vollzogener Initiationsritus (*Initiation) eingeführt wurde, ist nicht klar. Die Tätowierung gerade des Ohrläppchens wird zwar aus jüdischen Zusammenhängen zu erklären versucht: Beim Reinigungsbrauch Ex. 29, 20 (vgl. Lev. 8, 23f; 14, 14/28) wird das rechte Ohr mit Opferblut bestrichen (Usener 66_{27}), Ex. 21, 6 par. Dtn. 15, 16 fordert die Durchbohrung des Ohres des Sklaven als Zeichen der Leibeigenschaft (Hilgenfeld 399_{673}; Smith 269). Aber angesichts der anderen Hinweise für die pagane Verwurzelung der Karpokratianer ist die Analogie zu einem heidn., in den Mysterienkulten bezeugten Tätowierungsbrauch (Liboron 49_5) vorzuziehen, wenngleich die Vorstellungen, das Ohr sei Sitz des Gedächtnisses (Plin. n. h. 11, 251) oder das Zupfen am Ohrläppchen bedeute Mahnung u. Erinnerung (Belege: C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer [1890] 146), zur Erklärung nur in geringem Maße beitragen u. nachträgliche Deutungen der Forschung darstellen. Vielleicht handelt es sich zunächst einfach um ein Erkennungszeichen (R. Turcan: o. Bd. 18, 133f).

2. Musen- u. Heroenkult. Die Karpokratianer (wahrscheinlich nicht allein die röm.) be-

sitzen gemalte u. aus anderem Material verfertigte Bilder Christi, deren Urtyp Pilatus zu Lebzeiten Jesu hergestellt habe. Gemeinsam mit Bildern von Philosophen wie Pythagoras, Platon u. Aristoteles bekränzen sie sie, stellen sie aus u. pflegen den dabei üblichen Kult (K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 [1940] 19/23. 59f; E. Lucius / G. Anrich, Die Anfänge des Heiligenkultes [1904] 20/5). Die Karpokratianer haben damit Jesus zum Heros im Stile der platonisch-pythagoreischen Philosophenzirkel gemacht, in denen der Schulgründer nach seinem Tode heroisiert u. durch Aufstellung eines Bildes zusammen mit den Musen, besonders der Philosophie als der wahren Muse (Plat. Phaedo 61A), verehrt wird (Boyancé 267/75; W. Speyer, Art. Heros: o. Bd. 14, 867/9). Es gibt deutliche Hinweise, dass Platon selbst den Musenkult in der Athener Akademie begründet hat; außerdem fand an den Schulen ein (jährliches) Musenfest statt (Diskussion: M.-F. Billot, Art. Académie: R. Goulet [Hrsg.], Dict. des philosophes antiques 1 [Paris 1994] 781f). Irenaeus bemerkt im Kult der Karpokratianer richtig keinen Unterschied zu Bräuchen der Heiden. Die Praxis gleicht der Verehrung, die Alexander Severus nach Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 29 den Bildern des Orpheus, des Apollonios v. Tyana, Abrahams u. Christi in seinem Lararium erweist. Die Wertschätzung nicht bloß eines einzigen Philosophen, sondern die ins Religiöse tendierende Verehrung oder Wertschätzung weiser Männer unterschiedlicher glaubensmäßiger Herkunft deutet auf den Anspruch oder Wunsch hin, Schuleinteilungen zu überwinden oder die Lehren der Philosophen zu harmonisieren. Zur Philosophenheroisierung in der Literatur vgl. H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 273f. Im Gegensatz dazu versucht Plotin nach Porph. vit. Plot. 1, die Anfertigung eines Bildes von seiner Person u. die Feier seines Geburtstages (vgl. u. Sp. 183) zu verhindern. Ebenso lehnt der Apostel Johannes die Bekränzung u. Verehrung seines Porträts ab (Act. Joh. 26/9 [CCApocr 1, 177/81]).

3. Magie. Nach Iren. haer. 1, 25, 3 praktizieren die Karpokratianer magische Techniken zur Beherrschung der Welt u. ihrer Schöpfer. Er zählt auf: ἐπῳδαί (Krankheitsbesprechung, oder: Anrufung der Götter durch Hymnen, oder pejorativ: Murmeln von Zaubersprüchen; A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura [1908] 41/4), φίλτρα τε καὶ χαριτήσια (Gunst- u. Liebeszauber), πάρεδροί τε καὶ ὀνειροπομποί (Anrufung assistierender Dämonen u. das Senden von Träumen durch den Magier). Alle Formen sind in den Papyri Graecae magicae bezeugt.

II. Wertung u. Probleme. Die aufgezählten nichtchristl. Lehrmerkmale, wie Seelenpräexistenz, -wanderung u. Wiedererinnerung, lassen sich von einer Aneignung Platons u. der Auslegung seiner Schriften her verstehen. Denkbare orphische Wurzeln sind hinter der platonischen Überlieferung nicht mehr erkennbar. Die Karpokratianer erscheinen als ein philosophischer Lehr- u. Kultverein (Pétrement 476f). Sie vertreten kein gnostisches, auf überweltlichen Hypostasen basierendes System oder einen gnost. Mythos. Ihre Anthropologie bleibt dichotomisch (ψυχή - σάρξ). Die Lehre, Jesus sei nur Mensch, läßt die Kirchenväter die Karpokratianer aus dogmatischen Gründen zwar mit judenchristlichen Gruppen zusammenstellen, aber es gibt keine historischen Gründe für eine jüd. oder judenchristl. Herleitung (gegen Daniélou vgl. Löhr, Karpokratianisches $47f_{77}$), da die pagane, auch in platonischer Tradition begegnende Vorstellung vom Philosophenheros nähersteht. Der Seelenaufstieg durch die Sphären ist weder speziell jüdisch noch gnostisch, sondern im Kontext gleichfalls platonisch (vgl. Auth. log.: NHC VI 32, 16/34). Die Annahme von Weltschöpferengeln weist ebenso nicht zweifelsfrei auf einen judenchristl. Hintergrund hin, weil die Inferiorität des Geschöpflichen auch von der platonischen Teilung von κόσμος νοητός u. κόσμος αἰσθητός her verstanden werden kann. Die materielle Schöpfung ist bei K. zwar eine Stufe minderen Ranges, aber nicht absolut schlecht. – Die Schwierigkeit besteht hier wie insgesamt darin, dass es an wichtigen Stellen nicht möglich ist, bis zu den authentischen Konzeptionen der Karpokratianer vorzudringen u. zu entscheiden, wo Irenaeus die Begriffe wählt (zB. haer. 1, 25, 1: ‚Engel‘), das Referat unter der Hand wertend einfärbt u. seine Folgerungen anbietet. Der ethische Indifferentismus scheint eine Form philosophischer Moral der Affektlosigkeit darzustellen; ihm liegt möglicherweise nur die philosophische Theorie zugrunde, welche die Sitten der Völker (gegen astrologischen Schicksalsglauben) pointiert auf die freie Entscheidung des Menschen zu-

rückführt (vgl. Philo prov. 1, 84f), bzw. die Vorstellung, dass die Gerechtigkeit sich nicht auf die äußeren Taten bezieht, sondern eine von den Einzelhandlungen unabhängige Grundverfassung der Seele ist (Plat. resp. 4, 443C/4A). Besonders bleibt unklar, was Irenaeus in bezug auf den Libertinismus in den Schriften der Karpokratianer gelesen hat (Löhr, Karpokratianisches 32/5). Dass es sich um eine direkte Aufforderung zu unmoralischem Verhalten handelte, ist unwahrscheinlich. Dem widerspricht zumindest vordergründig schon, dass Glaube u. Liebe für heilsnotwendig gehalten werden. In Verbindung mit der Seelenwanderung handelt es sich vielleicht nur um eine Auslegung des Schlussmythos von Platons Staat vor dem Hintergrund der Tatvergeltung (resp. 10, 619B/20D). Im Unterschied zu Platon wird die Seelenwanderung jedoch als Mittel einer beschränkten, die höheren Werte nicht betreffenden (Straf-)Gerechtigkeit verstanden. Schon Basilides hat ähnlich gedacht (W. A. Löhr, Basilides u. seine Schule [1996] 206/9). Andererseits kann man aufgrund der Bezeugung von bewusst libertinistischen Handlungen in späteren Zusammenhängen (S. Gero, With Walter Bauer on the Tigris: Ch. W. Hedrick / R. Hodgson [Hrsg.], Nag Hammadi, Gnosticism, and early Christianity [Peabody 1986] 287/307) nicht zweifelsfrei ausschließen, dass Irenaeus nicht nur Lehrmeinungen bei den Karpokratianern gefunden hat, die er auf die sich für ihn ergebenden moralischen Konsequenzen hin auszieht, sondern dass die Karpokratianer bereits selbst gewisse praktische Folgerungen gezogen haben. Celsus (Orig. c. Cels. 5, 63) erwähnt zuchtloses Gebaren ähnlich dem der Vereinsgenossen des Antinouskultes, wenngleich wiederum nicht auszuschließen ist, dass er seine Information einem verlorenen Werk christlicher Häresiologie entnommen hat. Moralischer Libertinismus wird bei den späteren Kirchenvätern, ohne dass sie eigene Kenntnisse vorweisen können, in Rezeption des Irenaeus zum Merkmal der Karpokratianer u. führt zur Zusammenstellung mit *Kainiten u. Nikolaiten. – Marcellina (Iren. haer. 1, 25, 6) kann eine Art Schulhaupt der röm. Karpokratianer gewesen sein; vielleicht hat sie aber auch nur ihr Haus für Treffen zur Verfügung gestellt (vgl. Eus. h. e. 6, 2, 13); die Nennung einer Frau soll dann möglicherweise ähnlich wie bei Celsus das ungünstige Bild von den Karpokratianern verstärken.

E. Epiphanes. I. Nachrichten. a. Biographie. Die Mutter des Epiphanes heißt Alexandria u. stammt von der Insel Kephallenia. Sein Vater K. unterrichtet Epiphanes in der *Enkyklios Paideia u. platonischer Philosophie (vgl. den Bildungsweg des Origenes). Epiphanes stirbt 17-jährig; in Same auf Kephallenia feiert man in einem Tempelbezirk mit Museion an Neumond seine Apotheose.

b. Lehre. Laut Clemens v. Alex. ist Epiphanes der Begründer (oder: Anführer, Lehrer) der ‚monadischen Erkenntnis' (καθηγήσατο τῆς μοναδικῆς γνώσεως); ferner stammt nach ihm die Schule (αἵρεσις) der Karpokratianer von Epiphanes ab. Mit ‚monadischer Erkenntnis' ist möglicherweise eine theologische Richtung gemeint, die Gott pythagoreisch als ‚Monas' bezeichnet bzw. eine transmundane Vielheit auf einen einzigen Ursprung zurückführt; vielleicht deuten PsTert. haer. 3, 1 u. Filastr. haer. 35, die damit uU. auf das verlorene Syntagma Hippolyts zurückgehen, diesen Sachverhalt an. Der Ausdruck kann auch auf einen bestimmten einheitlichen Zugang des Erkenntnissubjekts zu den diversen Objekten (Gott, Kosmos oder Mensch) bzw. auf eine einheitsstiftende Verbindung zwischen Subjekt u. Objekt durch Erkenntnis, die Epiphanes gelehrt habe, abzielen. – Die von Clemens mitgeteilten Zitate aus der Epiphanesschrift περὶ δικαιοσύνης (zu Aufbau u. Stellung im Werk des Clemens v. Alex. Löhr, Epiphanes 15/9) besagen Folgendes (vgl. M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft: o. Bd. 13, 52f): Für Epiphanes ist Gott gut u. der Schöpfer des Kosmos. Gottes Gerechtigkeit ist eine Art von Gemeinschaft (κοινωνία τις), verbunden mit Gleichheit (ἰσότης); sie manifestiert sich in den kosmischen Gesetzmäßigkeiten des Himmels u. der Erde u. den Wohltaten der Natur, die allen Lebewesen in gleicher Weise zuteil werden, deshalb auch in dem allen Lebewesen mitgeteilten Gesetz des Werdens u. der Fähigkeit zur Zeugung. Dieses Gesetz ist ungeschrieben. Erst die Einführung der geschriebenen Gesetze des Gottes des AT führt zur Gesetzesübertretung, indem sie das früher Gemeinsame zum Eigentum machen; konkretisiert wird dies in Bezug auf Besitz u. Ehe. Daher stehen die Gebote des AT-Gottes in Widerspruch zum ἄγραφος νόμος der Natur u. ihres Schöpfers.

c. Verehrung. Nach Clemens v. Alex. feiern die Karpokratianer in Same die Apotheose

des Epiphanes mit Opfern u. Hymnen. Eine solche Apotheose Frühverstorbener mit Bilderverehrung u. Opferfeier bezeugt schon Sap. 14, 15 u. lehnt sie ab. Nicht ganz eindeutig ist, ob sein wirklicher *Geburtstag oder sein Geburtstag für die Unsterblichkeit, also der Todestag (Rohde, Psyche[9] 1, 235_1), begangen wird, wenngleich ersteres wahrscheinlicher ist. Denn monatliche Zusammenkünfte von Philosophen (Boyancé 263) u. monatliche Geburtstagsfeiern in hellenistisch-frühkaiserlicher Zeit sind bezeugt (E. Schürer: ZNW 2 [1901] 48/52; G. Wissowa: Hermes 37 [1902] 157/9). Epikur ordnete in seinem Testament die jährliche Feier seines Geburtstags u. ein Gedächtnismahl am 20. jeden Monats an (Diog. L. 10, 18). Nach Porph. vit. Plot. 1 hat Plotin am Geburtstag Platons u. Sokrates' geopfert u. den Tag mit seinen Schülern begangen, jedoch gegen eine Feier seines eigenen Geburtstags nach seinem Tode duch Geheimhaltung des Geburtsdatums Vorsorge getroffen; auch gegen die Anfertigung eines Bildes hat er sich wohl u. a. aus dem Motiv heraus, seine Verehrung unmöglich zu machen, gesträubt (vgl. o. Sp. 179). Der Termin an Neumond bei Epiphanes kann auch mit der Götterbildverehrung, vielleicht sogar dem Seelenaufstieg in Verbindung stehen; Bekränzungen von Götterbildern u. Statuen für Heroen u. Menschen an Neumond sind nicht ungewöhnlich; vgl. Theopomp. Hist.: FGrHist 115 F 344 (bei Porph. abst. 2, 16; M. Blech, Studien zum Kranz bei den Griechen = RGVV 38 [1982] 269); GriechDialInschr 1801, 5f (vJ. 173 vC.): στεφανωέτω τὰν Φίλωνος εἰκόνα καθ' ἕκαστον μῆνα (vgl. ebd. 1807, 19f vJ. 175/174 vC.); Ditt. Syll.[3] nr. 1106, 19/22 (ca. 300 vC.): νευμηνίαι σ[τεφανούντω]; ebd. 284, 15f = InschrKleinas 2, 503, 15f (Anf. 3. Jh. vC): ὁ ἀνδριὰς (scil. des Tyrannenmörders Philitus) … στεφανωθήσεται ἀεὶ ταῖς νουμηνίαις; zumindest kann man daraus nicht schließen, Epiphanes sei eine Mondgottheit. Der Bericht vom Bau eines Tempels aus porösem Natur-/Bimsstein (ἱερὸν ῥυτῶν λίθων) mit Altären, Temenos u. Museion in Same (der Stein wurde nach Plin. n. h. 36, 154 für [als Museion bezeichnete] künstliche Grotten verwendet) hat eine Parallele in einer Inschrift aus Thera (IG 12, 3, 330; H. J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1 [1995] 53f), nach der testamentarisch für einen frühverstorbenen Sohn ein Museion errichtet wird, u. weist gleichfalls auf einen philosophischen Zirkel hin (vgl. Diog. L. 4, 19f). Dem Kult des Epiphanes ähnlich ist auch der Heroenkult, den Hadrian für seinen Liebling Antinous gestiftet hat (Cels.: Orig. c. Cels. 5, 63; A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 395).

II. Wertung. Die Feier des toten Epiphanes fügt sich in das religiöse Tun eines Kultvereins u. die Verehrung der Philosophenbilder bei den Karpokratianern. Epiphanes lehrt kein gnost. System, sondern versteht sich als platonisch gebildeter Christ. Auch bei ihm verbindet sich die Rezeption philosophischer Inhalte mit der Auslegung biblischer Schriften. Epiphanes benutzt die platonische Gottesbezeichnung ὁ ποιητής τε καὶ πατὴρ πάντων (Plat. Tim. 28C). Die Definition der politisch-sozialen Gerechtigkeit über die Gleichheit, die ein Spiegelbild der kosmischen Gleichheit ist, hat eine lange Vergangenheit (A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 252f; K. Thraede, Art. Gleichheit: o. Bd. 11, 123/35) u. findet sich auch bei Plat. Gorg. 507D/8B u. in alexandrinischer Tradition bei Philo (zB. opif. m. 51; spec. leg. 4, 231). Die Höherwertigkeit des ἄγραφος νόμος im Vergleich zu geschriebenen Gesetzen weist ebenfalls in die philosophische Tradition zurück (Dihle aO. 252; R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος [1900]; H. Koester, Νόμος φύσεως: Religions in antiquity, Festschr. E. R. Goodenough [Leiden 1968] 521/41; vgl. Tert. adv. Jud. 2; Philo Abr. 5f). Dass erst die Gesetze den Verstoß gegen das Naturgesetz der Gleichheit provozieren, wird anscheinend mit Paulus (Rom. 7, 7 u. vielleicht 5, 20) belegt (Clem. Alex. strom. 3, 7, 2f). Als Vorbild der von Clemens bei Epiphanes konstatierten (Lehre einer) Güter- u. Frauengemeinschaft stehen platonische (resp. 5, 457B/71C: *Gütergemeinschaft des Wächterstandes des Idealstaates), kynische (Diog. L. 6, 72f von Diogenes: alles ist Eigentum des Weisen) oder stoische Einflüsse (ebd. 7, 33. 131 von Zenons Idealstaat: alle Menschen stehen durch λόγος u. πνεῦμα in Übereinstimmung) zur Diskussion (Löhr, Epiphanes 19/21); dass das Nachdenken auch durch Act. 2, 42/4 angeregt wurde, kann man nur vermuten. Angesichts der Bildung des Epiphanes liegt trotz der Unterschiede das platonische Ideal am nächsten; so sieht es schon Clem. Alex. strom. 3, 10, 2. Epiphanes hätte das, was Platon aus Staatsräson fordert, als natürliches

Gesetz interpretiert. Doch steht bei Epiphanes die Gütergemeinschaft im Kontext der radikalen Absage an das Gesetz des AT u. seinen Gott: Die vom Schöpfer gegebene Begierde widerspricht dem Gebot Ex. 20, 17: ‚Du sollst nicht begehren‘. Für Epiphanes ist der atl. Gesetzesgott logisch unhaltbar u. heilsgeschichtlich anscheinend nicht mehr einzuordnen. Ob Epiphanes das AT gänzlich preisgegeben hat, lässt sich nicht erkennen. In jedem Fall ist die Verwerfung des AT-Gottes nicht antikosmisch motiviert. Wenn Clemens den Libertinismusvorwurf von Irenaeus her kennt, ist verständlich, dass er die Güter- u. Frauengemeinschaft bei Epiphanes hervorhebt. Es liegt nahe, dass er polemisch theoretische Ansätze überbewertet (strom. 3, 10, 1), wenngleich die praktische Verwirklichung innerhalb des Zirkels wiederum nicht endgültig auszuschließen ist; man kann zB. darauf verweisen, dass als eine Art Vorstufe von *Gütergemeinschaft philosophische Zirkel ihren Lehrer, etwa die Schüler ihren Führer Plotin, über die einfache Bezahlung hinaus materiell unterstützen (M.-O. Goulet-Cazé, L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin: L. Brisson u. a. [Hrsg.], Porphyre. La Vie de Plotin 1 [Paris 1982] 254/6). Der in seiner Echtheit umstrittene Brief des Clemens v. Alex. an Theodor (s. o. Sp. 174f. 178) deutet homoerotischen Libertinismus an.

F. Zusammenfassung. Die Karpokratianer sind keine Gnostiker, wenn man darunter wie heute die Vertreter eines antikosmischen Dualismus mit Pleromasystem u. Mythos versteht. Jüdische oder judenchristliche Wurzeln kann man gleichfalls ausschließen. Es handelt sich vielmehr um eine christl.-philosophische Schulrichtung paganer Prägung. Die Karpokratianer versuchen, die Hl. Schrift der Christen u. ihre platonisch-philosophische Bildung aufeinander abzustimmen u. zu vereinbaren. Dieses Anliegen teilen sie mit vielen Zeitgenossen besonders ihrer alex. Heimat (zB. Basilides, Antitakten, später Clemens u. Origenes). Die unterschiedlichen Akzentuierungen in der Bewertung des Kosmos bei K. u. Epiphanes deuten an, dass es sich allgemein um keine uniforme Gruppe handelt; ihre Verbreitung lässt zudem mit einer gewissen Vielschichtigkeit u. lokalen, vom einzelnen Schulleiter abhängigen Lehrschattierungen rechnen. Das Christliche ist kein Firnis, sondern gehört zum Wesen u. lässt sich nicht streichen; so entspricht es auch dem Selbstverständnis der Karpokratianer. Da die magischen, kultischen, platonischen u. christl. Wurzeln benannt werden können u. nicht ununterscheidbar verschmolzen sind, darf man von Synkretismus reden. Was die Karpokratianer schon für die Kirchenväter identifizierbar macht, ist die Gestalt ihrer Lehrer u. Schulleiter K. u. Epiphanes.

G. Bareille, Art. Carpocrate: DThC 2, 2 (1932) 1800/3. – F. Bolgiani, La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli Stromati: Studi in on. di A. Pincherle = StudMatStorRel 38 (Roma 1967) 86/136. – P. Boyancé, Le culte des Muses chez les philosophes grecs[2] = BiblÉcFrançAthRome 141 (Paris 1972). – H. Chadwick, Clement of Alexandria. General introduction: ders. / J. E. L. Oulton, Alexandrian Christianity = Library of Christian Classics 2 (London 1954) 24/9. – J. Daniélou, The theology of Jewish Christianity (ebd. 1964). – F. J. Dölger, Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnost. Karpokratianer: ders., ACh 1 (1929) 73/8. – E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme[2] (Paris 1925). – P. C. Finney, Alcune note a proposito delle immagini carpocraziane di Gesu: RivAC 57 (1981) 35/41. – R. M. Grant, Carpocratians and curriculum. Irenaeus's reply: HarvTheolRev 79 (1986) 127/36. – A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – H. Kraft, Gab es einen Gnostiker K.?: TheolZs 8 (1952) 434/43. – H. Liboron, Die karpokratianische Gnosis, Diss. Leipzig (1938). – W. A. Lohr, Epiphanes' Schrift ‚Περὶ δικαιοσύνης‘: Logos, Festschr. L. Abramowski = ZNW Beih. 67 (1993) 12/29; Karpokratianisches: VigChr 49 (1995) 23/48. – E. Peterson, Art. Carpocrate / Carpocraziani: EncCatt 3 (1949) 929f. – S. Pétrement, Le Dieu séparé (Paris 1984). – W. Schultz, Dokumente der Gnosis (1910). – W. Schulze, Kl. Schriften[2] (1966). – M. Smith, Clement of Alex. and a secret gospel of Mark (Cambridge, Mass. 1973). – G. Stroumsa, Gnostic justice and antinomianism. Epiphanes' ‚On justice‘ in context: ders., Barbarian philosophy. The religious revolution of early Christianity = WissUntersNT 112 (Tübingen 1999) 246/57. – H. Usener, Das Weihnachtsfest[2] (1911). – G. Volkmar, Über die Häretiker Epiphanes u. Adrianus: Monatsschr. des wiss. Vereins Zürich 1 (1856) 276/82.

Clemens Scholten.

Karrhai s. Harran: o. Bd. 13, 634/50.

Karte (Kartographie).

A. Nichtchristlich. I. Terminologie. Angesichts der reichen geographischen Literatur der Antike überrascht es, wie selten K. erwähnt werden. Von einer Welt-K. berichtet zum ersten Mal Herodot: Aristagoras v. Milet trifft in Sparta ein ‚mit einer Bronzetafel (χάλκεος πίναξ) in der Hand, in die der Umriss der ganzen Welt (γῆς ἁπάσης περίοδος) eingeritzt ist u. das ganze Meer u. alle Flüsse' (5, 49, 1). Dass γῆς περίοδος im 5. Jh. vC. eine Welt-K. u. keine geographische Schrift meint (E. Schmalzriedt, Περὶ φύσεως. Zur Frühgeschichte der Buchtitel [1970] 29f), bestätigen Herodt. 4, 36, 2, wo die Tätigkeit des Kartographen als γῆς περιόδους γράφειν bezeichnet wird (vgl. Aristot. meteor. 2, 5, 362b 12/4), u. Aristoph. nub. 206. Im Lauf der Zeit verschwindet die terminologische Unterscheidung zwischen der Zeichnung der K. u. ihrem materiellen Träger; im geographischen Kontext erhält πίναξ die Bedeutung von γῆς περίοδος, das seinerseits mehr u. mehr zur Bezeichnung einer literarischen Weltbeschreibung wird (wenn beide Begriffe noch Diog. L. 5, 51 [Testament des Theophrast (frg. 1, 51 Fortenbaugh u. a.)] u. Ael. var. hist. 3, 28 in traditioneller Weise unterschieden werden, geben die Autoren wahrscheinlich das altertümliche Vokabular der verwendeten Quellen wieder). Aristoteles gebraucht γῆς περίοδος sowohl für Welt-K. (meteor. aO.; ebd. 1, 13, 350a 15/8) als auch für geographische Abhandlungen (pol. 2, 3, 1262a 19; rhet. 1, 4, 1360a 34). Strabon jedoch bezeichnet mit γῆς περίοδος ausschließlich das literarische Produkt des Geographen (zB. 6, 1, 2), eine K. der Erde hingegen mit πίναξ (1, 1, 11; 2, 5, 17 u. ö.). Obwohl auch der Begriff γεωγραφία, aller Wahrscheinlichkeit nach eine Prägung des Eratosthenes (Berger, Geschichte 387_2), eine übertragene Bedeutung erhält, behalten dieser Terminus u. seine Ableitungen dauerhaft ihren ursprünglichen technisch-wissenschaftlichen u. kartographischen Sinn (bei Strabon stehen beide Bedeutungen nebeneinander [G. Aujac (Hrsg.), Strabon. Géographie 1, 2 (Paris 1969) 180]; zu Ptolemaios s. u. Sp. 209f) u. verdrängen γῆς περίοδος (Gemin. Astron. 16, 4 [76 Aujac; vgl. ebd. 175]: οἱ ... γράφοντες τὰς γεωγραφίας ἐν πίναξι ... οἱ δὲ στρογγύλας γράφοντες τὰς γεωγραφίας κτλ.; vgl. Plut. vit. Thes. 1, 1: ... ἐν ταῖς γεωγραφίαις ... οἱ ἱστορικοὶ τὰ διαφεύγοντα τὴν γνῶσιν αὐτῶν τοῖς ἐσχάτοις μέρεσι τῶν πινάκων πιεζοῦντες). – Die lat. Terminologie übersetzt im Wesentlichen die griech. Ausdrücke. Γῆς περίοδος im Sinne von Welt-K. kann orbis terrarum entsprechen (Vitr. 8, 2, 6; Plin. n. h. 3, 16f; Nicolet 107/10); tabula u. forma beziehen sich gewöhnlich auf topographische oder regionale K. (s. u. Sp. 213f; Dilke, Maps 196f; Arnaud 3/23; bes. für das Früh-MA P. G. Dalché, La ‚Descriptio mappae mundi' de Hugues de St-Victor [Paris 1988] 89/95).

II. Griechische Weltkarten. Die archaische Kolonisation u. die Vereinigung der Völker Asiens im Perserreich bildeten die historischen Voraussetzungen für die auf die Oikumene bezogene Perspektive der griech. Geo- u. Kartographie, die darin der *Historiographie vorausgingen. Die aus der antiken Literatur bekannten K. gaben mit wenigen Ausnahmen die ganze bekannte Erde wieder. Vorbedingungen dafür waren die Wahrnehmung u. die Darstellung der einzelnen Gebiete (vgl. aber u. Sp. 194f). Wir sind aber nur schlecht über den weder klaren noch geradlinigen Erkenntnisprozess informiert, der zur Integration dieser regionalen u. überregionalen Horizonte in eine geordnete Gesamtschau führte. Lediglich der Endpunkt dieses Prozesses ist bekannt, u. das nur indi-

rekt, da keine antike Welt-K. im Original erhalten ist.

a. Von den Anfängen bis zum 4. Jh. vC.
1. Ionische Weltkarten. Nach Eratosth. 1 B, 5 Berger hat als erster Anaximander eine K. herausgegeben (ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα). Man nimmt allgemein an (Wolska-Conus 158), Hekataios v. Milet (FGrHist 1 T 12) habe diese so weitergebildet, dass die Erde eine kreisförmige Gestalt erhält u. vom Okeanos umgeben ist; Mittelmeer u. Pontos sowie die Landenge zwischen diesem u. dem Kaspischen Meer, das sich wie eine Bucht zum nördl. Ozean hin öffnet (Abb. 4), teilen die Oikumene in die zwei Teile *Europa u. Asien (dessen westl. Fortsetzung Libyen bildet: Herodt. 4, 39). Im äußersten Norden liegen die Ῥιπαῖα ὄρη, in denen die Flüsse Skythiens entspringen (F. Lasserre, Art. Rhipaia Ore: KlPauly 4, 1418). Wenn Erfahrungswissen fehlt, treten Analogieschlüsse ein (selbst *Herodot, der die symmetrische Einteilung der Oikumene durch die Ionier kritisiert [s. u. Sp. 194f], akzeptiert die Vorstellung, der Nil verlaufe parallel u. spiegelbildlich zum Ister [2, 33, 2f; Heidel 22/5]). Die runden ionischen Welt-K. hatten ein langes Nachleben (Aristot. meteor. 2, 5, 362b 12/4; Gemin. Astron. 16, 4 [76 Auj.]), was sich daran zeigt, dass die Beschreibung der Oikumene dauerhaft durch ihr Konstruktionsschema geprägt wurde: Die Sonnenwendpunkte (später auch die Punkte der Tag- u. Nachtgleiche), die ein Beobachter im Laufe des Jahres am sichtbaren Horizont feststellen kann, werden auf den Idealhorizont der Oikumene projiziert (Abb. 1). Die Punkte der Sonnenauf- u. -untergänge zZt. der Winter- u. Sommersonnenwenden sowie der Tag- u. Nachtgleichen (Heidel 11/20; Ninck 27 Abb. 4; 29f; D. R. Dicks, Solstices, equinoxes, and the Presocratics: JournHellStud 86 [1966] 26/40) bilden den Rahmen der K. Das schräge Kreuz der Diagonalen zwischen den vier Sonnenwendpunkten markiert das Zentrum der K. (d. h. Griechenland oder die Ägäis; s. u. Sp. 192f) u. trennt die vier Sektoren, auf die sich die Völker u. Länder bis zum Rand der Oikumene verteilen (R. Böker, Art. Winde: PW 8A, 2 [1958] 2328/32; Ballabriga 147/76 mit Analyse der klimatischen Assoziationen u. der mythischen Darstellungen). Dieses Diagramm wird im ethnographischen Teil der hippokratischen Schrift über die Umwelt verwendet (aër. 12 [CMG 1, 1, 2, 54/6]; C. Calame, Nature humaine et environnement. Le

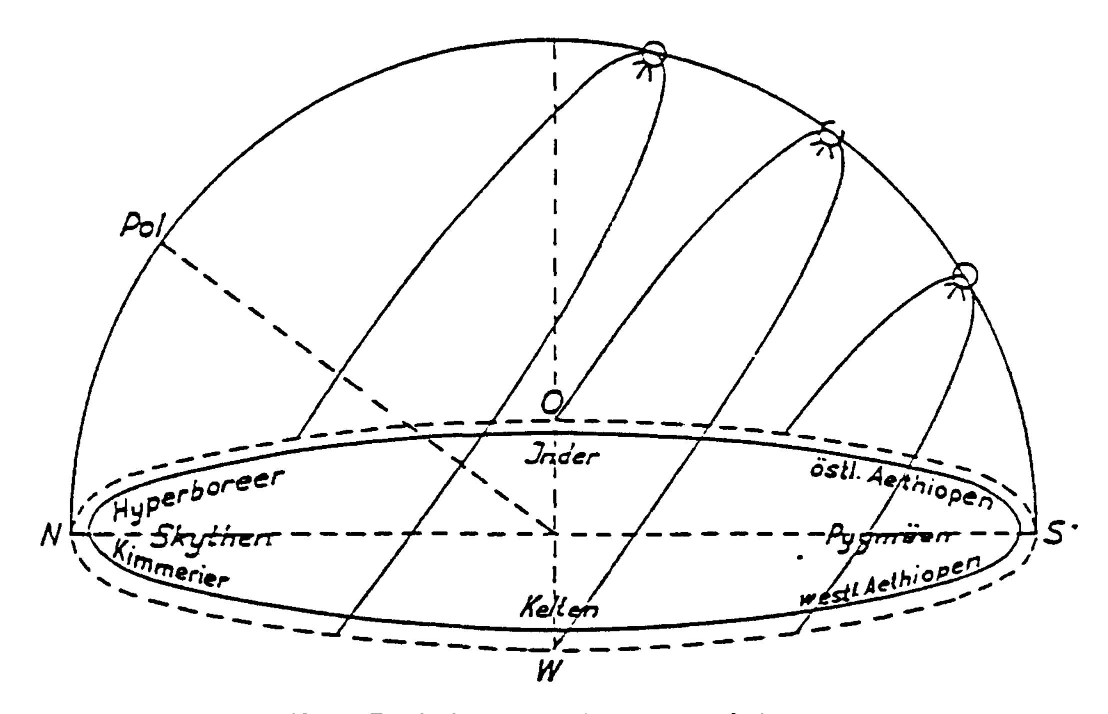


Abb. 1. Das ionische Weltbild. Nach Ninck Abb. 4.

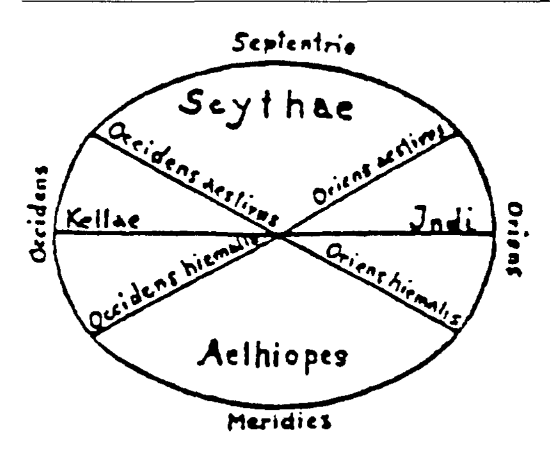


Abb. 2. Das Diagramm des Ephoros. Nach Miller 6, 49.

racisme bien tempéré d'Hippocrate: Sciences et racisme = Publ. de l'Univ. de Lausanne 67 [1986] 91/4 [auf der Abb. ebd. 94 dürften sich die Diagonalen nicht im rechten Winkel treffen]), im sog. ‚Parallelogramm' des Ephoros (FGrHist 70 F 30; s. u. Sp. 196. 225 u. Abb. 2) vorausgesetzt u. in der ‚Windrose' Aristot. meteor. 2, 6, 363a 32/b 11 benutzt (J. F. Masselink, De Grieks-Romeinse windroos [Utrecht 1956] 60/74; Dilke, Maps 28f; G. Aujac, The foundations of theoretical cartography in archaic and classical Greece: Harley / Woodward 143/6). Bei Aristoteles bilden die Sonnenwendpunkte (von denen aus im östl. Sektor Kaikias u. Euros u. im westl. Argestes u. Lips wehen) einen Winkel von 30° mit der Linie, die die Punkte des äquinoktialen Sonnenauf- u. -untergangs verbindet. Das entspricht dem, was man auf der geographischen Breite von Rhodos (36° N) am sichtbaren Horizont beobachten kann (Miller 6, 49; Aujac, Strabon aO. 154 zu 77_2; anders Böker aO. 2346f). Noch Polybios greift auf dieses archaische Lokalisationssystem zurück, um die Lage der Kontinente zu beschreiben, wofür ihn Strabon kritisiert (Polyb. 3, 37; Strab. 2, 4, 5/7; Aujac, Strabon 141/3). Sogar nach der Anerkennung der Kugelgestalt der Erde bewahrt dieses Schema eine Funktion: In der ägäozentrischen Perspektive der Griechen entspricht der Idealkreis der Oikumene der Ausdehnung ihres ursprünglichen geographischen Horizonts (s. u. Sp. 192f). Wahrscheinlich waren die Punkte der Sonnenwende (die ‚relativen Wendekreise') u. der Tag- u. Nachtgleiche nach wie vor zusammen mit den Winden an den Rändern der Welt-K. eingezeichnet (Aristot. meteor. 1, 13, 350a 14/b 14; vgl. die ‚K.' des Timosthenes: Agathem. 7 [ed. A. Diller: GreekRomByzStud 16 (1975) 61f]: Aujac, Strabon 261; besonders deutlich Polyb. 34, 7, 9f; s. u. Sp. 196f; 226), auch wenn deren Rahmen die Form eines Rechtecks annahm (zum Fortleben im MA: B. Obrist, Wind diagrams and medieval cosmology: Speculum 72 [1997] 42/66). Selbst Strabon u. Ptolemaios übernehmen gelegentlich die Terminologie dieses archaischen Lokalisationssystems (Aujac, Strabon aO. [o. Sp. 188] 178 s. v. ἀνατολή; dies., Ptolémée 126f).

2. Das Mittelmeer als Mittelpunkt. Die ältesten runden K. hatten ihr Zentrum wohl in Delphi (Berger, Geschichte 110f; Ballabriga 11/6), dem Nabel der Welt (ὀμφαλός), wo sich dem Mythos zufolge die beiden Adler des Zeus trafen, von denen der eine im Osten, der andere im Westen losgeflogen war (Strab. 9, 3, 6; Agathem. 2 [Diller aO. 60]). Die historische u. geographische Kritik, die sich im 5. Jh. vC. gegen diese traditionelle, vom Epos ererbte Konzeption wandte, hat deren mythisch-religiösen Symbolismus vermindert oder einfach ignoriert. Weil unsere Kenntnisse der ersten ionischen Welt-K. durch den Rationalismus der klass. Zeit filtriert sind, ist es schwierig, ihren Ort im ursprünglichen historisch-kulturellen Zusammenhang festzustellen (H.-J. Gehrke, Die Geburt der Erdkunde aus dem Geiste der Geometrie: W. Kullmann / J. Althoff / M. Asper [Hrsg.], Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike [1998] 163/92 mit Lit.; F. Prontera, Hekataios u. die Erd-K. des Herodot: D. Papenfuss / V. M. Strocka [Hrsg.], Gab es das griech. Wunder? [2001] 127/34). Doch spiegelt die antike Vorstellung von der ‚Zentralität' Delphis u. seiner günstigen geographischen Lage (Strab. 9, 3, 6f; Hymn. Hom. Apoll. 536/9) offensichtlich die Tatsache wider, dass das Heiligtum seit archaischer Zeit das Ziel offizieller Missionen aus allen Teilen der griech. u. nicht-griech. Welt war (G. Roux, Delphes, son oracle et ses dieux [Paris 1976] 1/4. 11f). Noch wichtiger ist die zentripetale Funktion, die der Ägäis (*Kykladen) sowie später dem Mittelmeer u. dem Pontus als hauptsächlichem Bezugsrahmen in der hellenozentrischen Darstellung der Oikumene zukam (Prontera 51/

7). – Hier liegt auch der Ursprung des ethnographischen Schemas, nach dem um das von den Griechen eingenommene Zentrum die halbzivilisierten barbarischen Völker u. zur Peripherie der Oikumene hin die wilden Wesen u. Monster des Mythos leben (ethnographische Parallelen: Yi-Fu Tuan, Topophilia [Englewood Cliffs 1974] 30/8). Diese Gliederung erscheint zuerst in der skythischen Ethnographie des Aristeas v. Prokonnesos (J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus [Oxford 1962] 74/118) u. findet sich bei Herodot wieder (Beschreibung Libyens: 4, 168/87). – Die langen Erfahrungen der Küstenschifffahrt u. der Überquerung des offenen Meers (schon Od. 14, 252/8), die durch die Mittellage der *Inseln begünstigt wurden (F. Prontera: o. Bd. 18, 313f), führten nicht nur zur Festsetzung bestimmter Punkte an den Küstenlinien (bes. solcher, die Kursänderungen [κάμπτειν] nötig machten: ders., Art. Kap: H. Sonnabend [Hrsg.], Mensch u. Landschaft in der Antike [1999] 247/50), sondern auch zur Bestimmung von ‚Verbindungslinien' zwischen Ländern, die auf ‚gegenüberliegenden' Seiten des Binnenmeeres lagen (J. L. Myres, Herodotus, father of history [Oxford 1953] 34/7; Ballabriga 151/3). Auf solche, aus nautischer Erfahrung gewonnene Verbindungslinien legte Eratosthenes die beiden Längengrade, die das Mittelmeer durchquerten: Rhodos - *Alexandria (Abb. 4; Berger, Geschichte 415_2) sowie Rom - Straße von Messina - Lilybaeum - *Karthago. Noch Ptolemaios musste darauf achten, Örtlichkeiten, die Seeleute als ‚gegenüberliegend' (ἀντικείμενοι τόποι) ansahen, auf denselben Längengrad zu legen (geogr. 1, 4; 14, 1/5). Die griech. u. phönizischen Seeleute haben wohl recht früh eine Vorstellung von den Gebieten des östl. u. zentralen Mittelmeers entwickelt, in denen historische u. geographische Bedingungen Seeverbindungen begünstigten; die Kolonisation hat später dieses System der Küstendarstellung nach Westen hin erweitert u. zu der dem homerischen Epos noch unbekannten Erkenntnis eines großen Binnenmeeres geführt (Berger, Geschichte 44/50). Rund um das Mittelmeer wurden die bekannten Länder u. Völker lokalisiert u. die Dauer von Seereisen entlang der Küste oder über das offene Meer geschätzt. Die Überlieferung der griech. nautischen Geographie (F. Prontera, Periploi. Sulla tradizione della geografia nautica presso i Greci: L'uomo e il mare nella civiltà occidentale = Atti della Società Ligure di Storia Patria 106, 2 [Genova 1992] 25/44) erlaubt jedoch nicht, die Entwicklung von der vorliterarischen u. gebietsweisen Darstellung des Mittelmeers zu einer umfassenden Sicht, die die eindimensionalen Küstenbeschreibungen der Seeleute in geometrische Figuren überführt (zB. Herodt. 4, 99), angemessen zu verfolgen.

3. Herodot. In der ältesten erhaltenen Erörterung der griech. Literatur zur Form u. kontinentalen Dreiteilung der Oikumene macht sich *Herodot über die runden Welt-K. lustig, die die Erde ganz vom Okeanos umgeben zeigen, u. überprüft sie anhand der durch Entdeckungsfahrten gewonnenen Erkenntnisse (4, 36/45). Der epischen Konzeption vom Fluss Okeanos, der im Osten entspringt u. rings um die Erde ‚fließt' (2, 21; 4, 8, 2; 36, 2), stellt er die Annahme mehrerer äußerer Meere entgegen, die nicht notwendig untereinander verbunden sind (Dihle, Arabien 43/5; J. S. Romm, The edges of the earth in ancient thought [Princeton 1992] 32/41). Grundlage seines Asienbilds ist eine Reihe von vier benachbarten Völkern: Perser, Meder, Saspiren u. Kolcher. Am Anfang folgt diese Linie der Königsstraße von Persepolis nach Ekbatana (P. Högemann, Das alte Vorderasien u. die Achämeniden [1992] 285f; *Königsweg), setzt sich nach Überquerung des Araxes in Richtung Kolchis fort u. durchquert so die Länder vom ‚südl. Meer' (die Gestalt des Pers. Golfs ist Herodot unbekannt: Dihle, Arabien 42f) bis zum ‚nördl.', dem Schwarzen Meer. Hier klingt die alte Formel an (‚vom unteren zum oberen Meer'), mit der schon die Könige der Akkader u. Assyrer ihr kontinentales Herrschaftsgebiet umschrieben u. die die Achämeniden übernahmen (V. Burr, Nostrum mare [1932] 68/70; M. Liverani, Antico oriente [Bari 1988] 231/41. 830/40; D. O. Edzard, Art. Meer: ReallexAssyr 8 [1993] 1/3). Im Osten dieser ethnischen Achse ist Herodots Beschreibung unsicher u. vage, während im Westen die Mittelmeerküste Kleinasiens zwischen den beiden Vorgebirgen Sigeion u. Triopion eine klare Gestalt gewinnt. In seiner Darstellung setzt sich die Küste ‚Libyens' im Westen über die Säulen des Herakles hinaus bis zum Vorgebirge Soloeis (Kap Spartel) fort, bevor sie sich nach Süden wendet (Herodt. 2, 32; 4, 43). Anhand der Küstenlinie des Mittel- u. des Schwarzen Meers werden die Ausdeh-

nung u. die Form der drei Kontinente festgelegt. Neben der maritimen Perspektive, die für die Erfahrung der Griechen im Mittelmeer typisch ist, gibt es bei Herodot Spuren der kontinentalen Sichtweise, die die Selbstdarstellung des pers. Imperiums bestimmte, das sich mit der Gesamtheit der Erde identifizierte (F. Miltner, Der Okeanos in der pers. Weltreichsidee: Saeculum 3 [1952] 522/55). – Herodots Beobachtung, dass die Perser andere Völker um so mehr respektieren, je geringer die Entfernung ist, die sie von Persien trennt (1, 134; M. Briant: Dihle, Arabien 66), bezeugt indirekt, wie sich das politische Zentrum im mittleren Osten von Mesopotamien nach Persien u. Elam verlagerte, als die iranischen Völker ins politische Geschehen eintraten (Liverani aO. 921f; ein direktes Zeugnis dafür bilden die Inschriften des Dareios mit ihren ethnisch-geographischen Listen; C. Herrenschmidt, Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius I[er] d'après ses inscriptions en vieux-perse: Studia Iranica 5 [1976] 56f). – Trotz des gemeinsamen kosmischen Rahmens des Okeanos ist also der Unterschied deutlich zwischen den ersten ionischen Rund-K. u. dem berühmten babyl. Täfelchen, das eine Welt-K. mit Zentrum im Euphrattal zeigt (wahrscheinlich 8./7. Jh. vC.; W. Horowitz, The Babylonian map of the world: Iraq 50 [1988] 147/65). Bei Herodot sind beide Perspektiven so miteinander verbunden, dass es schwierig ist, sie klar zu trennen (versucht von J. L. Myres, An attempt to reconstruct the maps used by Herodotus: Geographical Journal 6 [1896] 605/29; ders., Herodotus aO. 32/46; vgl. Heidel 50/3). Hier begegnet zum ersten Mal implizit das Problem, das sich später in der hellenist. Kartographie zeigt: die Verbindung des Umrisses des östl. Mittelmeers mit der diagrammartigen Darstellung Zentralasiens. Herodot verwertet die Angaben von *Itinerarien zu Land (pers. Königsstraßen) u. zur See u. überträgt sie in ein nicht mehr rundes, sondern anscheinend rechteckiges Diagramm, um das reale Verhältnis von Länge (μῆκος) u. Breite (πλάτος) der Oikumene besser berücksichtigen zu können (Wolska-Conus 160; von anderen Voraussetzungen ausgehend kritisieren Aristot. meteor. 2, 5, 362b 12/30 u. noch Gemin. Astron. 16, 3f [76 Auj.] runde Welt-K.; s. u. Sp. 221f). Trotz seiner ‚K.' hat die doxographische Tradition Herodot nicht in die Liste der Geographen aufgenommen (Agathem. 1f [Diller aO. (o. Sp. 192) 60f]; R. Nicolai, Il cosiddetto canone dei geografi: Mater. e disc. per l'anal. dei testi class. 17 [1986] 9/24).

4. Viertes Jh. vC. Die allgemeine Anerkennung der Kugelgestalt der Erde (Wolska-Conus 159f) führte zur Frage nach der Lokalisierung u. Größe der Oikumene auf dem Globus. Der fragmentarische Zustand der literarischen Überlieferung lässt jedoch nicht klar erkennen, ob u. in welchem Maß die Fortschritte der *Astronomie (G. Aujac, Sphérique et sphéropée en Grèce ancienne: Hist. Mathemat. 3 [1976] 441/7) im 4. Jh. vC. die traditionelle Darstellung der Oikumene veränderten. Von der in Eudoxos' Γῆς περίοδος vorausgesetzten Welt-K. ist nur bekannt, dass sie wahrscheinlich einen rechteckigen Rahmen hatte, der von der Linie Tanais (Don) - Nil in zwei Quadrate geteilt wurde (F. Lasserre, Eudoxos v. Knidos [1966] 241 zu frg. 323; ders., Kartographie 1498). Offenbar bestimmte Eudoxos als Erster das ‚Klima' einiger Städte, um ihre Position auf der K. festzulegen (ders., K. 131; Á. Szabó / E. Maula, Les débuts de la géographie et de la trigonométrie chez les Grecs [Paris 1986] 152/7). Gewisse Schematisierungen mittels Verbindungslinien zwischen markanten Punkten der Küste (zB. Kap Sunion - Keraunische Berge: frg. 350 Lasserre; Prontera 57/60) erinnern an ähnliche Versuche Herodots. Das ‚Parallelogramm' des Ephoros ist wahrscheinlich durch die apologetischen Absichten des Kosmas Indikopleustes oder seiner unmittelbaren Quellen nur verzerrt überliefert (s. u. Sp. 224f). Die erste hinreichend ausgearbeitete Beschreibung der Oikumene nach Herodot bietet Aristoteles (Abb. 3; F. Prontera, Sobre la delineación de Asia en la geografía helenística: A. Pérez Jiménez / G. Cruz Andreotti [Hrsg.], Los límites de la tierra [Madrid 1998] 85/9). Bei seiner Einteilung der Erdkugel in fünf Zonen legt er die Oikumene in die bewohnbare Zone der Nordhemisphäre; er erneuert die Kritik Herodots an den runden Welt-K. (γελοίως γράφουσι νῦν τὰς περιόδους τῆς γῆς; meteor. 2, 5, 362a 33/b 30), geht dabei aber von der Kugelgestalt der Erde aus, die Herodot offenbar nicht kannte. Das Verhältnis von μῆκος u. πλάτος der Oikumene, das Aristoteles auf größer als 5 : 3 schätzt (nach Demokrit beträgt es 3 : 2, nach Eudoxos 2 : 1 [Agathem. 2 (Diller aO. 60)]), lässt vermuten,

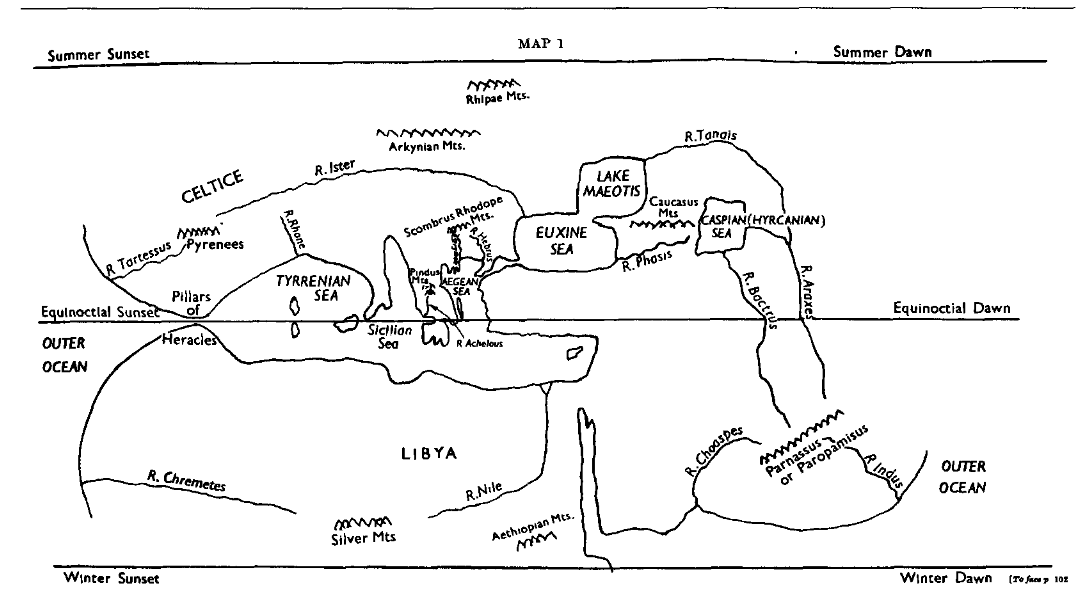


Abb. 3. Kartographische Rekonstruktion der Weltbeschreibung des Aristoteles. Nach H. D. P. Lee, Aristotle. Meteorologica = Loeb Classical Library (London 1952) 1. Abb. nach S. 102.

dass das Mittelmeer noch immer zur Bestimmung ihrer überschätzten Längsausdehnung dient u. dass Ägäis oder Levante das Zentrum der K. einnehmen; von diesen Regionen ist die Ostgrenze der Erde auf der K. nicht weiter entfernt als die Säulen des Herakles. Im gleichen Sinn ist Aristot. meteor. 1, 13, 350a 14/b 14 zu verstehen, wo einige Charakteristika der im Lykeion vor dem Alexanderzug verwendeten Welt-K. (Diog. L. 5, 51) sichtbar werden, unter anderem die noch immer angegebenen Punkte der Sonnenwende sowie der Tag- u. Nachtgleiche (s. o. Sp. 189/92). Sie helfen, die Lage der größten Flüsse u. der Berge, in denen sie entspringen, zu bestimmen (s. u. Sp. 210). Insgesamt überwiegen die traditionellen Elemente (zB. spiegelbildlicher Lauf von Ister u. Nil, Lage der Gebirge Pirene u. Ripaia) die Neuerungen. Reichere Details über das orohydrographische System Zentralasiens (worüber Herodot nahezu nichts zu berichten weiß) entspringen v. a. einem spekulativen Ordnungswillen, der nicht an der Wirklichkeit überprüft werden kann; das beweist schon die anscheinend symmetrische Lage von Parnass (Hindukusch) u. Kaukasus in Bezug auf den Sonnenaufgang zZt. der Winter- bzw. der Sommersonnenwende. Zudem wird der Tanais in das gleiche oro-hydrographische System eingeordnet wie Araxes u. Indus (H. D. P. Lee, Aristotle. Meteorologica [London 1952] 102/4 versucht eine kartographische Rekonstruktion; P. A. Brunt, Arrian 1 [ebd. 1976] 522/5; vgl. A. B. Bosworth, Aristotle, India and the Alexander historians: Topoi 3 [1993] 407/24). Jenseits des Parnass beginnt sofort das äußere Meer; diese Vorstellung gibt *Alexander d. Gr. während seines Feldzugs zum Oberlauf des Indus die Illusion, nahe an der Ostgrenze der Erde zu sein (P. Högemann, Alexander d. Gr. u. Arabien [1985] 65/8). Aristoteles hält es noch für ganz selbstverständlich, dass Welt-K. anhand der Informationen von Reisenden, aus eigener Anschauung oder nach dem Hörensagen erstellt werden: ταύτας (d. h. τὰς τῆς γῆς περιόδους) … ἐκ τοῦ πυνθάνεσθαι παρ' ἑκάστων οὕτως ἀνέγραψαν, ὅσων μὴ συμβέβηκεν αὐτόπτας γενέσθαι τοὺς λέγοντας (meteor. 1, 13, 350a 16/8); astronomische Berechnungen berücksichtigt er nicht.

b. Eratosthenes. Es ist nicht sicher, ob Eratosthenes als Erster ein zur Darstellung der Himmelssphäre entwickeltes Koordinatensystem auf eine K. der Oikumene anwandte. Doch erkennt man bei ihm erstmals den Versuch, die Daten der empirischen *Geographie wissenschaftlich auszuwerten (Berger, Geschichte 396/435), auch wenn er

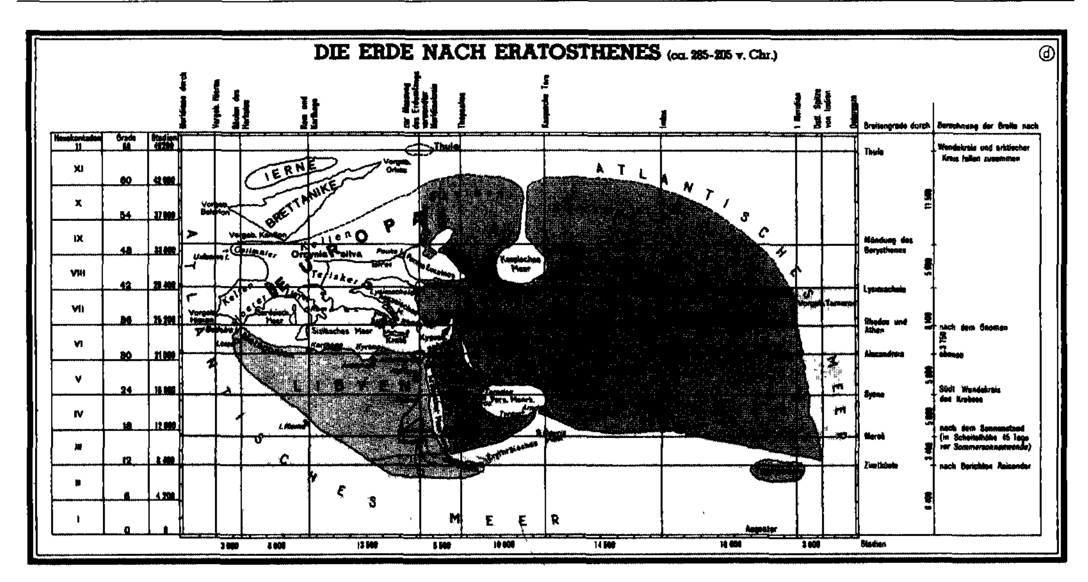


Abb. 4. Die K. des Eratosthenes. Nach Großer Historischer Weltatlas[2] 1. Vorgeschichte u. Altertum (1954) 8 Karte d.

durch astronomische Peilungen nur die geographische Breite weniger Ortschaften kannte (Syene [Assuan], *Alexandria, Rhodos, Marseille; frg. 2 B, 28. 34; 2 C, 4 Berger; Aujac, Géographie 63). Sonst wird die Breite eines Ortes durch Berechnung (dies., L'île de Thulé, mythe ou réalité?: Athenaeum 66 [1988] 329/43) oder Analogieschlüsse anhand von Klima oder Vegetation festgelegt (Berger, Fragmente 183f). Die theoretischen Grundlagen für die Berechnung der Länge sind bekannt (Aujac, Géographie 63f), aber die nötigen Instrumente fehlen. Eratosthenes weiß, dass eine K. der Oikumene eigentlich die konvergierende Projektion der Kugel auf die Ebene erfordert, doch übernimmt er aus Bequemlichkeit die orthogonale Projektion (Berger, Fragmente 198/201; Aujac, Géographie 68/70). Die Längen- u. Breitengrade werden in unregelmäßigen Abständen von den beiden Hauptachsen, die sich in Rhodos kreuzen, gezogen (ebd. 75f). Das Gerüst der K. bilden nach dem später Strab. 2, 5, 16 formulierten Prinzip, die vom K.zeichner gezogenen Linien sollten bekannte Orte berühren, herausragende Städte der hellenist. Zeit (s. o. Sp. 193). Trotz der Ergebnisse der Astronomie im 4. Jh. vC. muss auch Eratosthenes auf Informationen aus *Itinerarien zurückgreifen. Zur Benutzung der empirischen Daten (Entfernungen u. relative Lokalisierungen) kann er nur die gleichen Methoden anwenden wie seine Vorgänger (zu den Mechanismen u. psychologischen Bedingungen der Wahrnehmung u. geographischen Darstellung in den Land- u. Seereiseberichten Janni 79/158).

1. Das geometrische Gerüst. Verarbeitung empirischer Daten. Traditionelle Gesichtspunkte der ionischen Welt-K. stehen bei Eratosthenes neben ganz neuartigen Elementen. Erstere finden sich selbstverständlich bei der Abbildung des Mittelmeers, für die er die von Timosthenes verbesserten Entfernungsangaben der Seeleute benutzt (F. Lasserre, Art. Timosthenes nr. 2: KlPauly 5, 848; Prontera 50/7; ders., Note sulla delineazione del Mediterraneo occidentale nella cartografia ellenistica: M. Khanoussi [Hrsg.], L'Africa romana. Atti dell'XI conv. di studio [Ozieri 1996] 335/41), während Neuerungen etwa den Nordwesten *Europas betreffen, für den er Informationen des Pytheas auswertet (C. F. Hawkes, Pytheas, Europe and the Greek explorers [Oxford 1975]; D. Timpe, Art. Entdeckungsgeschichte: ReallexGermAlt[2] 7 [1989] 323/37). Grundlegend neugestaltet ist Asien, das Eratosthenes anhand eines Systems geometrischer Figuren entwirft (σφραγῖδες; zum Gebrauch dieses Terminus, der in der ägypt. Verwaltung Katasterparzellen bezeichnete, Kubitschek 2054; P. M.

Fraser, Ptolemaic Alexandria [Oxford 1972] 1, 531f; 2, 762f$_{94/6}$). Empirische Grundlage sind Distanzschätzungen der Historiker Alexanders d. Gr. u. Informationen aus diplomatischen Beziehungen der Seleukiden zu den Herrschern im Gangestal. Wie zuvor schon bei Dikaiarchos (Wolska-Conus 161) setzt sich die Längsachse, die von den Säulen des Herakles aus das Mittelmeer durchquert, in dem gewaltigen Gebirgszug des Tauros fort (frg. 3 A, 3f B.; Berger, Geschichte 418f), der somit für die diagrammartige Darstellung Asiens die gleiche Funktion erhält wie bei Herodot der Ister für Europa u. der Nil für Libyen (s. o. Sp. 189; Abb. 4). Neben Land, Meer u. Wasserläufen tragen also auch die Gebirge, die nicht mehr auf den Rand der Welt beschränkt sind, wesentlich zum Gerüst der Oikumene bei. Diese Neuerung infolge der makedonischen Eroberungszüge stellt ein Charakteristikum der hellenist. Kartographie dar, das aus den antiken Welt-K. nicht mehr verschwand (Prontera, Delineación aO. [o. Sp. 196] 92/8). Insgesamt liefert Eratosthenes' Konstruktion seinen Nachfolgern ein geometrisches Modell, das Ergänzungen u. Korrekturen aufnehmen kann. Die einfache Terminologie der traditionellen Kartographie (s. o. Sp. 189/92) wandelt sich zu einem feingliedrigen Instrumentarium, das dauerhaft in die Sprache der griech. Geographen eingeht.

2. Rahmen u. Zentrum. Der rechteckige Rahmen der K. stimmt selbstverständlich nicht mit den Grenzen der bewohnten Erde überein (vgl. Herodt. 4, 36, 2), deren Gestalt vielleicht schon Eratosthenes mit einer Chlamys, einem makedonischen Mantel, verglich. Auch der Stadtplan von *Alexandria, an dessen Entwurf der Gründer selbst entscheidenden Anteil gehabt haben soll, hatte die Form einer Chlamys (Plut. vit. Alex. 26, 8; Berger, Fragmente 219/21; ders., Geschichte 405f; Fraser aO. 1, 13$_{64}$; 2, 26f). Die Ägäis hat ihre traditionelle Zentralfunktion nicht verloren, wie die Tatsache zeigt, dass die beiden Hauptachsen der K. sich in Rhodos kreuzen. Aber anders als in den Aristoteles bekannten Welt-K. (s. o. Sp. 197) liegt der äußerste Osten Asiens jetzt sehr viel weiter von der Ägäis entfernt als die Säulen des Herakles (Berger, Geschichte 400 Abb. 9), wodurch die Zentralität Griechenlands stark reduziert ist (vgl. Eratosthenes' Ablehnung einer Überlegenheit der Griechen gegenüber den **Barbaren frg. 2 C, 24 Berg.; A. Dihle, Die Griechen u. die Fremden [1994] 59). Doch betreibt auch Eratosthenes eine selektive Geometrie, die die Bedeutung der dargestellten Orte widerspiegelt, u. entwickelt kein neutrales Gerüst für einen qualitativ gleichwertigen Raum: Auf dem Hauptlängengrad finden sich daher Byzanz, Rhodos u. *Alexandria, u. in der Westhälfte des Mittelmeers legt Eratosthenes, ein Zeitgenosse des ersten u. wohl auch des zweiten punischen Krieges, Rom u. *Karthago auf denselben Längengrad (Abb. 4; frg. 2 A, 40 Berg.). So gibt seine K. synoptisch den kulturellen u. politischen Polyzentrismus der frühhellenist. Zeit im Mittelmeerraum besser wieder als jedes andere Zeugnis dieser Epoche.

c. Von Hipparchos zu Ptolemaios. Auf der Grundlage der K. des Eratosthenes arbeiten seine Nachfolger weiter, indem sie ihre wissenschaftlichen Grundlagen prüfen u. empirische Daten integrieren oder berichtigen. Hipparchos, Polybios, Poseidonios u. Strabon verbessern so die Darstellung der Oikumene, auch wenn kein Beweis dafür vorliegt, dass einer von ihnen eine neue Welt-K. ausgearbeitet u. ‚publiziert' hat, die die des Eratosthenes ersetzt hätte (Lasserre, K. 132). Der Anteil jedes Einzelnen an dieser Berichtigungsarbeit ist zT. schwer festzustellen (Ch. Jacob, Cartographie et rectification: G. Maddoli [Hrsg.], Strabone. Contributo allo studio della personalità e dell'opera 2 [Perugia 1986] 43f. 50/61), weil die meisten Zeugnisse in den ersten beiden Büchern der Geographie Strabons zusammengetragen sind, der nicht immer bei der Zuschreibung hilft. Die Unsicherheit beim Gebrauch der Maßeinheit ‚Stadion' beeinträchtigt außerdem die geodätischen Berechnungen u. die Entfernungsangaben der Reiseberichte (Y. Janvier, Les problèmes de métrologie dans l'étude de la cartographie antique: Latom 52 [1993] 3/22). Trotzdem sind die Änderungen dank der geometrischen Anlage der K. des Eratosthenes fassbar.

1. Hipparchos u. Polybios. In seiner Schrift Πρὸς τὴν Ἐρατοσθένους γεωγραφίαν betont Hipparchos, eine Welt-K. müsse sich auf möglichst viele astronomische Daten stützen (D. R. Dicks, The geographical fragments of Hipparch [London 1960] 31/7). Diesem theoretisch einwandfreien Prinzip konnte jedoch nur entsprochen werden, wenn neue astronomische Beobachtungen zu den wenigen schon bekannten hinzukamen. So setzt Hipparchos den Breitengrad von Rhodos (36°), der nach Eratosth. frg. 3 A, 2 Berg. die

Straße von Messina durchquert, 400 Stadien südl. von Syrakus an (frg. 50 Dicks; Korrektur später von Ptolemaios gebilligt: F. Prontera, Immagini dell'Italia nella geografia antica da Eratostene a Tolomeo: Riv. geogr. Ital. 100 [1993] 51/3; zu weiteren Korrekturen Hipparchs Dicks, Fragments aO. 35f). Andererseits kritisiert er die empirischen u. approximativen Methoden, mit denen Eratosthenes die K. Asiens neu gestaltet hatte, u. meint, ohne neue astronomische Daten u. klarere Beobachtungen solle man sich besser an die alten Welt-K. (ἀρχαῖοι πίνακες) halten, die die Nordgrenze Indiens durch die Linie zwischen dem Zentrum der K. u. dem Punkt des Sonnenaufgangs zZt. der Sommersonnenwende bestimmten (frg. 12/4 Dicks; vgl. o. Abb. 2; Sp. 190/2; Dicks, Fragments aO. 122/5; L. Edelstein, The idea of progress in classical antiquity [Baltimore 1967] 144). – Die Geographie seines Zeitgenossen Polybios ist dagegen vorwiegend praktisch-politisch orientiert (F. W. Walbank, Polybius [Berkeley 1972] 117/24), doch überführt auch er Entfernungs- u. Richtungsschätzungen in geometrische Figuren (P. Pédech, La méthode historique de Polybe [Paris 1964] 590/7). Das westl. Mittelmeer (G. Aujac, Greek cartography in the early Roman world: Harley / Woodward 161f) u. die ital. Halbinsel (Ninck 171/5) stellt Polybios dreieckig dar (Abb. 5); aber die besseren Informationen, die ihm aufgrund der röm. Expansion zur Verfügung stehen, führen auch in seinen geometrischen Konstruktionen zu Verzerrungen, die vom Schematismus der

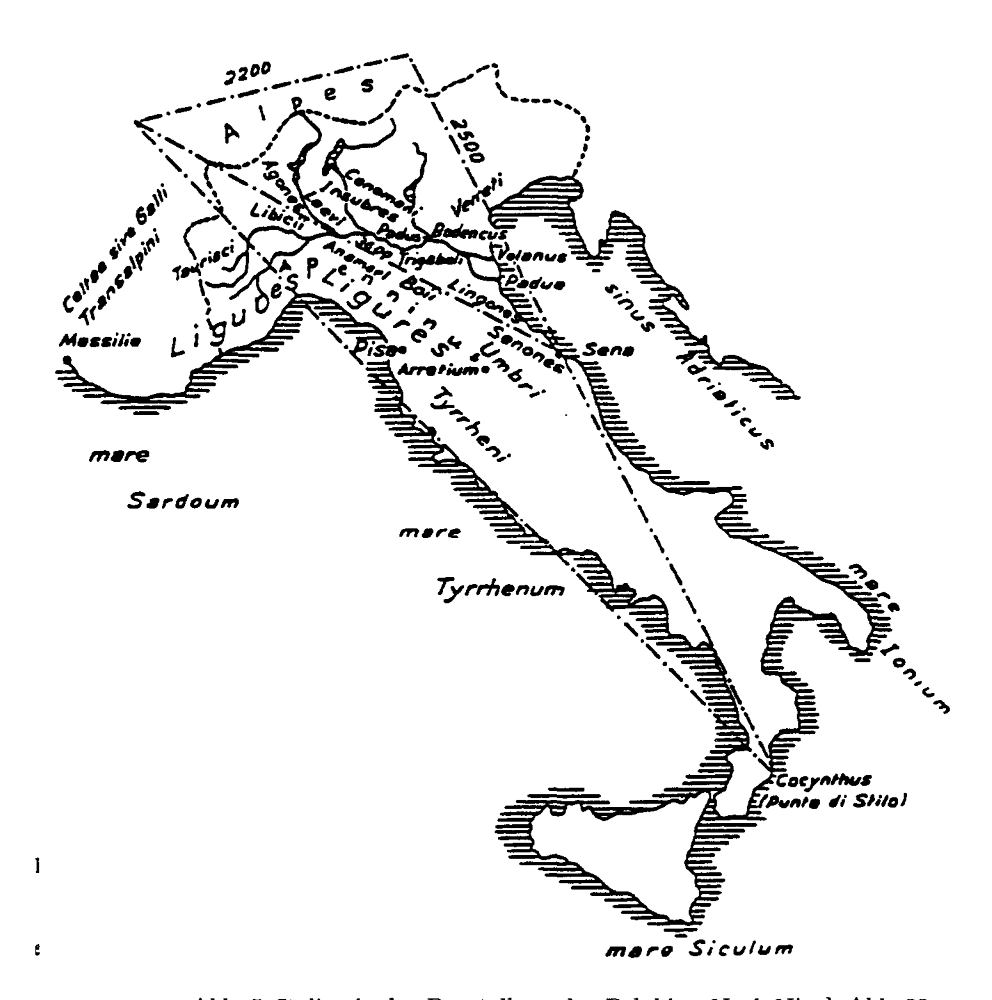


Abb. 5. Italien in der Darstellung des Polybios. Nach Ninck Abb. 33.

Itinerarien verursacht sind (Prontera, Immagini aO. 39/51; ders., Note aO. [o. Sp. 200] 338/41).

2. Strabon. Den besten Beweis für das hohe Niveau der hellenist. Kartographie vor Ptolemaios stellt die Geographia des Strabon dar. In der Anlage des Werkes u. in den Beschreibungen, die einzelne Chorographien einleiten, orientiert sich die Darstellung stets an zugrunde liegenden K. (Aujac, Strabon 180/216). Von einigen Änderungen abgesehen (nördl. Breite der Oikumene vom Breitengrad von Hierne [54°] begrenzt, nicht von dem von Thule [66°]) stimmt das geometrische Raster mit dem des Eratosthenes überein. Strabon unterstreicht nicht nur wie seine Vorgänger, dass der Geograph Grundlagen der mathematischen Astronomie kennen muss, sondern erklärt auch, wie man den Rahmen der K. u. die Koordinaten, die die Zeichnung der Oikumene aufnehmen sollen, entwirft (2, 5, 5f 10. 14. 16); vom Mittelmeer ausgehend stellt er den Aufbau der Oikumene schrittweise dar (2, 5, 18/33). Zwei seiner Beobachtungen sind wahrscheinlich von Eratosthenes inspiriert: a) Um die bewohnte Erde angemessen darzustellen, ist zunächst eine Kugel mit einem Durchmesser von wenigstens zehn Fuß oder ein πίναξ von wenigstens sieben Fuß (ca. 2 × 1 m) erforderlich, weil man nur auf einer so großen Oberfläche die Bestandteile der Oikumene klar unterscheiden kann (2, 5, 10 = Eratosth. frg. 3 A, 25 Berg.). b) Die Form der Oikumene ähnelt einer Chlamys u. stimmt nicht mit dem Parallelogramm überein, in das sie eingetragen wird (2, 5, 14. 18). Auch wenn die Form einer bestimmten Region sich nicht in eine geometrische Figur übertragen lässt, versucht Strabon, sie durch eine klare Darstellung zu charakterisieren (Ch. van Paassen, The classical tradition of geography [Groningen 1957] 6; F. Prontera, La cultura geografica in età imperiale: G. Pugliese Carratelli [Hrsg.], Optima hereditas. Sapienza giuridica romana e conoscenza dell'ecumene [Milano 1992] 291f). Er korrigiert die polybianische Idee eines dreieckigen Italiens (5, 1, 2), modifiziert im Gefolge von Hipparchos oder Poseidonios die Ausrichtung der Seiten Siziliens (6, 2, 1) u. stellt fest, dass die Straße von Messina nicht, wie von Eratosthenes angenommen, auf den Längengrad Rom - Karthago gelegt werden kann, sondern deutlich weiter im Osten anzusetzen ist (2, 1, 40 = Eratosth. frg. 3 A, 40 Berg.; F. Prontera, La Sicilia nella tradizione della geografia greca: P. Arnaud / P. Counillon [Hrsg.], Geographica historica [Bordeaux 1999] 104/7). Diese Verbesserungen zeigen, wie das kartographische Modell des Eratosthenes, wenn bessere geographische Informationen verfügbar wurden, neue Fragen aufwarf, die zu neuen Lösungen führten (zB. benutzte Poseidonios zur Verbesserung der eratosthenischen Zeichnung *Indiens Informationen der späthellenist. Forschungsreisen; Dihle, Indien 21).

3. Marinos u. Ptolemaios. Die röm. Expeditionen in das Innere **Afrikas (J. Desanges: RAC Suppl. 1, 230f) u. die Handelsbeziehungen der frühen Kaiserzeit mit *China u. *Indien zu Land u. zur See (A. Dihle, Die entdeckungsgeschichtl. Voraussetzungen des Indienhandels der röm. Kaiserzeit: ANRW 2, 9, 2 [1978] 548/80; J. Ferguson, China and Rome: ebd. 581/603) trugen zur Erweiterung der geographischen Kenntnisse bei. Die Aufgabe, das kartographische Bild der Oikumene jenseits des Äquators u. bis zum ‚Land der Seide' auf den neuesten Stand zu bringen, erfüllte zwischen 107 u. 114/15 Marinos v. Tyros. Praktisch alles, was wir über sein Werk Ἡ τοῦ γεωγραφικοῦ πίνακος διόρθωσις wissen, das nicht zur Ausarbeitung einer neuen K. führte, entstammt der Kritik des Ptolemaios an den von Marinos benutzten Itinerarien u. seinen theoretischen Methoden (F. Lasserre, Art. Marinos nr. 2: KlPauly 3, 1027/9; Dilke, Maps 71/5; ders., The culmination of Greek cartography in Ptolemy: Harley / Woodward 178/80; Aujac, Ptolémée 112/27): Auf der Höhe des Breitengrads von Rhodos erstreckt sich die Oikumene vom Längengrad der Insel der Seligen (Kanaren) aus 225° weit nach Osten, während die größte Ausdehnung in der Breite zwischen 63° N, dem Breitengrad von Thule, u. 24° S besteht. Vor der Kritik an Marinos greift Ptolemaios im zweiten Buch der Μαθηματικὴ σύνταξις auf die hellenist. kartographische Tradition zurück, um die Kriterien für die Berechnung der geographischen Breite anzugeben: Die Oikumene liegt vollständig auf einer Hälfte der Nordhemisphäre (Posidon.: FGrHist 87 F 28, 20 = F 49, 305/8 Edelstein / Kidd) u. dehnt sich über eine Länge von 180° aus. Diese traditionelle Konzeption findet sich auch im zweiten Buch der Τετράβιβλος wieder, wo Ptolemaios den Einfluss der Sterne auf die geographische Verteilung

der Völker untersucht (Aujac, Ptolémée 90/105. 300; A. Pérez Jiménez, La imagen celeste de la ecumene: ders. / Cruz Andreotti aO. [o. Sp. 196] 177/89). Das Zentrum der K., auf das besondere Kräfte einwirken, hat herausragende Bedeutung; so übertreffen die Völker an den Küsten des östl. Mittelmeers die übrigen deutlich durch Andersartigkeit u. Qualität des Charakters (Aujac, Ptolémée 98f). Mit der διόρθωσις des Marinos beschäftigt sich Ptolemaios, wenn er in der Γεωγραφικὴ ὑφήγησις den Plan ausführt, die geographischen Koordinaten für die Städte u. Örtlichkeiten der ganzen bewohnten Erde zu liefern (angekündigt math. synt. 2, 13). Wegen der Symmetrie mit dem Breitengrad von Meroë (16° N) legt er geogr. 1, 10, 1 die Südgrenze der Oikumene auf 16° S u. bestimmt ebd. 1, 14, 7f deren Längenausdehnung auf 177°, die er auf 180° aufrundet (gegenüber 140° bei Eratosthenes). Ebenso wie Marinos übernimmt er geogr. 1, 11, 2 ohne Prüfung das von Poseidonios (der jedoch nicht zitiert wird) für den Erdumfang angegebene Mindestmaß von 180 000 Stadien, wobei ein Grad des Längenkreises 500 Stadien entspricht (gegenüber 700 bei Hipparchos). Die Oikumene nimmt so einen merklich größeren Raum auf einer kleineren Weltkugel ein (Aujac, Ptolémée 112/33; zu den Projektionssystemen u. Koordinatentafeln ebd. 133/64). Die Vorstellung der Inselgestalt der Oikumene wird abgelehnt, da Ptolemaios eine Fortsetzung der Kontinente nach Norden, Osten u. Süden in unbekannte Länder hinein annimmt. So greift er die Hypothese aus der Zeit vor dem Alexanderzug wieder auf, der Indische Ozean werde im Süden durch eine Landverbindung zwischen Aithiopia u. Asien begrenzt (Abb. 6; Högemann, Alexander aO.

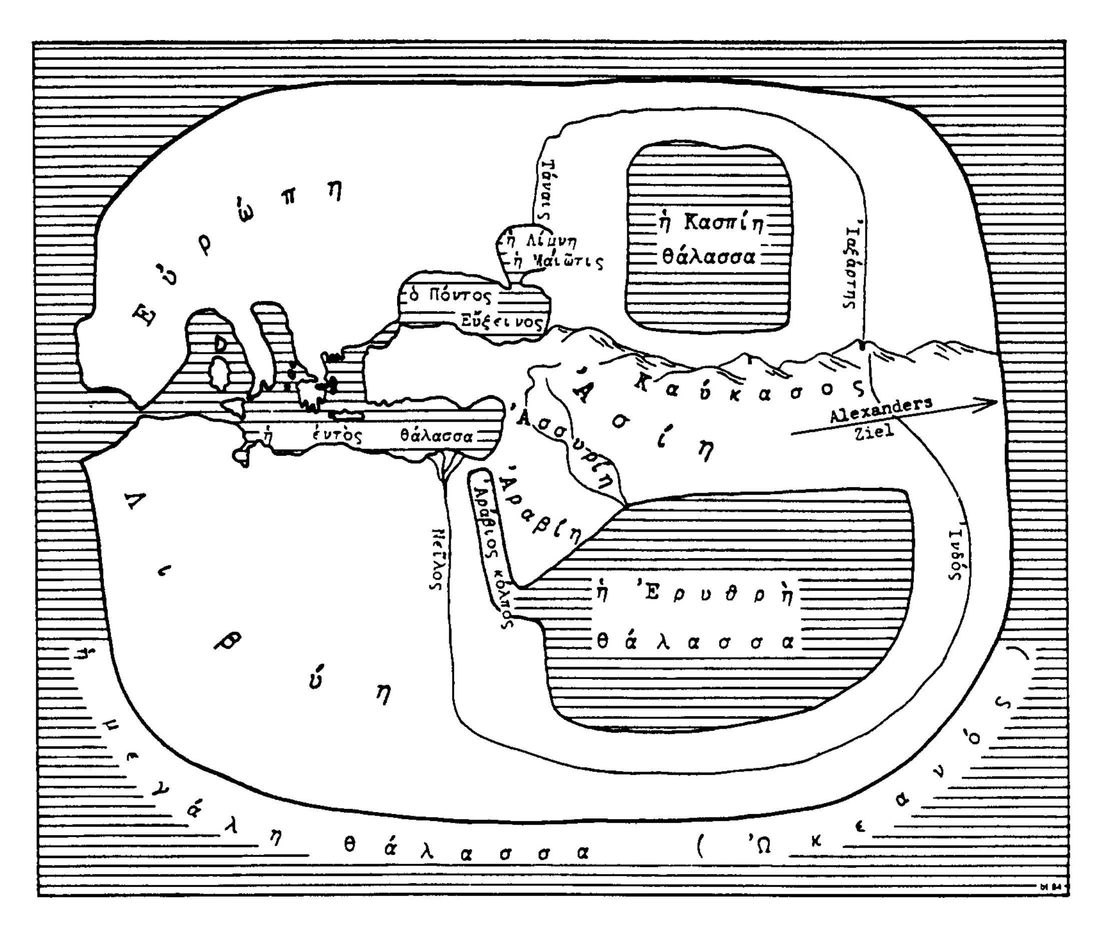


Abb. 6. Alexanders Weltbild nach Aristoteles. Nach Högemann, Alexander aO. (o. Sp. 198) 67 Abb. 8.

[o. Sp. 198] 65/7; Dihle, Arabien 44; ders., Indien 9. 32). Im Gegensatz zur astrologischen K. (s. o. Sp. 189/92) verliert hier die Ägäis ihre traditionelle Zentralstellung (Aujac, Ptolémée 189). Geogr. 2/7, 4 werden die Koordinaten von mehr als 8000 Orten in 82 Gruppen angegeben, die den Unterteilungen der Oikumene entsprechen. Ptolemaios bestimmt die astronomische Position der Orte mit scheinbarer Genauigkeit, die eine Abweichung von bis zu 5′ festhält. Das mathematische Modell für die Zeichnung der K. erreicht eine vorher unbekannte Präzision; das Bemühen, mathematische Positionsbestimmungen, die aufgrund theoretischer Grundannahmen gewonnen wurden, mit Entfernungsangaben der Land- u. Seereisen in Übereinstimmung zu bringen, ist besonders deutlich beim Entwurf *Indiens u. des Fernen Ostens (Dihle, Indien 31f; Aujac, Ptolémée 119/27). Ptolemaios verhehlt die Unsicherheit nicht, die sich durch Anwendung astronomischer Berechnungen auf Daten aus deskriptiver *Geographie u. *Itinerarien ergibt (geogr. 1, 2, 24. 4, 2). Er weiß, dass seine Ergebnisse provisorisch sind u. von anderen korrigiert werden können (ebd. 2, 1, 23). Buch 8 beschreibt auf der Grundlage einer anderen mathematischen Methode 26 regionale K., die die allgemeine K. der Oikumene ergänzen. Ob diese K. tatsächlich gezeichnet wurden, ist eine offene Frage, die durch den Zustand der hsl. Überlieferung noch verkompliziert wird (F. Lasserre, Art. Ptolemaios nr. 1: KlPauly 4, 1231f; Dilke, Cartography 266/74). Die technischen Details, die Ptolemaios denen bietet, die die kartographische Arbeit aufnehmen wollen, lassen jedenfalls persönliche Erfahrung vermuten (Aujac, Ptolémée 152. 164). Obwohl er bei der Bestimmung der geographischen Koordinaten die Anwendung verschiedener Methoden zur Ergebniskontrolle bevorzugt, akzeptiert er Marinos' geodätische Berechnung, ohne sie an der des Eratosthenes zu prüfen (ebd. 132f). Wahrscheinlich liegt es an seiner Vorliebe für die Theorie, dass er geogr. 1, 1, 3. 22, 1 keine Hinweise zu den Dimensionen der Kugel oder der K. gibt, auf denen die Zeichnung der Oikumene ausgeführt wird.

4. Γεωγραφία – χωρογραφία. Ptolemaios unterscheidet als Erster terminologisch klar geographische u. chorographische K. Dabei bestimmt nicht nur der Maßstab die verschiedenartige Auswahl der dargestellten Elemente (geogr. 1, 1, 1/3): Auf der K. des Chorographen herrschen qualitative Aspekte vor, auf der des Geographen hingegen quantitative Beziehungen; die eine ist das Werk eines Malers, die andere das eines Mathematikers, der die Umrisse der Oikumene schematisch sichtbar macht u. auf eine kongruente Darstellung der Örtlichkeiten, Entfernungen u. Proportionen achtet (ebd. 1, 1, 4f). Weil χωρογραφία durch bildliche Darstellungen charakterisiert ist, kann der Terminus bei Ptolemaios nicht die regionale Kartographie bezeichnen, der das 8. Buch seiner Geographia gewidmet ist. Auch Strabon meint, wenn er χωρογραφικὸς πίναξ statt γεωγραφικὸς πίναξ schreibt, eine Welt-, nicht eine Regional-K. in größerem Maßstab, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht (2, 5, 17). Das Gleiche gilt für Vitr. 8, 2, 6 (capita fluminum, quae orbe terrarum chorographiis picta itemque scripta plurima maximaque inveniuntur egressa ad septentrionem; vgl. Aristot. meteor. 1, 13, 350a 14/b 14), wo die Hydrographie der Oikumene erläutert wird (Y. Janvier, Vitruve et la géographie: Geographia antiqua 3/4 [1994/95] 57/9). Zwar kann auch eine Welt-K. ohne geometrisches Gerüst einer ‚Chorographie' im ptolemäischen Sinn nahe kommen; doch kennt Strabon (1, 1, 16) noch nicht wie Ptolemaios die unterschiedliche Bedeutung von *Geographie u. Chorographie (Kubitschek 2103; Strab. 2, 5, 1 werden vom Chorographen mathematische Kenntnisse gefordert, die Ptolemaios nur vom Geographen verlangt; weitere Belege: Nicolet 111f$_{24}$. 181/3; vgl. Arnaud 23/40; Brodersen 159f).

III. Römische Kartographie. Die Sorgfalt, mit der Ptolemaios wissenschaftliche K. von den übrigen abgrenzt, bezeugt die Verbreitung einer Kartographie, die sich auf eine bildliche Darstellung, unabhängig vom ‚Maßstab', beschränkt. Dieses Phänomen aus der Universalgeschichte der Kartographie passt gut zu den kulturellen Bedingungen des röm. Reiches.

a. Weltkarten. 1. Agrippa. Schon zZt. Cäsars u. Pompeius' manifestiert sich der universale Charakter der röm. Herrschaft in einer symbolischen u. allegorischen *Geographie (Nicolet 27/68). Die Porticus Vipsania auf dem Campus Martius beherbergte eine Darstellung der Oikumene, die Agrippa entworfen hatte u. Augustus nach dessen Tod (12 vC.) ausführen ließ. Was wir darüber wissen, stammt aus den Frg. des Agrippa u. Au-

gustus Plin. n. h. 3, 16f; 6, 139 (zum Ganzen Nicolet 103/31; Dilke, Maps 41/53; ders., Service 207/9; Arnaud 1261/78). Sieht man von ungelösten Detailfragen ab (Nicolet 114/7. 120/3; unerklärlich ist vor allem Strabons Schweigen, zumal wenn mit dem Strab. 5f zitierten ‚Chorographen' tatsächlich Agrippa gemeint ist), fällt als Neuheit besonders der Schaucharakter der Darstellung auf, die ihrem Erfinder zufolge ‚der Stadt die Welt zeigen' soll (orbem terrarum urbi spectandum: Plin. n. h. 3, 17; die Hypothese Brodersen 275/86, der Ausdruck beziehe sich auf eine Monumentalinschrift, überzeugt nicht). Angesichts der politischen Ziele dieser Welt-K., die schon durch den Ort ihrer Anbringung Bestandteil des Festapparats des augusteischen Imperiums war, kann man die Fragen nach ihren mathematischen Grundlagen zurückstellen. Nicolet 127 arbeitet an den Triumphtafeln die röm. Sondertradition heraus, in der die K. Agrippas eine bedeutende Position einnimmt: Für diese ist eine politische Zielsetzung typisch, die keine Parallelen in der hellenist. Geographie hat u. zur Lehrhaftigkeit der christl. K. überleitet (vgl. Suet. vit. Dom. 10; Paneg. Lat. 9 [5], 20f; P. Arnaud, L'affaire Mettius Pompusianus ou le crime de la cartographie: MélArchHist 95 [1983] 677/99; Nicolet 127/30).

2. Pomponius Mela u. Plinius d. Ä. Ein Beispiel dafür, wie die röm. *Geographie nur die bildlichen Motive der hellenist. Kartographie übernimmt u. dabei verändert, bietet Pomponius Mela (Brodersen 87/94). Seine bescheidene Aufstellung der Länder u. Völker der Oikumene orientiert sich an einer Welt-K., die nicht nur die einleitende Gesamtschau bestimmt (Mela 1, 9/24), sondern zB. die Formen des Pontus (ebd. 1, 102) u. des Pers. Golfs (ebd. 3, 73: reddit formam capitis humani) sowie den Gebirgszug des Tauros, der im östl. Okeanos endet (ebd. 1, 80f; 3, 68),

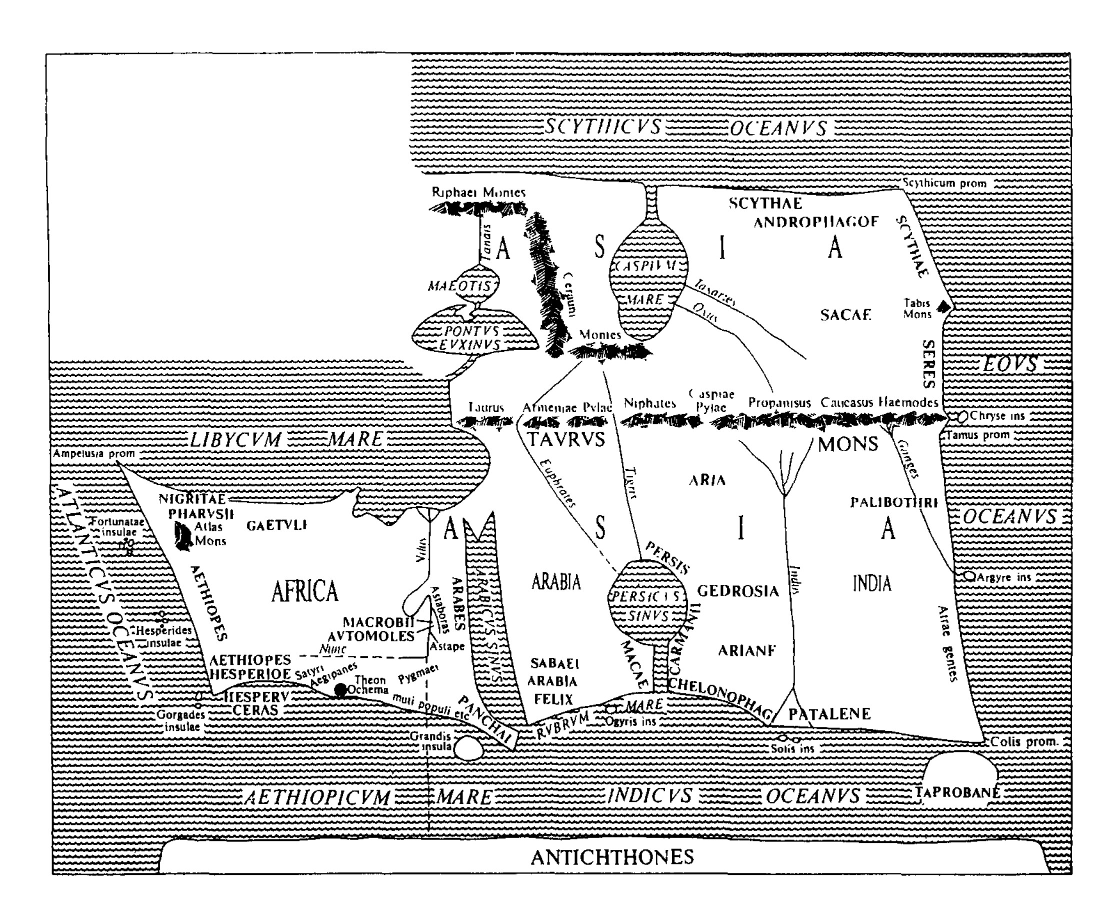


Abb. 7. Asien u. Afrika nach der Beschreibung des Pomponius Mela. Nach A. Silberman (Hrsg.), Pomponius Mela. Chorographie (Paris 1988) Tav. I.

erkennen lässt (Abb. 7). Einzigartig ist die weitgehend rechteckige Form der bewohnten Erde: Asien ist zwischen dem sog. ‚skythischen Vorgebirge' an der Nordost- (3, 12; 59; vgl. Plin. n. h. 6, 53) u. dem Ende Indiens (Mela 3, 68) an der Südostecke der Oikumene so breit wie Europa u. Afrika zusammen (ebd. 1, 9; A. Silberman, Les emplois de ‚frons' et de ‚latus' dans la ‚chorographie' de Pomponius Mela et le ‚promontoire scythique' [3, 12]: RevPhilol 57 [1983] 99/105). Hier setzt sich die Tendenz durch, den rechteckigen Rahmen der K. besonders in der kaum bekannten Nordostecke mit den Umrissen der Oikumene übereinstimmen zu lassen (vgl. J. Desanges, La face cachée de l'Afrique selon Pomponius Méla: Geographia antiqua 3/4 [1994/95] 79/89). Dieser u. andere Aspekte der von Mela benutzten Welt-K. sind in den geographischen Büchern Plin. n. h. 3/6 vorausgesetzt. Einige Details (zB. der Kanal, der das Kaspische Meer mit dem Okeanos verbindet, u. die Trennungsfunktion der Tauroskette bei der Darstellung Asiens) verweisen auf die Tradition des Eratosthenes, die sich auch bei Strabon findet u. wahrscheinlich die K. des Agrippa bestimmte. Aber anders als Strabon ignorieren Mela u. Plinius das geometrische Gerüst der hellenist. K. u. heben ausschließlich die Aspekte hervor, die nach Ptolemaios zur Arbeit des Chorographen gehören (vgl. zB. die schematische Darstellung des Tauros als eine ζώνη von 40 000 Stadien Länge u. 3000 Stadien Breite [Berger, Geschichte 417f] bei Eratosthenes u. Strabon mit der plastischen Beschreibung Plin. n. h. 5, 85. 97f). Dieses Fehlen des geometrischen Bezugsrasters erschwert die Rekonstruktion der röm. Welt-K. (Wolska-Conus 166f).

b. Regionale Karten. Darstellungen begrenzter Gebiete, die ganz oder teilweise durch physische Gegebenheiten abgegrenzt sind, finden sich in der deskriptiven *Geographie schon vor Eratosthenes (zB. Darstellung Thessaliens Herodt. 7, 129 u. Skythiens ebd. 4, 99). Das hat aber nicht zur Ausarbeitung ‚regionaler K.' geführt, die anscheinend in der griech. Welt fehlten (die Hypothese A. E. M. Johnston, The earliest preserved Greek map: JournHellStud 87 [1967] 86/94, auf einigen ionischen Münzen sei eine K. Westkleinasiens abgebildet, ist nicht hinreichend belegt: Brodersen 141f; zur neu entdeckten Straßen-K. Iberiens s. u. Sp. 216); für eine Kartographie im mittleren Maßstab, zwischen Welt-K. u. Kataster- u. Stadtplänen, haben wir keine Zeugnisse vor Ptolemaios (Nicolet 91f). Nach Eratosthenes ist die geographische Abbildung einzelner Regionen durch geometrische Figuren ein Steinchen für das Mosaik der Oikumene (Polyb. 2, 14 ist zB. das Dreieck der Gallia Cisalpina in das Dreieck Italiens eingefügt, das wiederum eine der Halbinseln *Europas darstellt). Auch die 26 regionalen K. Ptol. geogr. 8 sind Teile der allgemeinen K. der Oikumene u. keine Vorbereitungsarbeit für deren Konstruktion. – Einige Beispiele kartographischer Darstellung einer Region gibt es im röm. Bereich, doch sind diese ebenfalls problematisch. 174 vC. weihte Tiberius Sempronius Gracchus im Tempel der Mater Matuta eine K. (?) Sardiniens (Liv. 41, 28, 8/10: Sardiniae insulae forma erat atque in ea simulacra pugnarum picta; Dilke, Service 205; Nicolet 110_{19}; Brodersen 157f). Unabhängig davon, was forma hier bedeutet (die Gestalt Sardiniens wurde traditionell mit einer menschlichen Fußspur verglichen; G. Radke, Art. Sardinien: KlPauly 4, 1553), erinnert Livius' Beschreibung an Triumphbilder, allegorische Darstellungen von Völkern u. Ländern, deren Ursprünge auf die hellenist. Zeit zurückgehen u. die bis zum Ende der Republik Teil des Festapparats der röm. Politik waren (vgl. zB. Strab. 3, 4, 13 u. Plin. n. h. 5, 36/8: Cornelius Balbus, Prokonsul von Africa, zeigt bei seinem Triumph 19 vC. gentium urbiumque nomina ac simulacra; Kubitschek 2041; Nicolet 46/68. 99_{10}; A. Rouveret, Les lieux de la mémoire publique: Opus 6/8 [Roma 1987/89] 111/5). Näher an unserem Thema sind zwei offizielle Berichte, die Nero über den Ausgang von Expeditionen informieren sollten: die situs depicti des Kaukasus, die nach Plin. n. h. 6, 40 die Portae Caspiae falsch darstellten, u. eine forma Aethiopiae, aus der die Entfernung von Syene nach Meroë u. der geringe Baumbewuchs dieser Gegend hervorgingen (ebd. 12, 19; Kubitschek 2042; Nicolet $99_{9.\,15}$). Schwieriger zu beurteilen ist die Angabe Varro rust. 1, 2, 1, auf Wänden des Tempels der Tellus sei ein Abbild Italiens zu sehen gewesen. Trotz Varros gut dokumentierter geographischer u. kartographischer Interessen (K. S. Sallmann, Die Geographie des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro [1971] 237/68) können Zweifel, ob hier eine K. gemeint ist, nicht ausgeräumt werden (Brodersen 152/5; Kubitschek 2042; anders Dilke, Service 205 u. Nico-

let 110_{20}; vgl. aber P. Janni, ‚Spectantes in pariete pictam Italiam‘: Il Territorio 9 [Rieti 1993] 45/58).

c. Kataster- u. Stadtpläne. Ziele u. Techniken der röm. Feldvermessung entsprachen der politisch-administrativen Notwendigkeit, die städtebauliche u. landwirtschaftliche Aufteilung der vom Staat neuerworbenen Territorien zu organisieren (E. Gabba, Per un'interpretazione storica della centuriazione romana: P. Baggio u. a. [Hrsg.], Misurare la terra. Centuriazione e coloni nel mondo romano [Modena 1984] 20/7). Für das Katasterverzeichnis gab es Pläne (formae), die die Zenturiation, d. h. die Aufteilung des verfügbaren Landes in Planquadrate, aus denen je 100 Parzellen gebildet wurden, dokumentierten. Ein indirektes Zeugnis dafür sind Zeichnungen u. Miniaturen, die die Texte der Feldmesser illustrieren (B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 963f). Direkte Belege sind die Marmorfragmente dreier Kataster von Arausio (Orange) aus der Zeit Vespasians, die jeweils ein ziemlich ausgedehntes Gebiet abdecken (Frg. B ca. 44 × 19 km; Nicolet 163/79; Arnaud 638/58). Diese topographischen K. in großem Maßstab (ca. 1 : 6000 im Fall von Orange) sind durch ihren Zweck u. vor allem durch die Methoden ihrer Erstellung (O. A. W. Dilke, Gli agrimensori di Roma antica [Bologna 1979] 11/64) weit von den Welt-K. entfernt, mit denen sie in jüngeren Untersuchungen über antike Kartographie zusammen behandelt werden (ders., Maps 87/110; ders., Mapping 212/25). Auch wenn astronomische Kenntnisse offensichtlich zur Ausbildung der Feldmesser gehörten (ders., Agrimensori aO. 25. 28), scheint deren Tätigkeit nicht zur Ermittlung neuer, für die Verbesserung der K. der Oikumene nützlicher Daten geführt zu haben. So hat Ptolemaios trotz intensiver Zenturiationsarbeit in Tunesien (ebd. 75/7) die geographische Breite von Karthago weiterhin zu niedrig angegeben (Berger, Geschichte 481; J. Desanges, Les rapports du pouvoir et de l'espace dans la formation de l'empire romain: RevPhilol 62 [1988] 311; Janni 140/2). Daher gehören der Monumentalplan Roms, der 203/08 nC. eingemeißelt wurde, aber wahrscheinlich auf ein älteres Vorbild zurückgeht, u. ähnliche Pläne von Städten u. Gebäuden eher zur Geschichte der Architektur u. Urbanistik (Dilke, Mapping 225/30). Aus historischen Gründen entstand die antike Darstellung der Oikumene nicht durch Zusammenfassung von K. in großem u. mittlerem Maßstab, sondern ging den regionalen K. voran (anders Kubitschek 2040f).

IV. Art der Veröffentlichung. Für die Veröffentlichung der ersten Welt-K. benutzt Eratosthenes die gleiche Terminologie wie für die Herausgabe literarischer Texte (s. o. Sp. 187f; B. A. van Groningen, ΕΚΔΟΣΙΣ: Mnem 4, 16 [1963] 1/17; Ch. Jacob, Cartographie et rectification: Maddoli aO. [o. Sp. 202] 47/50). Nach unseren geringen Kenntnissen zirkulierten K. aber nicht wie Bücher (Arnaud 367/82), sondern wurden auf großen Wandbildern wiedergegeben, wie in der Säulenhalle des Peripatos (Diog. L. 5, 51; vgl. die K. des Agrippa [s. o. Sp. 210f] u. drei Jhh. später die K. unter den Säulenhallen der Schule von Autun: Paneg. Lat. 9 [5], 20f). Man nimmt allgemein an, dass eine Beschreibung der Oikumene regelmäßig von ihrer Abbildung begleitet wurde. Jedenfalls scheint eine Welt-K. nicht für geographische Texte bestimmt gewesen zu sein (F. Prontera, Prima di Strabone. Materiali per uno studio della geografia antica come genere letterario: ders. [Hrsg.], Strabone. Contributi allo studio della personalità e dell'opera 1 [Perugia 1984] 232/44). Auch wenn die von Strabon empfohlene Größe von K. (s. o. Sp. 205) auf das Format einer Schriftrolle verkleinert werden konnte (K. Weitzmann, Illustrations in roll and codex[2] [Princeton 1970] 47/57; Arnaud 355/67; A. Stückelberger, Bild u. Wort. Das illustrierte Fachbuch in der antiken Naturwissenschaft, Medizin u. Technik [1994] 47/73. 128f), bezieht sich zumindest bis einschließlich Ptolemaios kein Autor ausdrücklich auf Abbildungen im Text. Das gilt auch für die Periegesis des Dionysios aus der Zeit Hadrians, deren Cassiod. instit. 1, 25 erwähnter πίναξ später ausgearbeitet sein wird (Kubitschek 2124; von den Brincken 43f; zu Cassiodor Dalché, Glose 693/7; ein außerordentliches Zeugnis bietet jetzt die auf das 1. Jh. vC./1. Jh. nC. zu datierende, mit Text u. Zeichnungen versehene Papyrusrolle, auf der unter anderem eine Straßen-K. Iberiens neben Artemid. frg. 21 Stiehle zu sehen ist: C. Gallazzi / B. Kramer, Artemidor im Zeichensaal. Eine Papyrusrolle mit Text, Land-K. u. Skizzenbüchern aus späthellenistischer Zeit: ArchPapForsch 44 [1998] 189/208). Solange die antike Kartographie wissenschaftliche Fragen auf mathematischer

Grundlage behandelte, genügte es, wenn Geographen die Methoden der geometrischen Konstruktion erklärten, damit kompetente Leser diese eigenständig (s. o. Sp. 205) umsetzen konnten. Anders verhält es sich bei exemplarischen Skizzen u. Diagrammen wie in Texten der Feldmesser, die zu einer anderen Gattung gehören, oder bei kleinen schematischen Welt-K., die mittelalterliche Kodizes illustrieren (s. u. Sp. 219). Zum Parallelogramm des Ephoros, das das 4. Buch seiner Historien in der Originalausgabe illustriert haben soll, s. u. Sp. 224f.

V. Verwendung u. Bedeutung. a. Weltkarten. Obwohl die Welt-K. neben wenigen astronomischen Daten vor allem auf empirischen Informationen basierten, dienten sie in erster Linie theoretisch-wissenschaftlichen Zwecken, wie die Diskussionen über Ausdehnung u. Gestalt der Oikumene zeigen (Ch. Jacob, Disegnare la terra: S. Settis [Hrsg.], I Greci 1 [Torino 1996] 909/11; als politisches Überzeugungsmittel erzielt die K. des Aristagoras [s. o. Sp. 187] das Gegenteil der erhofften Wirkung [Gehrke aO. (o. Sp. 192) 186f] u. liefert Herodt. 5, 52 den Anlass, die Königsstraße von Sardes nach Susa zu beschreiben [Fugmann 3]). Daher gab es K. überwiegend an Orten, die sich mit Forschung oder Lehre beschäftigten (zu Cassiodor s. o. Sp. 216; Kubitschek 2122/4; Wolska-Conus 205/7; O. A. W. Dilke, Itineraries and geographical maps in the early and late Roman empire: Harley/Woodward 254/6). Auch die Homer-Exegese brachte verschiedene Darstellungen der Oikumene hervor: Während Ephoros auf das traditionelle Schema der ionischen K. (s. o. Sp. 189/92) zurückgreift, konstruiert Krates eine monumentale Weltkugel, um seine Interpretation der geographischen Kenntnisse des Dichters zu erklären (F. Prontera, Sull'esegesi ellenistica della geografia omerica: Philanthropia kai eusebeia, Festschr. A. Dihle [1993] 391f). Zur Zt. des augusteischen Prinzipats bekommt die Darstellung der Oikumene auch eine politische Bedeutung, die der hellenist. Kartographie fremd ist (vgl. die Kritik an Eratosthenes Strab. 1, 4, 7f; Jacob aO. 908). Unklar ist aber, inwieweit die Darstellung Agrippas praktischen Erfordernissen der Reichsverwaltung diente (s. o. Sp. 210/2).

b. Regionale Karten u. Straßenkarten. Eine praktische Zielsetzung hatten vielleicht regionale K. der röm. Zeit (s. o. Sp. 213/5), soweit sie nicht nur einen vereinfachten Ausschnitt der K. der Oikumene darstellten, doch fehlen sichere Belege. Erfordernissen von Reichsverwaltung u. Pilgern ins hl. Land entsprachen am besten Straßen-K., von denen jedoch wenig erhalten ist; umso wichtiger sind die vorhandenen Überreste (Dilke, Mapping 232/42. 249; Arnaud 735/76; zum Pergament von *Dura Europos ebd. 798/819; Fugmann 28; vgl. aber das neue Zeugnis des Artemidor-Papyrus: o. Sp. 216). Verbreitung u. Benutzung dieser Spezial-K. sollte jedoch nicht überbewertet werden. Die verbale Beschreibung der *Itinerarien wurde niemals durch kartographische Darstellungen ersetzt, u. diese hatten aufs Ganze gesehen in der Antike genauso wenig eine praktische Bedeutung wie in späterer Zeit (Janni 41/9; A. V. Podosinov, Kartografija v Vizantii [Kartographie in Byzanz]: VizVrem 54 [1993] 43/8; s. aber Fugmann 2f zu ,itineraria picta'). Die gleiche Vorliebe für verbale Darstellung, die sich auch in der Spätantike nicht zur Zeichnung von K. entwickelte (trotz Hes. 4, 1), zeigt sich auch in talmudischen Beschreibungen *Palästinas u. der Oikumene, die interessante Parallelen zur griech. *Geographie aufweisen (Hrsg., Art. Geography: EncJud [Jerus. 1972] 7, 415/20; H. M. Z. Meyer, Art. Mapmakers: ebd. 11, 917).

B. Christlich. I. Weltkarten. Überlegungen zur Form der Erde (rund oder flach) u. ihrer Position im Kosmos beschäftigen auch die bibl. *Exegese (III). Die verschiedenen Antworten auf diese Fragen, die aus der Begegnung mit der heidn. Kosmologie erwachsen, beeinflussen die Vorstellung einer inselartigen Oikumene nicht, die fast alle christl. Autoren als Erbe der hellenist.-röm. Geographie gemeinsam haben (Wolska-Conus 173/83; Woodward 326/30). Sie beziehen sich nicht auf geometrische Konstruktionen wie die des Marinos oder Ptolemaios (s. o. Sp. 206/9), sondern eher auf römische Welt-K. in der Tradition des Agrippa, wie sie von Plinius u. Pomponius Mela beschrieben werden (s. o. Sp. 212f). Ohne das geometrische Koordinatensystem, das die Proportionen der Kontinente u. die Lage der Völker u. Länder sichert, wird die Abbildung der Oikumene zu einer einfachen Zeichnung, deren Detailreichtum beim Kopieren immer weiter reduziert wird. Auf solchen K. haben die Kirchenväter den Schauplatz der Heilsgeschichte dargestellt u. dem MA Abbildungen u. Dia-

gramme überliefert, die den Bezug zu den empirischen u. theoretischen Grundlagen der heidn. Geographie verloren haben, aus denen sie abgeleitet sind (U. Lindgren, Art. K., Kartographie: LexMA 5 [1991] 1022; zwei K. des 12. Jh. zeigen zB. deutliche Spuren dieser Herkunft: das auf die Spätantike rekurrierende Modell Hugos v. St. Viktor [Dalché, ‚Descriptio' aO. (o. Sp. 188) 59/86] u. die Kykladen-zentrierte Welt-K. des Heinrich v. Mainz [Woodward 340f; von den Brincken 70]. Zu Gestalt u. mittelalterlichen Überlieferung des Julius Honorius [Wolska-Conus 166] vgl. C. Nicolet / P. G. Dalché, Les ‚quatre sages' de Jules César et la ‚mesure du monde' selon Julius Honorius: JournSav 1987, 157/209). Ein wichtiges Problem besteht darin, dass die Welt-K., gewöhnlich einfache Diagramme, nur in mittelalterlichen Kodizes der christl. u. heidn. Autoren abgebildet sind (methodologische Überlegungen: Dalché, Glose 693/705; Woodward 299/302. 343/68; Arnaud 134/45). Wenn sicher ist, dass die Zeichnung schon zur Originalausgabe gehörte, wie in der Topographie des *Kosmas Indikopleustes (s. u. Sp. 224f), darf man annehmen, dass sie im Verlauf der Überlieferung keine entscheidenden Veränderungen erfahren hat; sonst kann es sich um vom Autor nicht geplante, später den Texten hinzugefügte Abbildungen handeln. Das führt auf die schwierigen Probleme der Geschichte des illustrierten Buchs in Spätantike u. Früh-MA (Dalché, Glose 705/40 betont die Notwendigkeit einer kontextbezogenen Analyse). Jedenfalls kann man von einer ‚christl. Kartographie' nur in dem Sinn sprechen, dass sie bestimmte Schemata der vorptolemäischen Geographie, die schon die frühe röm. Kaiserzeit übernommen u. popularisiert hatte, aufnimmt u. ihren eigenen didaktischen u. symbolischen Zielen anpasst (Woodward 288/90), ohne ein Bewusstsein für kartographische Methoden u. die mit ihnen verbundenen Fragen zu haben (weitere Beispiele bei Wolska-Conus 183/202: K. in bebilderten Oktateuchen; von Ptolemaios beeinflusste Weltbeschreibungen Jakobs v. Edessa u. PsMoses' v. Choren; von Agrippa abhängige ‚K. des Theodosius II'; von Isidor v. Sevilla benutzte K. [s. u. Sp. 223f]).

a. T-Schema. Neue Bedeutung gewinnt in den christl. K. die Teilung der Welt in drei Kontinente (s. o. Sp. 194f), die jetzt ihre Aufteilung unter die Söhne Noahs illustriert (Wolska-Conus 214/6). Das Schema des T in einem Kreis oder seltener in einem Viereck, das den Beschreibungen der lat. Autoren zu Grunde liegt, bleibt im MA dauerhaft in Gebrauch, wie Zeichnungen in zahlreichen Hss. Sallusts, Lukans u. Isidors zeigen (ebd. 200; Arnaud 275/86; ders., Plurima orbis imago: Médiévales 18 [1990] 41/51; Edson 18/24. 38/50). Die Verbreitung dieser Vorstellung, die gelegentlich für typisch christlich gehalten wird, aber in Wirklichkeit die Dreiteilung der heidn. Welt-K. widerspiegelt (s. u. Sp. 221), wird gern auf *Augustinus zurückgeführt (J.-G. Arentzen, Imago mundi cartographica [1984] 107f; von den Brincken 3. 29f). Dieser schreibt civ. D. 16, 17, von den drei heidn. Königreichen, die zZt. Abrahams existierten, sei das des Ninus bei weitem das mächtigste gewesen, weil es die Völker Asiens unterworfen habe, u. fährt fort: ‚Asien nenne ich jetzt ... das, was ganz Asien genannt wird, was einige als einen der zwei Teile der ganzen Erde ansetzen, die meisten als dritten Teil, so dass alle drei Asien, Europa u. Afrika sind; das machten sie aber nicht in gleichmäßiger Aufteilung. Denn das, was Asien genannt wird, erstreckt sich vom Süden durch den Osten bis zum Norden, Europa aber vom Norden bis zum Westen u. anschließend Afrika vom Westen bis zum Süden. Daher nehmen die zwei Kontinente Europa u. Afrika offenbar die halbe Erde ein, die andere Hälfte aber Asien allein. Jene sind aber daher zu zwei Teilen gemacht, weil zwischen beiden alles Wasser vom Ozean her eindringt, das zwischen den Ländern durchströmt, u. uns ein großes Meer schafft. Daher werden dann, wenn du die Erde in zwei Teile teilst, einen östl. u. einen westl., Asien in dem einen u. Europa u. Afrika in dem anderen sein'. Diese Beschreibung (Arnaud 279/82), die die Macht von Ninus' asiatischem Königreich, das sich auch über *Ägypten erstreckt, betonen soll (Asiam universam, quae totius orbis ad numerum partium tertia dicitur, ad magnitudinem vero dimidia reperitur: civ. D. 18, 2, 2), enthält ein Echo älterer geographischer u. kartographischer Kontroversen. Einige heidn. Geographen legten bei Einteilung der Kontinente den Tanais auf denselben Längenkreis wie das Nildelta (Eudox. Astron. frg. 323 Lass.; Strab. 2, 4, 6; Polyb. 3, 37; Berger, Geschichte 514f; s. o. Sp. 196), während Eratosthenes u. Hipparchos ihn auf denselben Längenkreis wie die Mün-

dung des Borysthenes setzten (Strab. 1, 4, 2; 2, 1, 12. 5, 7). Die lat. Geographie war sich dieses Problems nicht mehr bewusst (Sall. b. Iug. 17, 3: In divisione orbis terrae plerique in parte tertia Africam posuere, pauci tantummodo Asiam et Europam esse, sed Africam in Europa; vgl. Lucan. 9, 411/3 u. Mela 1, 8f), gab die verschiedenen Lösungen aber in ihren Darstellungen wieder. So liegt bei Mela der Nil dem Tanais gegenüber (1, 8: ex diverso), u. trotzdem ist Afrika brevior ... quam Europa (1, 20; vgl. 1, 40). Orosius (Janvier 202/6) löst dieses Problem durch die Vorstellung, die Oikumene sei in drei Vierecke geteilt (ebd. 35), die den Kontinenten entsprächen (Oros. hist. 1, 2, 1: ‚Unsere Vorfahren stellten sich den Kreis der ganzen Erde, der vom Saum des Ozeans umgeben ist, als drei Vierecke vor [orbem ... triquadrum statuere] u. nannten seine drei Teile Asien, Europa u. Afrika, während andere zwei Teile annahmen, nämlich Asien u. dementsprechend ein Afrika, das Europa zuzurechnen sei‘; zur Quellenfrage Janvier 140/2). **Afrika ist dann genau so lang wie *Europa, mit dem zusammen es eine Hälfte der K. einnimmt (Oros. hist. 1, 2, 83/5). Dass Augustinus dem in dieser Aufteilung implizierten T-Schema (von den Brincken 30) als erster eine christl. Symbolik zugeschrieben hat (Woodward 334), ist also angesichts dieses Zusammenhanges auszuschließen (Arnaud 280; G. B. Ladner, St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the symbolism of the cross: Late classical and mediaeval studies, Festschr. A. M. Friend, Jr. [Princeton 1955] 88/95).

b. Geographische Details. Die zitierten Stellen von Augustinus u. Orosius lassen den Umriss der Oikumene mit dem (rechteckigen oder quadratischen?) Rahmen der K. zusammenfallen. Während Augustinus' Beschreibung auch in einem Kreis realisiert werden kann (vgl. Iordan. get. 1, 4 [MG AA 5, 1, 54], der Oros. hist. 1, 2, 1 in diesem Sinn interpretiert; zum Nebeneinander der Vorstellungen von Kreis u. Rechteck Wolska-Conus 187/9), zeigen Orosius' Formulierungen (der Okeanos umgibt Asien an drei Seiten [hist. 1, 2, 1 (s. o.)], von denen eine die orientis frons bildet: hist. 1, 2, 13) eindeutig die viereckige Gestalt der Oikumene, die später in der Topographia des Kosmas Indikopleustes wiedergegeben wird (Janvier 59/63; Arnaud 281; anders Arentzen aO. 47f: keine Aussage über den Rahmen der orosianischen Oikumene möglich). Charakteristische Züge der Darstellung Asiens durch Mela (1, 2, 9: ingenti ac perpetua fronte versa ad orientem, tantum ibi se in latitudinem effundit quantum Europe et Africa et quot inter ambas pelagus immissum est; s. o. Sp. 212f) tauchen bei Orosius wieder auf. So bezeichnet Orosius hist. 1, 2, 47 wie auf der ‚K.‘ des Mela u. des Plinius (n. h. 6, 53: Scythicum promunturium; s. o. Sp. 213) die Nordostecke Asiens als promunturium Boreum (Janvier 76f), das offenbar eine symmetrische Position zur Südostecke einnimmt (1, 2, 46); dazwischen liegt das Vorgebirge Samara, wo der mons Imavus im Ozean endet (vgl. Mela 3, 68). Auch dieses Detail der asiat. Orographie lässt das Modell des Eratosthenes erkennen (Janvier 215f), das hinter der röm. Kartographie steht, von der Orosius abhängt. Aber während in der hellenist. Kartographie der Nordostteil der Oikumene unbekanntes Land ist, hat die Welt-K., der Orosius folgt, sogar die Küste des Okeanos zwischen der Einmündung des Kaspischen Meeres u. der Nordgrenze Indiens vollständig dargestellt. – Auch *Kosmas Indikopleustes' Information, dass Südchina (Τζίνιστα) im Osten von einem Meer begrenzt wird (top. 2, 45 [SC 141, 353]), beruht wohl eher auf seinen allgemeinen Voraussetzungen als auf geographischer Kenntnis (M. Kordosis, The limits of the known land [ecumene] in the east according to Cosmas Indicopleustes: Byzant 69 [1999] 99/106).

c. *Zentralstellung Jerusalems.* Mit der symmetrischen Aufteilung der K. in zwei Hälften für Asien sowie für *Europa u. **Afrika, das nicht mehr ein Anhängsel Asiens ist (Herodt. 4, 39/41), gewinnt die Levante ihre alte, bei Eratosthenes verlorene (s. o. Sp. 201f) Zentralstellung zurück, die jetzt von *Jerusalem eingenommen werden kann (Hieron. in Hes. comm. 2, 5, 5 [CCL 75, 56]: ‚Er zeigt, dass Jerusalem, in der Mitte der Welt gelegen ..., der Nabel der Erde ist ... Von Osten fasst es nämlich das Land ein, das Asien genannt wird, von Westen her das, was als Europa bezeichnet wird, von Süden u. Südwesten Libya u. Africa, von Norden die Skythen, Armenien, Persien u. alle Völker des Pontos‘; andere Bewertung der Stelle von den Brincken 24f; zur zentralen Rolle *Jerusalems auf den mittelalterl. Welt-K. zZt. der Kreuzzüge: Woodward 340/2; A. D. von den Brincken, Art. TO-K.: Lex. z.

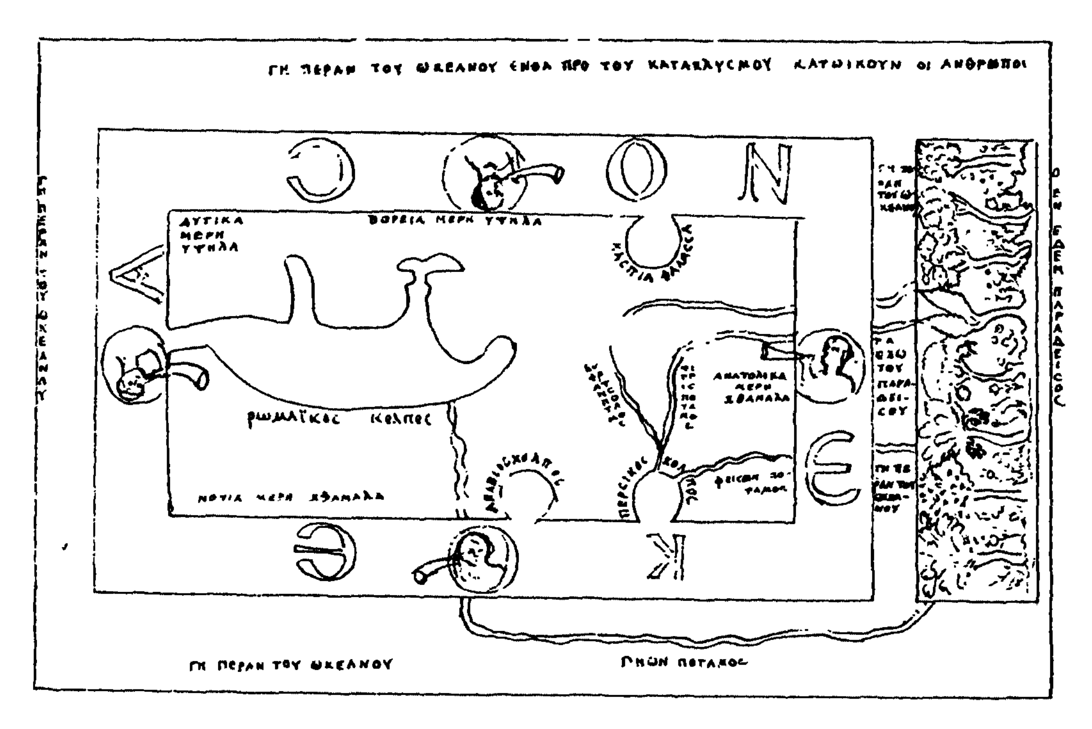


Abb. 8. Die Oikumene nach Kosmas Indikopleustes. Nach W. Wolska-Conus (Hrsg.), Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne 1 = SC 141 (Paris 1968) 545.

Gesch. d. Kartographie 2 [1986] 814). Diese Mittelpunkt-Position Jerusalems entspricht zwar einer israelit. Tradition (M. Ottosson, Art. 'rṣ: ThWbAT 1 [1973] 426), die durch häufigere Pilgerfahrten seit dem 4. Jh. gestärkt wurde (Wolska-Conus 216; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 692/4), doch ist die Darstellung des Hieronymus von den gleichen konventionellen Schemata der röm. Kartographie bestimmt wie die Darstellungen bei *Augustinus u. Orosius (zur wahrscheinlichen Ostung der K. des Orosius Janvier 153/64; A. Podosinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 283). Den großen Erfolg der Aufteilung der Oikumene nach dem T-Schema bei den lat. christl. Schriftstellern bezeugt Isidor v. Sevilla, der die Äußerungen Augustins zur Dreiteilung zT. wörtlich übernimmt (orig. 14, 2); das Schema wird hier explizit in einen Kreis eingefügt; im Osten liegt das Paradies, von dem aus die Beschreibung des orbis terrarum beginnt (14, 3, 1f; zu Spuren der Kugelgestalt der Erde, dem vierten Kontinent im Text Isidors u. Illustrationen der mittelalterl. Kodizes von den Brincken 45/54; Edson 46/50; die östl. Lage des Paradieses entspricht heidnischer Tradition: A. Dihle, Der fruchtbare Osten: ders., Antike u. Orient [1984] 47/60).

d. Text u. Abbildungen. Der einzige Autor, der in seinem Text ausdrücklich auf Abbildungen der Erde Bezug nimmt, die von späteren byz. Hss. (9./11. Jh.) wiedergegeben werden, ist Kosmas Indikopleustes in seiner Topographia christiana (Wolska-Conus 185/7; Zimmermann aO. [o. Sp. 215] 966f; Edson 145/9). Er verfährt als Bibelexeget genauso wie Kommentatoren Platons u. Aristoteles', zB. Proklos, *Joh. Philoponos u. Simplikios, die in ihren Schriften ebenfalls auf wissenschaftliche *Illustrationen zurückgreifen (W. Wolska-Conus: SC 141, 124/6). Da Kosmas die Wirksamkeit von Abbildungen als Mittel theologischer Polemik kannte (top. prol. 2. 5 [SC 141, 259. 265/7]), wollte er, dass seine Leser die Kosmologie der hl. Schrift nicht nur verstehen, sondern mit eigenen Augen sehen können. Er stellt die Erde völlig rechteckig dar (Abb. 8), weil sie das Gebäude des Universums tragen muss, das die gleiche Gestalt hat wie das Zelt des Mose (top. 2, 35 [341]). Im Gewirr der Argumentation greift Kosmas

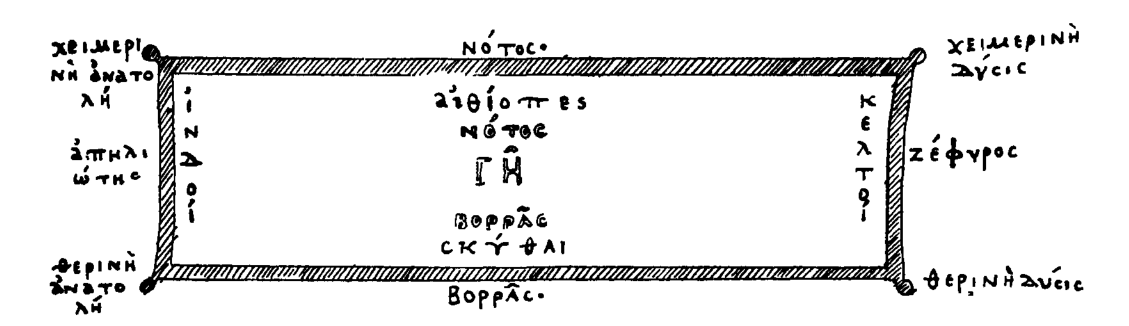


Abb. 9. Das Parallelogramm des Ephoros nach Kosmas Indikopleustes. Nach ebd. S. 397.

auf die gleichen heidn. Autoren zurück, gegen die er polemisiert. So entspricht die Skizze, die ein Zitat des Ephoros (ebd. 2, 80 [397] = FGrHist 70 F 30B) begleitet, eher Kosmas' eigenen Vorstellungen als denen des heidn. Historikers (Abb. 9; Dilke, Cartography 261f). Da nämlich Ephoros die rätselhafte homerische Zweiteilung der Äthiopier klären wollte (Strab. 1, 2, 24/8 = FGrHist 70 F 30A), setzt seine Vierteilung der Oikumene ein schräges Kreuz in einem Kreis (Abb. 2) u. keine rechteckige Erde voraus (Miller 6, 49; s. o. Sp. 190f).

II. Regionale Karten. a. Darstellung Palästinas. Der zunehmenden Verbreitung illustrierter Bücher verdanken wir auch das älteste Beispiel ‚regionaler K.' (im weiteren Sinne) als sichtbares Hilfsmittel für die Heilsgeschichte des AT u. NT. Dabei handelt es sich um zwei K. am Ende einer Hs. (12. Jh.) des Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum, *Hieronymus' Übersetzung von *Eusebios' Onomastikon (Wolska-Conus 217). Dieser hatte sein Werk mit einer Skizze *Jerusalems u. des Tempels illustriert (ὡς ἐν γραφῇς τύπῳ), auf die sich Hieron. sit. et nom.: GCS Eus. 3, 1, 3 ausdrücklich bezieht. Das ist, soweit bekannt, eine Neuheit, denn die geographisch-historischen Gattungen der heidn. Periegesis oder die hellenist. Exegese der homerischen Topographie (Prontera, Esegesi aO. [o. Sp. 217] 393/5), der Eusebios' Werk in vielerlei Hinsicht besser vergleichbar ist, beschreiben die aus Geschichte u. Mythos bekannten Orte nur durch Worte. Dass Eusebios auch eine K. Judäas hinzugefügt hat (Kubitschek 2043), ist jedoch zweifelhaft (Miller 3, 3). Die beiden K. im Liber des Hieronymus stellen, mit dem Osten nach oben, Asien u. Palästina mit den umliegenden Regionen dar (von den Brincken 25/7 mit Taf. 2f; Edson 26/30). Falls sie auf Hieronymus zurückgehen (Woodward 299_{74}; von den Brincken 26f), hat dieser sie von einer K. der Oikumene kopiert (Miller 3, 1), wie die Legende hic initium orientis aestivi an der Nordostecke Asiens beweist (s. o. Sp. 191f). Aufgrund der Vignetten, des kartographischen Rahmens u. der Ortsnamen datiert Arnaud 145/82 den Archetyp der Welt-K., von dem die beiden K. über mehrere Bearbeitungen abstammen, in das 3. Jh. Die K. sind auch mit den großen mittelalterl. Welt-K. nahe verwandt, die auf den gleichen Archetyp zurückgehen. Trotz der Verzerrungen, die wahrscheinlich auch durch Verkleinerung der ursprünglichen Vorlage auf das Format des Kodex entstanden sind, haben beide Zeichnungen ihre didaktische Wirkung bewahrt. Sie geben eine Vorstellung davon, wie die röm. u. später christl. Welt nur bestimmte bildliche Aspekte der hellenist. Kartographie ohne ihr geometrisches Raster übernommen u. verändert hat.

b. Madaba-Karte. Gleiches gilt für das Fußbodenmosaik einer Kirche in Madaba (Jordanien), einziges, wenn auch fragmentarisches, Originalzeugnis antiker Palästinadarstellung (Fugmann 28f; Wagner-Lux, Jerusalem aO. 702; dies., Art. Iudaea: o. Bd. 19, 86f; R. North, A history of Biblical map making [Wiesbaden 1979] 85f; N. Kadmon, Art. Palästina: Lex. z. Gesch. d. Kartographie 2 [1986] 575). Die geostete orientierte ‚K.' muss eine Oberfläche von ca. 24 × 6 m bedeckt u. das Gebiet von Byblos u. Damaskus bis zum Sinai u. nach Theben in Ägypten umfasst haben. Erhalten geblieben ist nur der

Teil zwischen dem Jordantal u. dem kanopischen Nilarm (Fugmann 28f; Dilke, Cartography 265; Wolska-Conus 217f; zur Datierung Arnaud 291_{233} mit Lit.). Die zahlreichen Abbildungen von Orten weisen Analogien zur K. von Dura-Europos u. zur Tabula Peutingeriana auf (Arnaud 292) u. entsprechen in ihrer Größe der Bedeutung der Orte. Die Legenden zu den Ortsnamen, die bibl. Passagen (bes. aus dem AT) entnommen sind, u. die Betonung *Jerusalems (Wagner-Lux, Jerusalem aO. 668 Abb. 3; 702) zeigen die didaktische Zielsetzung dieser Chorographie im ptolemäischen Sinn des Wortes (s. o. Sp. 209f; Brodersen 149/51).

III. Straßenkarten. Tabula Peutingeriana. Ursprung, Merkmale u. Ziele dieses außergewöhnlichen Zeugnisses antiker Kartographie sind nach wie vor ungelöste Probleme (Fugmann 25/8; Wolska-Conus 170f; Arnaud 854/991; zur Heterogenität der chronologischen Daten, die sich aus der Toponomastik ablesen lassen, ebd. 869/98). Ort u. Umstände der Entdeckung der K. bleiben dunkel (zu Spuren der hsl. Überlieferung im MA ebd. 859/68; für die Tabula Peutingeriana interessierte sich 1583 auch A. Ortelius: P. H. Meurer, Fontes cartographici Orteliani [1991] 24). Auf der Pergamentrolle ist die antike Oikumene bis zum östl. Rand Skythiens u. Indiens dargestellt (der westl. Teil fehlt; fotografische Reproduktion: E. Weber, Tabula Peutingeriana [Graz 1976]; A. u. M. Levi, La Tabula Peutingeriana [Bologna 1978]; außerdem L. Bosio, La Tabula Peutingeriana [Rimini 1983]; Dilke, Itineraries aO. [o. Sp. 217] 238/42). Einigkeit herrscht darüber, dass die K. auf ein kaiserzeitliches Original zurückgeht (s. jedoch Gallazzi / Kramer aO. [o. Sp. 216] 199/201). Zu dessen Datierung gibt es wenigstens vier verschiedene Meinungen (Arnaud 989): Es gehe zurück a) auf die Darstellung Agrippas, die durch Hinzufügungen aktualisiert worden sei (dazu Fugmann 27); b) auf Septimius Severus u. seine Organisation des cursus publicus; c) auf die Mitte des 3. Jh. (eine These, die von vielen geteilt wird); d) auf die Kompilation eines Autors des 4. Jh., der gelegentlich mit dem vom Geographus Ravennas gelobten Castorius identifiziert wird. Diese These findet heute nur wenig Unterstützung (H. Treidler, Art. Castorius: KlPauly 1, 1079f; Dilke, Maps 113; Arnaud 958/71); eher hat sich unter den Quellen des Castorius eine vielleicht griech. Kopie des Originals der Tabula Peutingeriana befunden (ebd. 971. 982/5 lässt auch den Ravennaten von derselben kartographischen Quelle abhängen u. zieht daraus Konsequenzen für seine beachtliche Verbreitung in Spätantike u. Früh-MA; Fugmann 24f). Arnaud 929f. 932/4. 985/91 veranschlagt die administrative Funktion der Tabula Peutingeriana geringer u. schreibt Kaiser *Iulianus die Entscheidung zu, ihren Archetyp kopieren zu lassen. Dieser sei nicht vor Mitte des 3. Jh. auf der Grundlage eines Corpus von *Itinerarien zusammengestellt worden, dessen Kern auf die Mitte des 2. Jh. nC. zurückgehe (ebd. 910/2; Fugmann 27). Die späte Bearbeitung des 4. Jh., über die man sich weithin einig ist, stamme wohl von einem heidn. Autor, da die heidn. Heiligtümer in der Ikonographie u. bei den Ortsnamen erhalten blieben (ebd. 937f). Dagegen könnten die spärlichen christl. Bezüge (Basilika St. Peter jenseits des Tiber; Bezüge auf das AT in der ägypt. Wüste u. auf dem Sinai; Ölberg bei Jerusalem) auf spätere Ergänzungen zurückgehen (ebd. 931; Wolska-Conus 204). Insgesamt ist auch bei dieser K. eine praktische Zielsetzung ebenso zweifelhaft wie für die byz. Kartographie überhaupt; wie in der Antike griff man in der Praxis eher auf literarische Wegbeschreibungen als auf K. zurück (Podosinov, Kartografija aO. [o. Sp. 218] 46/8). – Zur Straßen-K. von Momignies vgl. Fugmann 29.

P. ARNAUD, La cartographie à Rome, Diss. Paris (1991). – G. AUJAC, La géographie dans le monde antique (ebd. 1975); Claude Ptolémée astronome, astrologue, géographe (ebd. 1993); Strabon et la science de son temps (ebd. 1966). – A. BALLABRIGA, Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce ancienne = RechHistScSoc 20 (ebd. 1986). – H. BERGER, Die geographischen Frg. des Eratosthenes (1880); Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen[2] (1903). – A. D. VON DEN BRINCKEN, Fines terrae. Die Enden der Erde u. der vierte Kontinent auf mittelalterl. Welt-K. (1992). – K. BRODERSEN, Terra cognita. Studien zur röm. Raumauffassung = Spudasmata 59 (1995). – P. G. DALCHÉ, De la glose à la contemplation. Place et fonction de la carte dans les mss. du haut MÂ: SettimStudAltMedioev 41 (1994) 693/764; Géographie et culture. La représentation de l'espace du 6e au 12e s. = Variorum Collected Studies Series 592 (Aldershot 1997). – A. DIHLE, Arabien u. Indien: EntrFondHardt 35 (1990) 41/67; Art. Indien: o. Bd. 18, 1/56. – O. A. W. DILKE, Cartography in the Byz. empire: Harley / Woodward

258/75; Roman large-scale mapping in the early empire: ebd. 212/33; Greek and Roman maps (London 1985); Maps in the service of the state. Roman cartography to the end of the Augustan era: Harley / Woodward 201/11. – E. EDSON, Mapping time and space. How medieval mapmakers viewed their world = British Library studies in map history 1 (London 1997). – J. FUGMANN, Art. Itinerarium: o. Bd. 19, 1/31. – J. B. HARLEY / D. WOODWARD (Hrsg.), The history of cartography 1 (Chicago 1987). – W. A. HEIDEL, The frame of the ancient Greek maps (New York 1937). – P. JANNI, La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico (Roma 1984). – Y. JANVIER, La géographie d'Orose (Paris 1982). – W. KUBITSCHEK, Art. K.: PW 10, 2 (1919) 2022/149. – F. LASSERRE, Art. K.: KlPauly 3, 130/5; Art. Kartographie: LexAltWelt 1496/501. – K. MILLER, Mappae mundi. Die ältesten Welt-K. 3. 6 (1895/98) – C. NICOLET, L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'empire romain (Paris 1988). – M. NINCK, Die Entdeckung von Europa durch die Griechen (Basel 1945). – F. PRONTERA, Sulle basi empiriche della cartografia greca: Sileno 23 (1997) 49/63. – W. WOLSKA-CONUS, Art. Geographie: o. Bd. 10, 155/223. – D. WOODWARD, Medieval mappae mundi: Harley / Woodward 286/370.

Francesco Prontera
(Übers. Matthias Perkams).

Karthago.

A. Allgemeines. I. Lage. K. (griech. Καρχηδών; lat. Carthago, aus phönikisch Kart Hadascht, ‚Neue Stadt'; Huß 40) liegt 15 km nordöstl. von Tunis auf einer ankerförmig nach Osten vorspringenden Halbinsel, die im Norden u. Süden von zwei lagunenartigen Salzseen begrenzt wird u. im Westen durch einen flachen, in punischer Zeit mit einer dreifachen Mauer gesicherten Isthmus mit dem Festland verbunden ist (Abb. 1; Polyb. 1, 73, 4f). Durch zunehmende Verlandung haben sich die topographischen Verhältnisse seit der Antike stark verändert, vor allem auf der Nordseite, wo der Medjerda, der antike Bagradas, sein Mündungsgebiet immer weiter vorgeschoben hat (Ferron / Lapeyre 1151f; Huß 44/6). – Die Hügelkette im Osten mit den steil ins Meer abfallenden Kaps v. K. (Sidi Bou Said) u. Gamarth im Norden bot in der Südhälfte mit sanfteren Erhebungen u. dem fruchtbaren Hinterland der Megara-Ebene ein ideales Siedlungsgebiet. Im Zentrum lag der Byrsa-Hügel, die antike Akropolis, nördl. schlossen sich zwei weitere Hügel an (heute Iuno- u. Odeonhügel, weitgehend punisches Nekropolengebiet), südl. der runde Kriegs- u. der rechteckige Handelshafen; die Lage der punischen Agora ist unsicher.

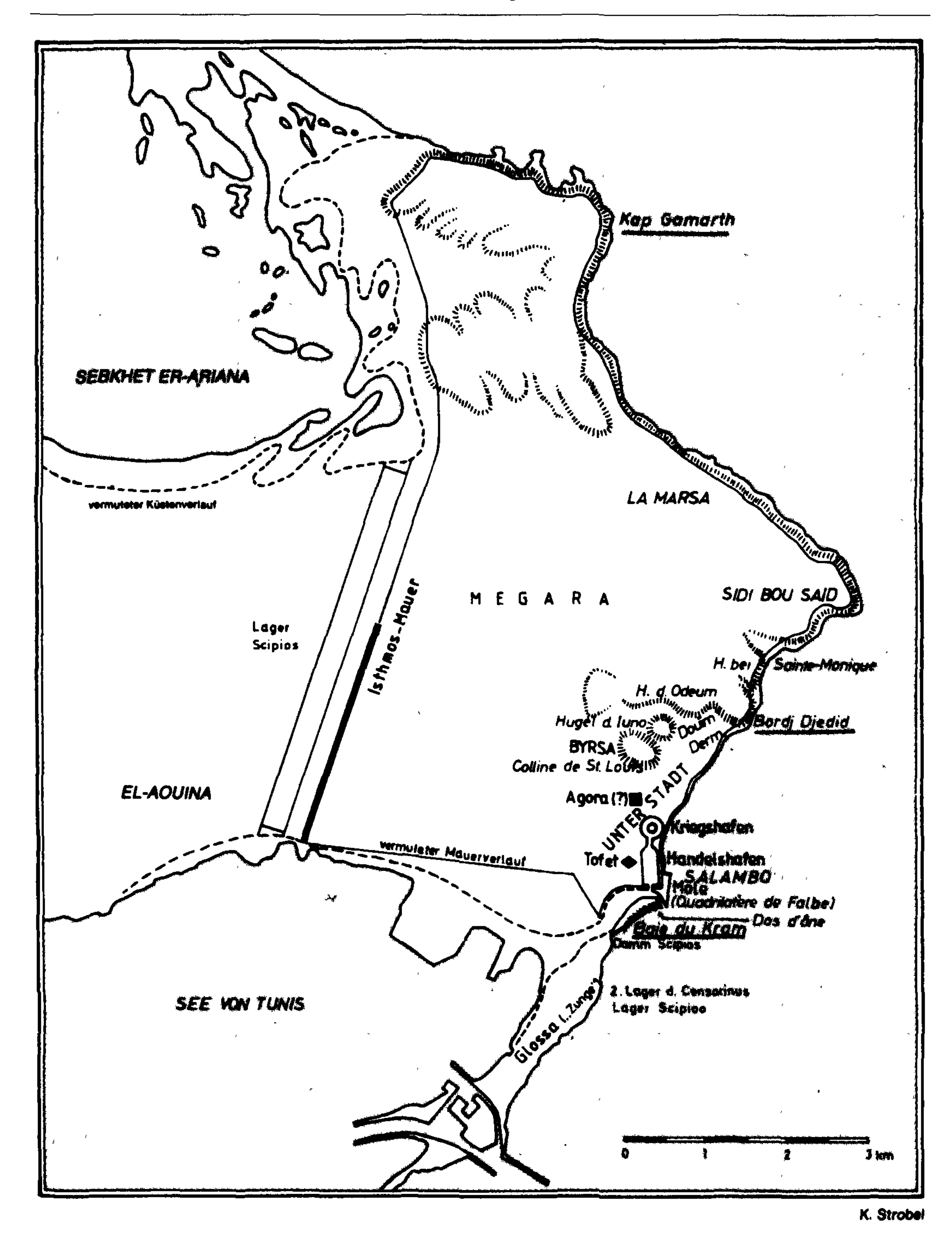


Abb. 1. Die Halbinsel von Karthago. Nach Elliger, Karthago Abb. 5.

II. Grabungen. (Rakob 46/75; ders. [Hrsg.]; Bibliographie: Pedley 123/7.) Infolge fast totaler Abtragung u. moderner Überbauung ist die archäologische Erforschung K.s äußerst schwierig. 1859 begann Ch.-E. Beulé mit ersten systematischen Ausgrabungen, P. Gauckler u. A.-L. Delattre setzten sie bis um die Jahrhundertwende fort. Dabei wurden vor allem die röm. Schichten erfasst u. die punischen Nekropolen freigelegt, doch nur unzulänglich dokumentiert. Erst die 1974 gestartete Kampagne mit Missionen aus zehn Ländern schuf die Voraussetzungen für die Erforschung der Geschichte u. topographischen Entwicklung der Stadt unter Einschluss der punischen Epoche.

B. Das röm. Karthago. I. Gründung. Nach der Zerstörung K.s durch die Römer iJ. 146 vC. war der Boden der Stadt verflucht worden (Wortlaut der consecratio: Macrob. Sat. 3, 9, 10f): Kein Mensch sollte hier je wieder wohnen. Der Versuch des C. Sempronius Gracchus, in der Nähe römische Kolonisten anzusiedeln (Colonia Iunonia Carthago; Teutsch 2/4), scheiterte 121 vC. am Widerstand der Optimaten (Appian. b. civ. 1, 24; Plut. vit. C. Gracch. 11). Erst im Zuge der Romanisierung der 46 vC. neu konstituierten Provinz Africa nova griff Caesar 44 vC. den Plan wieder auf; doch erfolgte die Neugründung der Kolonie als Colonia Concordia Iulia Carthago erst nach seinem Tod, aber noch iJ. 44 (Plut. vit. Caes. 57; Teutsch 101/6). Durch weitere Kolonisten sowie die Exorzierung des verfluchten Gebiets durch Oktavian iJ. 29 vC. (ebd. 158f) wurde die Basis für ein schnelles Aufblühen der Kolonie gelegt. Die Verlegung des Verwaltungssitzes von Utica nach K. war die Folge, wahrscheinlich iJ. 25 (Huß 549).

II. Entwicklung. a. Stadtplan. Das neue K. war als eine röm. Stadt geplant u. liefert eins der vollkommensten Beispiele römischer Stadtplanung (Abb. 2). Zwei rechtwinklig sich schneidende Hauptstraßen, der 48 röm. Fuß (= 14 m) breite decumanus maximus in Richtung SO - NW u. der cardo maximus in Richtung SW - NO, teilen das Stadtgebiet in vier etwa gleich große Teile. Der Schnittpunkt beider Achsen (groma) lag an der höchsten Stelle der Stadt auf dem Byrsa-Hügel (Abb. 2, 1). Parallel zu den beiden Hauptachsen liefen auf beiden Seiten je sechs decumani u. zwanzig cardines (alle 24 Fuß breit), die die auffällig langgestreckten (480 × 120 Fuß), für Hanglagen vorteilhaften insulae umgaben. Dieser in den 1920-er Jahren von Ch. Saumagne erschlossene Plan wurde durch die neuen Ausgrabungen im Wesentlichen bestätigt (E. M. Wightman, The plan of Roman Carthage: Pedley 29/46). Die von Saumagne vermutete Einteilung des Stadtgebiets in vier centuriae strigatae mit je 120 insulae trifft jedoch nicht zu. Die augusteische Neugründung war kleiner, wenn auch ihre Ausdehnung noch nicht restlos geklärt ist (Rakob [Hrsg.] 242; Wightman aO. 30f). – Die einzige auffällige Unregelmäßigkeit im Stadtplan ist die fehlende NW-Ecke (beim heutigen La Malga), die von Anfang an aus der Bebauung ausgenommen war, wohl aus Rücksicht auf eine ältere Siedlung (eher die gracchische als die caesarianische); jedenfalls folgt die Grenzlinie im NW, wie auch die große Zisterne v. La Malga, einem anderen, auf die ersten Landvermessungen zurückgehenden Kataster (ebd. 31/8). Die neue Orientierung des Straßennetzes ermöglichte es, die Straßen etwa parallel zur Küstenlinie anzulegen u. gleichzeitig den stärksten Sonneneinfall zu mildern. Außerdem konnte man das punische Straßennetz in der Küstenebene wiederverwenden (Rakob 58/75).

b. Augusteische Gründungsphase. Dem Neuaufbau der Stadt gingen gewaltige Erdarbeiten voraus. Noch vorhandenes Mauerwerk wurde abgeräumt, Schutthügel u. Trümmer auf wiederverwendbares Material durchsucht (ebd. 69/71; Rakob [Hrsg.] 243). Der Byrsa-Hügel wurde auf einer Fläche von ¾ ha um bis zu 5 m abgetragen u. durch Substruktionen gesichert, um die Fläche für eine monumentale Platzanlage zu gewinnen (S. Lancel, La colline de Byrsa à l'époque punique [Paris 1983]). Größere Baureste sind aus dieser Zeit nicht vorhanden (zu Ausdehnung, Kanalisation, Wohnvierteln Rakob [Hrsg.] 243/5). Die planierte Kuppe, das Zentrum der Stadtanlage, wurde in der zweiten Aufbauphase (s. u. Sp. 237) mit neuen Gebäuden versehen, blieb aber in Ausdehnung u. Zonengliederung unverändert (J. Deneauve, Le centre monumental de Carthage: Histoire et Archéologie de l'Afrique du Nord. Actes du 4e Colloqu. Intern. 1 [Paris 1990] 143/55). Die monumentale Anlage gliederte sich von Nord nach Süd in drei Bereiche: a) das Forum in der Achse des decumanus maximus mit Säulenhallen an der Nord- u. Südseite sowie einem langgestreckten Bau (Basilika?)

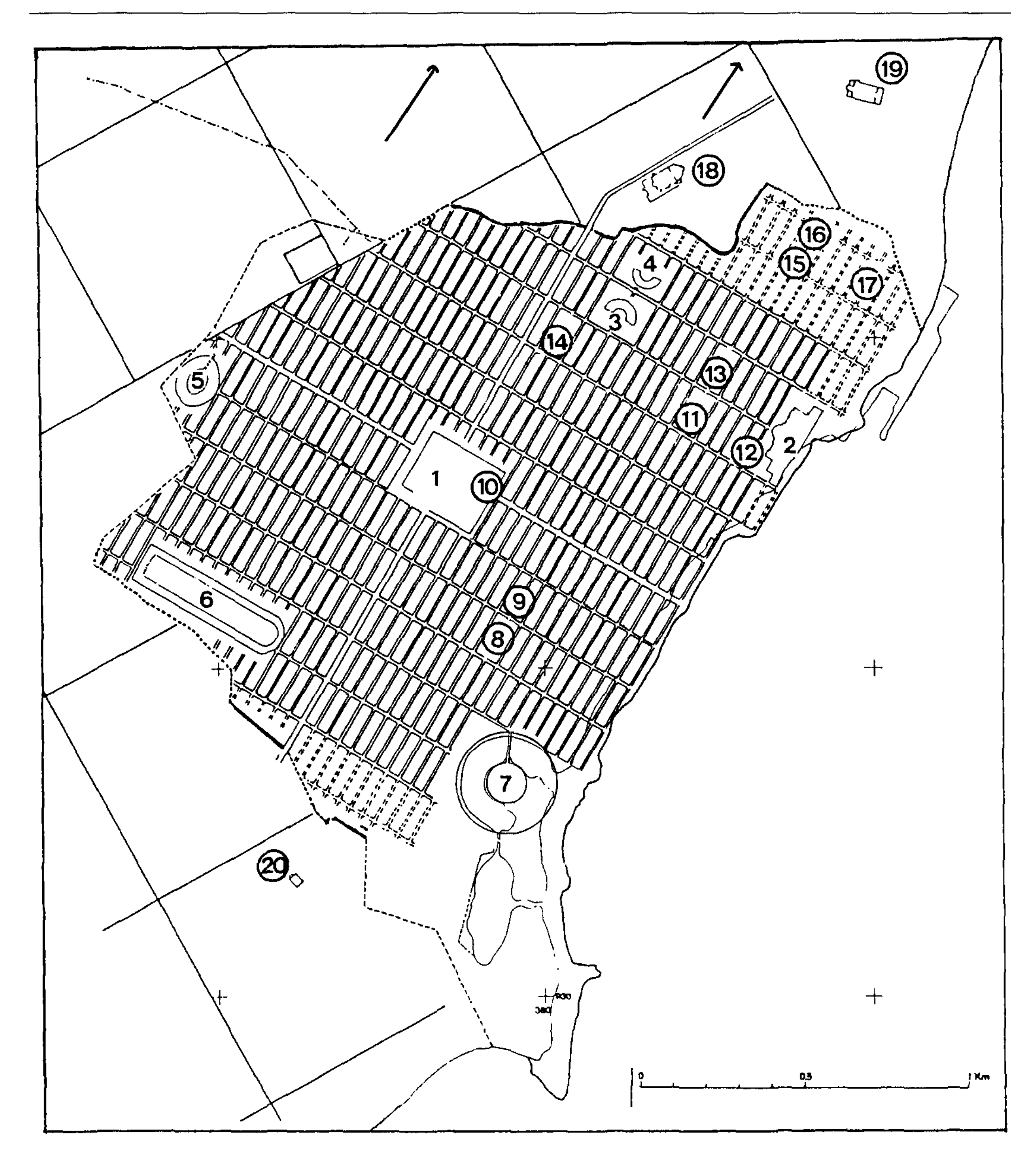


Abb. 2. Karthago im 5. u. 6. Jh. Nach Lancel, Carthago 760.
1 Forum; 2 Antoninusthermen; 3 Theater; 4 Odeon; 5 Amphitheater; 6 Stadion; 7 Alter Kriegshafen (röm. Forum der Unterstadt?); 8 Große Basilika; 9 Baptisterium; 10 Byzantinische Basilika; 11 Dermech I (u. II); 12 Dermech III; 13 Stephanuskloster; 14 Rotunde u. Basilika am Theater; 15 Baptisterium; 16 Redemptuskapelle; 17 Asteriuskapelle; 18 Damous el-Karita; 19 Cypriansbasilika; 20 Bir Knissia.

als östl. Abschluss; b) einen Platz mit zwei östl. Treppenaufgängen u. einem zentralen Tempel; c) eine Terrasse bis zum decumanus I Süd (Rekonstruktion ebd. 151). Der 57 m lange Peripteraltempel dürfte das Kapitol der röm. Göttertrias gewesen sein. Als Baumaterial dienten Sandsteine in Wiederverwendung (ebd. 143f).

c. Blütezeit. Nach einer längeren kontinuierlichen Entwicklung setzte nach einem verheerenden Stadtbrand um 150 nC. (Belege: Gros 141f) unter Antoninus Pius rege Bautätigkeit ein. Die Stadt überschritt die Grenzen der augusteischen Siedlung; an der Küste entstand ein neues Viertel mit einer Kolonnadenstraße; die Hauptstraßen wurden gepflastert u. erhielten Abwasserkanäle; die (bis um 600 nC. benutzten) Hafenanlagen wurden umgebaut u. erweitert (L. E. Stager, Carthage 1977. The Punic and Roman harbors: Archaeology 30 [1977] 198/200; ders. / H. Hurst, A metropolitan landscape. The late Punic port of Carthage: World Archaeology 9 [1977] 334/46). Als östl. Abschluss des Forums wurde eine Gerichtsbasilika errichtet, mit ca. 85 × 47 m Grundfläche der größte Saalbau im röm. Africa. Zahlreiche Marmor-Frg. gestatten ihre Rekonstruktion als dreischiffige Anlage mit zweigeschossiger Säulenstellung u. monumental gestaltetem Eingang (Gros 63/112): ein Blickfang für das politische u. religiöse Zentrum der Stadt. Erst jetzt bot K. mit seiner über 650 m langen, von Portiken gesäumten Hauptstraße, die zum Forum mit den Giebeldächern von Basilika u. Tempel hinaufführte, das prächtigste Bild einer Römerstadt in Africa (Rakob [Hrsg.] 247). – Dass es in einer Stadt dieser Größe noch ein zweites Forum, wahrscheinlich in Hafennähe, gab, ist zu erwarten u. wird durch die Quellen bestätigt (Abb. 2, 7; Gros 147/57). So unterscheidet Tertullian eine platea u. ein forum (spect. 8; ähnlich Aug. civ. D. 3, 27 u. eine Inschrift: platea vetus et forum novum [Gros 148 mit Anm. 57]). Umgekehrt spricht Vict. Vit. 2, 13 (CSEL 7, 28) von der platea nova, deren Beschreibung gut zum Höhenforum passt (vgl. Aug. conf. 6, 9, 14).

1. Antoninusthermen. Dass man Anschluss an den röm. Urbanismus suchte (Schöllgen, Ecclesia 53/70), zeigen auch die streng symmetrisch angelegten Antoninusthermen (Abb. 2, 2; A. Lézine, Les thermes d'Antonin à Carthage [Tunis 1969]; ders., Carthage. Utique [Paris 1968] 1/72; Elliger 138/42). Mit einer Fläche von vier insulae sind sie die größten Thermen Africas u. können sich mit den röm. Kaiserthermen des 2. Jh. messen. Doch zwangen die topographischen Verhältnisse zu teils gelungenen (bogenförmige Anordnung der Warmräume, quadratische Anlage der Palästren), teils problematischen (Zugang von den Schmalseiten, beengte Zirkulation der Besucherströme) Abweichungen vom Idealplan. Eine Attraktion war ein vorspringendes Freiluftschwimmbecken direkt über dem Meer. Einzigartig ist die durch die Hanglage bedingte Ausführung in zwei Stockwerken; das untere, mit mächtigen Stützpfeilern, war für die Magazine u. technischen Anlagen (23 Feuerräume) bestimmt.

2. Theater. Das Theater aus der Mitte des 2. Jh. (Abb. 2, 3; aber wohl in augusteische Zeit zurückreichend: Ennabli / Rebourg 57f; K. E. Ros, The Roman theater at Carthage: AmJournArch 100 [1996] 449/89) ist weitgehend in den Hang hineingebaut u. bot etwa 5000 Zuschauern Platz. Von seiner Apul. flor. 18, 91 bezeugten reichen Ausstattung (Marmorböden, Verkleidung des Proszeniums, Säulen der Bühne, Höhe der Galerie, Glanz der Decke) ist fast nichts erhalten (Statuen des Apollo u. Hercules [3. Jh.] im Bardo-Museum).

3. Odeon. Das gegenüber liegende auffallend große Odeon (Abb. 2, 4; Lézine 56/9), eines der wenigen in Africa u. wie das Theater über einer punischen Nekropole errichtet, ist bis auf die Fundamente abgetragen. Die Fundstücke, vor allem Statuen u. Inschriften, lassen auf hohe künstlerische Qualität der Ausführung schließen (Ennabli / Rebourg 70). Der bis ins 6. Jh. mehrfach restaurierte Bau wurde aA. des 3. Jh. für die von Rom genehmigte Abhaltung der Pythischen Spiele errichtet (Tert. scorp. 6; Audollent. 64. 257f).

4. Amphitheater. Damals gab es bereits das westl. der Byrsa am Stadtrand gelegene Amphitheater für populäre Vergnügungen wie Gladiatorenkämpfe u. Tierhetzen (Abb. 2, 5). Mit mindestens 40 000 Sitzplätzen war es nur wenig kleiner als das Colosseum in Rom u. ähnlich wie dieses konstruiert (auch für Naumachien umrüstbar). Die fünf Arkadenstockwerke mit je 50 Marmorpfeilern waren von einem Säulengang gekrönt. Sie sind das Ergebnis eines Umbaus, der durch steigende Einwohnerzahlen erforderlich wurde, die Arena jedoch nicht betraf (Lézine 60/4).

5. Stadion. Etwa 100 m südl. lag das heute kaum noch zu erkennende Stadion (120 × 30 m) für sportliche Wettkämpfe (Abb. 2, 6), eher zum Standard einer Griechen- als einer Römerstadt gehörend. Auch vom Circus in der SW-Ecke der Stadt ist außer Resten der

Tribünenaufmauerung u. zwei Frg. der Spina nicht mehr viel zu sehen (ebd. 65/71; Elliger 136/8).

6. Wohnbauten. Beachtliche Unterschiede in Größe u. Ausstattung je nach Wohnlage u. sozialem Stand sind nachgewiesen: zB. ein sich in den regulären Straßenplan nicht einfügendes Handwerkerviertel in der Hafengegend in einfacher Pisée-Bauweise aus augusteischer Zeit (Rakob [Hrsg.] 243 mit Anm. 162). Das Wohngebiet der Wohlhabenden mit Meerblick u. gesünderem Klima lag an den terrassierten Abhängen des Theaterbergs. Die hier freigelegten Häuser sind für K. typische, den klimatischen Verhältnissen angepasste Stadthäuser: Peristylanlagen mit zentralem Hof oder Garten (viridarium) u. Säulengang, an dem die Wohn- u. Empfangsräume lagen (Ennabli / Rebourg 60/9). Der Mittelhof gehörte jedoch nicht zum Standard eines mittleren karthag. Wohnhauses (Charles-Picard, Nordafrika 157 mit Anm. 50). Der in Africa verbreitete Verzicht auf ein Atrium, das durch einen gut ausgestatteten Empfangsraum (oecus) ersetzt wurde, war auch in K. üblich. Das prächtigste bislang freigelegte Wohnhaus K.s ist das eine ganze insula einnehmende ‚Vogelhaus' (Maison de la Volière: Dunbabin 253 nr. 38), ein wahres Aristokratenpalais (Charles-Picard, Nordafrika 157) mit Hof u. achteckigem Garten, rosa Marmorsäulen, einem phantasievollen Mosaik mit Vögeln inmitten von Blumen u. Früchten, marmorverkleideten Empfangsräumen mit Jagd- u. Fischerszenen sowie einer Dachterrasse. – Zu den Lieblingsthemen karthagischer Mosaiken gehören Wagenrennen, zB. im ‚Haus der griech. Wagenlenker' mit Angabe der Namen u. der zugehörigen Zirkuspartei: Euphymos (blau), Domninos (weiß), Euthymis (grün), Kephalon (rot); in parodistischer Form: von Gänsen u. exotischen Vögeln gezogene Wagen, Kinder, die Jagd auf Hasen u. Katzen machen oder ein Wagenrennen bestreiten. Originell ist ein Mosaik mit einem Katalog von Pferden mit beigefügten Zeichen, aus denen der Name des betreffenden Pferdes zu erraten ist (Ennabli / Rebourg 41/56. 60/70; Dunbabin 250/4 mit Abb.). Hingewiesen sei auf das ‚Haus des Julius' mit der Darstellung eines typischen Herrenhauses (ebd. 252 nr. 32 mit Abb. 119).

d. Bis zur Vandalenherrschaft (439). Die Blüte der Stadt in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. hat Tertullian treffend, wenn auch leicht ironisierend, formuliert: Principes semper Africae, viri Carthaginienses, vetustate nobiles, novitate felices, gaudeo vos tam prosperos temporum ... (pall. 1, 1). Als Grund für den Reichtum nennt er die pax u. das Annonagetreide, das eine Geschenk des röm. Reichs, das andere des Himmels (Schöllgen, Ecclesia 53f). An Gunstbezeugungen der Kaiser fehlte es nicht. Commodus hatte zur Belebung der Wirtschaft eine Getreideflotte gestiftet u. in K. stationiert, unter Septimius Severus erhielt K. das ius Italicum (205?; Paul.: Dig. 50, 15, 8, 11). Nach Herodian. Hist. 7, 6, 1 wurde K. in dieser Zeit an Reichtum, Einwohnerzahl u. Größe nur von Rom übertroffen u. wetteiferte mit Alexandrien um den zweiten Rang (vgl. Solin. 27, 11: alterum post urbem Romam terrarum decus). Die Herodianstelle setzt mindestens 300000 Einwohner voraus (R. Duncan-Jones, The economy of the Roman empire [Cambridge 1974] 67_3. 260f; ders., City population in Roman Africa: JournRomStud 53 [1963] 85/90; Schöllgen, Ecclesia 54f; Charles-Picard, Nordafrika 123/8). Doch gibt es bald Anzeichen für eine Dämpfung des Wohlstands. Um die Macht K.s zu begrenzen, integrierte Septimius Severus karthagische pagi in neue Munizipien u. entzog sie damit der karthag. Jurisdiktion (J. Gascou, La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère [Roma 1972] 196/8. 229f). Ein Rückgang der Wirtschaftskraft ist schon vor Mitte des 3. Jh. zu spüren, die Pestepidemie scheint in K. 252/53 ihren Höhepunkt erreicht zu haben (H. J. Drexhage, Wirtschaft u. Handel in den frühchristl. Gemeinden: RömQS 76 [1981] 50f). Dazu kamen politische Unruhen, schon 238 unter Gordian Vater u. Sohn (trotz deren pompöser Kaiserwahl in K.; Herodian. Hist. 7, 6). Später häuften sich Übergriffe u. Überfälle, bis iJ. 311 der von den Karthagern nicht anerkannte Maxentius bei der Wiedereroberung Africas durch seinen Präfekten auch K. plündern ließ (Belege: Audollent 67/94). Von nun an war man, vor allem nach dem *Erdbeben vom 21. VII. 365, mehr mit Reparaturen (Antoninusthermen) u. kleineren Baumaßnahmen (Anlage von Zisternen) beschäftigt als mit öffentlichen Bauten (nachweisbar jedoch auf der Byrsa; Gros 113/40; Lancel u. a., Fouilles françaises à Carthage [1974/75]: AntAfric 11 [1977] 11/130). Die um 425 errichtete sog. Theodosiusmauer, die er-

ste nachpunische Stadtmauer K.s, deren Verlauf zT. durch Grabungen gesichert ist (C. M. Wells, The defence of Carthage: Pedley 47/65; ders. / E. M. Wightman, Canadian excavations at Carthage, 1976 and 1978: Journ. of Field Arch. 7 [1980] 43/74; H. R. Hurst / S. P. Roskams, Excavations at Carthage. The British mission 1, 1 [Sheffield 1984]), war durch zunehmende Angriffe der Numider notwendig geworden.

III. Götter u. Kulte. a. Allgemein. Unsere Kenntnisse vom nichtchristl. religiösen Leben K.s sind sehr begrenzt. Insgesamt muss man bei der bunten Mischung der karthag. Bevölkerung u. der Langlebigkeit punischer Glaubensvorstellungen (Tert. apol. 9, 3: auch jetzt noch werde die ‚hl. Untat' [der Kinderopfer] begangen) eine große, durch die tolerante Haltung der Römer geförderte Vielfalt annehmen (zum karthag. Pantheon Lapeyre / Pellegrin 88/98). Wichtiger als der offizielle Staatskult auf dem Kapitol scheinen für das Volk andere, auch von Privatpersonen oder Gemeinschaften eingerichtete Kulte gewesen zu sein. Charakteristisch ist die Verschmelzung punischer Götter mit ihren (griech.-) röm. Nachfolgern (Belege: Huß 521/5). Diese Kontinuität fand ihren Ausdruck auch darin, dass gelegentlich neue Heiligtümer an der Stelle ihrer punischen Vorgänger errichtet wurden.

b. Iuno Caelestis. Die synkretistischen Tendenzen sind am stärksten bei *Iuno Caelestis ausgeprägt, die das Erbe der punischen Stadtgöttin Tanit (Tinnit) antrat u. seit dem ‚Africaner' Septimius Severus den ersten Rang unter den röm. Fremdkulten einnahm (Latte, Röm. Rel. 346f). Nach ihr hatte bereits C. Gracchus seine Kolonie (s. o. Sp. 233) genannt: Colonia K. Iunonia. Bis in die frühe Kaiserzeit ist der Name der Göttin nur selten inschriftlich belegt (auch die karthag. Münzen unter Augustus u. Tiberius zeigen, anders als bei anderen african. Städten, keinen Hinweis auf Schutzgottheiten der Stadt; Teutsch 147f). Dann aber häufen sich die Nennungen bis ins 4. Jh. (F. Cumont, Art. Caelestis: PW 3, 1 [1897] 1248), offenbar, weil sich die Einwohner der Stadt nun als karthagische u. nicht nur als römische Bürger fühlten (Rives 162). Für das Christentum dürfte Iuno Caelestis die stärkste Gegnerin gewesen sein (vgl. aber Ch. Schäublin: o. Bd. 19, 600/3). Tertullian sieht in ihr die african. Göttin schlechthin (apol. 24, 8 u. ö.), die ‚Verheißerin des Regens' (ebd. 23, 6), u. noch im 5. Jh. klagt Salvianus über die Hartnäckigkeit, mit der sogar Christen am Kult der Caelestis festhalten (gub. 8, 9f [SC 220, 516]). – Der Name Caelestis ist wahrscheinlich Ersatz für die alte Bezeichnung der Tanit als ‚Angesicht des Baal', ein Hinweis auf die enge Zusammengehörigkeit beider Gottheiten (Huß 514). Charakteristisch ist die Mischung uranischer u. chthonischer Elemente, wobei der Aspekt der Fruchtbarkeit besonders betont wird (Mater Magna, Dea Nutrix). Am deutlichsten lassen sich diese Kombinationen an den Ghorfa-Stelen aus dem 1. Jh. nC. mit ihrer Häufung von Symbolen (Sonne, Mondsichel, Trauben, Granatapfel, Tauben) ablesen (Charles-Picard, Religions 111/7; Elliger 151/3). Einen weiteren Aspekt, wohl den der stadtbeschützenden Kriegsgöttin, deutet der Beiname Virgo an: Dea Magna Virgo Caelestis (Tert. apol. 23, 6; Aug. civ. D. 2, 4). Apuleius spricht von der Virgo, die die celsa Carthago ‚auf einem Löwengespann zum Himmel fahrend' verehrt habe (met. 6, 4, 1; Münzen der Severerzeit zeigen, offenbar mit Bezug auf K., Caelestis auf einem Löwen sitzend). Treffend für die Charakterisierung als Allgöttin sind die Formulierungen ebd. 11, 5, 1: summa numinum ..., deorum dearumque facies uniformis. – Der Tempel der Göttin war mit besonderen Privilegien ausgestattet, u. da zu ihm ein Orakel gehörte, ist auch mit einem Einfluss der Priester auf die Politik der Stadt zu rechnen (Belege: Cumont aO. 1248). Die Lage des Heiligtums ist unbekannt. Quodvultdeus beschreibt es als große Anlage mit (wohl nach phönikischen Vorbildern um einen Hof angeordneten) Kapellen für die assoziierten Götter sowie schönem Mosaik- u. Säulenschmuck (prom. 3, 44 [CCL 60, 185]; dazu Lepelley 2, 43; zur Umwandlung in eine Kirche s. u. Sp. 263).

c. Saturnus. Er war der röm. Nachfolgegott von *Baal Hammon u. Hauptgott des röm. Africa (Th. Klauser: o. Bd. 1, 1073/5; M. Leglay, Saturne africain. Monuments 1/2 [Paris 1961/66]), doch nicht von K. Mehrere ihm geweihte Stelen wurden im Gebiet des alten Tophet gefunden, ein Hinweis auf eine zumindest zeitweilige Kultkontinuität (ähnlich zB. in Dougga u. Cirta; Charles-Picard, Religions 118). Zwar hat sich der punische Gott zum Erntegott mit dem Beinamen Frugifer gewandelt, doch erinnert der Titel Dominus an die alte Baal-Bedeutung. Das neue Attri-

but ist die Sichel, ländliche Szenen wie Opfer u. Ernte werden mit der Darstellung des Gottes als alter Mann verbunden (Cuttinus-Stele im Bardo-Museum; Abb.: ebd. 121). Auf seinen Astralcharakter weisen die gelegentlich beigefügten Zeichen von Sonne u. Mond oder auch die begleitenden Dioskuren hin.

d. Aesculapius. Das dritte punisch-röm. Götterpaar bilden Eschmun u. Aesculapius. Seine Bedeutung scheint in Africa nicht besonders groß gewesen zu sein, doch hat Apuleius ihm, dem Gott, qui arcem nostrae Carthaginis indubitabili numine propitius tegit (flor. 18, 19), einen Hymnus gewidmet. Einen Hinweis auf die Lage seines Heiligtums gibt vielleicht ein Marmorblock mit der Inschrift IUSSU DOMINI AESCU [LAPII] in einem Ruinenfeld am Theaterberg (Charles-Picard, Religions 125; s. o. Sp. 239).

e. Mater Magna. Mit einiger Sicherheit nachweisen lässt sich das Metroon am Osthang der Byrsa nördl. vom decumanus maximus zwischen den cardines V u. VI (Ch. Saumagne: Lancel [Hrsg.] 1, 283/310). Es handelt sich um einen durch je vier Pfeiler in drei Schiffe geteilten Hypostylsaal (16,80 × 20,50 m) mit einem über Stufen zugänglichen Pronaos im Süden (die Ostapsis wurde in byzantinischer Zeit hinzugefügt). In dem abschüssigen Gelände hat er als Unterbau für einen wahrscheinlich gleich aufgeteilten oberen Saal gedient. Es fanden sich zwei Inschriften: ATTIDI auf einer Marmortafel u. Matri deum magnae Ideae et Attini Aug auf einem sechseckigen Altar, dekoriert mit einem Pinienzapfen als Fruchtbarkeitssymbol sowie typischen Instrumenten des Kults der Göttermutter (Zimbeln, Tamburin). Hier bestätigt sich die in den Römerstädten Africas eingehaltene Regel, die Tempel der röm. Götter im Zentrum, die der einheimischen eher am Stadtrand zu errichten. – Der noch 333/37 restaurierte Tempel hat die theodosianischen Erlasse vJ. 391/92 (o. Bd. 13, 1161) offenbar überlebt. Wie Augustinus berichtet, formierte sich hier am Festtag der Göttin der feierliche Zug mit Sängern u. Tänzern u. zog den decumanus maximus zum Meer hinunter, wo die rituelle Waschung der Kultstatue stattfand (civ. D. 2, 4).

f. Ceres. Die für das Getreide zuständige Göttin erscheint in african. Inschriften häufig im Plural (Cereres), also unter Einbeziehung ihrer Tochter Proserpina. Die Fundamente eines zum Meer hin orientierten Peripteros mit westl. Opisthodom oder Adyton u. Architektur-Frg. aus dem 2. Jh. gehörten wohl zu ihrem Heiligtum (Lézine 77/9). Eine hier gefundene Inschrift (2. Jh.) nennt die Bruderschaft der Cereales (Audollent 171). Zu einem Relief mit Demeter, Poseidon u. Persephone, das wohl als Adaptation der röm. Ceres in Begleitung ihrer Nymphen an den karthag. Kult zu verstehen ist, B. S. Spaeth, The goddess Ceres in the Ara Pacis Augustae and the Carthage relief: AmJournArch 98 (1994) 65/100.

g. Serapis. Das Heiligtum des Serapis, bestehend aus zwei Kammern mit einem Vorhof, lokalisiert man in der Nähe der Antoninusthermen (Audollent 238/40). Mehrere Weihinschriften an Serapis Augustus oder Serapis Deus Maximus lassen die Zuordnung als gesichert erscheinen (dazu ein Serapiskopf [jetzt im Louvre] u. das Mosaik eines Blumen pflückenden Mädchens). Andere Namenskombinationen (Serapis Neptunus Augustus oder griechisch ‚Große Sonne Serapis' u. ‚Zeus, die große Sonne') bestätigen die für Serapis typische Identifizierbarkeit mit griech.-römischen Göttern. Dass auch andere ägypt. Götter in K. einen Kult besaßen, beweisen Tertullian, der sich über die Verehrung des tierköpfigen Anubis mokiert (nat. 2, 8), u. Cyprian, der sich über die Anbetung von Krokodilen u. Schlangen ereifert (Demetr. 12).

h. Gens Augusta. Als Beispiel für einen Privatkult ist ein von einem Priester Perellius Hedulus iJ. 14 nC. gestifteter Altar der Gens Augusta erwähnenswert (J. Deneauve: Lancel [Hrsg.] 1, 44f; Teutsch 159f mit Lit.). Sein Bildprogramm (der aus Troia fliehende Aeneas - Apollon, die Schutzgottheit des Augustus - Dea Roma - Augustus [beim Opfer?]) knüpft an die mythische Verbindung von Rom u. K. an (Elliger 150).

j. Kaiserkult. Als Provinzhauptstadt hatte K. auch den wahrscheinlich iJ. 71 von Vespasian in Africa eingeführten Kaiserkult zu betreuen (L. Cerfaux / J. Tondriau, Un concurrent du christianisme [Paris 1957] 355; *Herrscherkult). Hier war der Sitz des für die Belange dieses Kults zuständigen Gremiums (consilium provinciale) unter der Leitung des sacerdos provinciae oder coronatus. Die *Kaiserpriester (flamines) zählten zu den höchsten städtischen Würdenträgern (G. Gottlieb: o. Bd. 19, 1104/35). Sie hatten öffentliche Spiele auszurichten (bei denen sich nach Tert. apol. 35, 2 die ganze Stadt in eine

Taverne verwandelte) u. behielten ihren Titel lebenslänglich (Lepelley 1, 362/9; Gottlieb aO. 1114). – Einen archäologischen Hinweis auf den Kaiserkult in K. könnte ein westl. der Antoninusthermen freigelegtes Bauensemble mit Hof u. einer Folge von zweigeteilten Räumen auf der einen sowie einer Trikonchenanlage auf der anderen Längsseite liefern (Charles-Picard, Carthage 174/82; ders., Une schola de collège à Carthage: Karthago 3 [1951/52] 167/91). Das Mosaik zeigt einen Kuppelbau mit seitlichen Säulengängen, in dem vier Kinder mit Girlanden tanzen, dazu Weinranken u. Trauben, für Charles-Picard als Hinweis auf den Kaiserkult. Eher handelt es sich um eine dionysische Szene (Dunbabin 143f).

IV. Karthago als Bildungszentrum. *Apuleius (S. Lancel: RAC Suppl. 1, 144/9; Lit.: M. G. Bajoni, Apuleio filosofo Platonico 1940/90: Lustrum 34 [1992] 339/90; B. L. Bowie / S. J. Harrison, The romance of the novel: JournRomStud 83 [1993] 169/78), der bedeutendste Schriftsteller K.s während seiner Blütezeit im 2. Jh., gratuliert der Stadt, ‚dass sie so viele Freunde der Bildung habe' (flor. 18, 1), u. preist sie als provinciae nostrae magistra venerabilis, Africae Musa caelestis u. Camena togatorum (ebd. 20, 4). K. war jedenfalls das kulturelle Zentrum des röm. Africa (J. Irmscher, Das röm. K. als Zentrum der Wissenschaften: M. Khanoussi [Hrsg.], L'Africa romana, Atti dell'XI conv. di studio [Ozieri 1996] 111/25; zum Entstehen einer röm.-african. Kultur Lancel [Hrsg.] 1, 137/52; zur griech. Lit. des punischen K. V. Krings, Les lettres grecques à Carthage: C. Baurain / C. Bonnet / V. Krings [Hrsg.], Phoinikeia grammata [Namur 1991] 649/68). Die unterschiedliche Herkunft der Bevölkerung (neben Puniern, Berbern u. Griechen viele Römer u. Italiker sowie Vertreter anderer Nationen) u. die nicht immer widerstandslos hingenommenen Romanisierungsbestrebungen (M. Benabou, La résistance africaine à la romanisation [Paris 1976]) verlangten ein kulturelles Angebot, das über die üblichen Vergnügen wie Revuen, pantomimische Spektakel, Gladiatorenkämpfe, Tierhetzen u. Wagenrennen hinausging. – Sicher blieb Apuleius eine Ausnahmeerscheinung; aber allgemein stand griechisch-römische Bildung hoch im Kurs (Audollent 691 spricht von der société lettrée). Noch im 5. Jh. lobt Salvianus die Qualität der karthag. *Hochschulen, an denen die Freien Künste sowie griechische u. lateinische Literatur u. Philosophie gelehrt würden (gub. 7, 68 [SC 220, 478]). Aus K. stammte zB. der Grammatiker C. Sulpicius Apollinaris, der Lehrer des Gellius u. des späteren Kaisers Pertinax. Am E. des 3. Jh. schrieb der aus der Schule v. K. hervorgegangene M. Aurelius Olympius Nemesianus seine Eklogen u. ein Lehrgedicht über die Jagd, in der 1. H. des 5. Jh. der karthag. Advokat Martianus Capella eine Enzyklopädie der Sieben Freien Künste (Lancel aO. 149/51 mit Lit.; zur Anth. Lat. P. Langlois: ebd. 216/8). Die griech. Sprache hingegen verlor an Bedeutung. Zwar setzt Apuleius ihre Beherrschung bei seinen Hörern voraus, u. mindestens bis ins 3. Jh. war sie Unterrichtsfach u. für die Ausbildung zum Rhetor Voraussetzung (Schöllgen, Ecclesia 142/8). Aber als Gebrauchssprache im Alltag trat sie zurück (T. Kotula, Utraque lingua eruditi. Une page relative à l'histoire de l'éducation dans l'Afrique romaine: Hommages M. Renard 2 [Bruxelles 1969] 386/92). Selbst Augustinus beherrschte das Griechische nur unvollkommen (Aug. c. Petil. 2, 91 [CSEL 52, 75]). Zwar war Griechisch die Sprache der Philosophie, aber diese spielte beim Studium kaum noch eine Rolle. Die in den Mittelpunkt gerückte Rhetorik kam, entgegen der Forderung Ciceros (orat. 1, 56f. 68f. 76/83), ohne Griechisch aus. In der Kaiserzeit hatte sie ihre politische Funktion verloren (H.-I. Marrou, Augustinus u. das Ende der antiken Bildung [1958] 3/73); im Vordergrund stand die Ausbildung zum Anwalt (fora litigiosa: Aug. conf. 3, 3, 6; Iuvenal. 7, 148: Africa als nutricula causidicorum; vgl. aber K. Vössing: Khanoussi aO. 127/54: In Africa gab es lediglich die Ausbildung zum advocatus für den Beistand während des Prozesses; der iurisperitus, also der professionelle Rechtsberater, kam aus Rom).

V. Verwaltung. Über Besonderheiten der Munizipalverfassung K.s ist wenig bekannt (zur Verwaltung der african. Römerstädte B. E. Thomasson, Zur Verwaltungsgeschichte der röm. Provinzen Nordafrikas: ANRW 2, 10, 2 [1982] 3/61). In den Listen der inschriftlich genannten Verwaltungsbeamten ist K. zT. schwächer vertreten als kleinere african. Städte, in denen die Erhaltungsumstände günstiger waren (Tabellen: Lepelley 1, 152/7 [duumviri], 170/83 [curatores], 260/9 [honorati]). Der Prozess der zunehmenden Be-

schneidung der Kompetenzen des Volks zugunsten des Staats (W. Langhammer, Die rechtliche u. soziale Stellung der magistratus municipales u. der decuriones in der Übergangsphase der Städte von sich selbstverwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätantiken Zwangsstaates [1973]) scheint in Africa später eingesetzt zu haben als in anderen Teilen des röm. Reiches. Der erste curator, eine Art staatlicher Kommissar zur Ordnung der zerrütteten Gemeindefinanzen (freundlichere Beurteilung: Lepelley 1, 185/93), ist in Africa für das J. 196 bezeugt (Inscr. lat. d'Afrique nr. 130f). Die Rechte der Volksversammlung reduzierten sich auf die Akklamation der Beschlüsse des ordo, die Formel ordo et populus (analog dem senatus populusque Romanus der Hauptstadt) wurde zur leeren Floskel (Lepelley 1, 140/9). Der Senat hingegen konnte seine Machtbefugnisse zumindest in der Zeit des wirtschaftlichen Aufschwungs steigern. Da nur begüterte Bürger die hohe summa honoraria aufbringen konnten, hatten die Reichen auch das Sagen. – Verbunden mit den Magistratsämtern waren die Priesterämter (flamines, pontifices, augures), bei denen es jedoch keinen cursus honorum gab. Besonderes Ansehen genossen in K. die feminae Cereris Africanae (Tert. castit. 13, 2; G. u. C. Charles-Picard, K. Leben u. Kultur [1983] 76f; s. o. Sp. 243f). – Obwohl die Titel immer mehr zu Ehren ohne politische Kompetenz wurden, hielten sie sich zT. bis in die vandalische Zeit, eine Folge der konservativen Einstellung der african. Städte in Fragen der Verwaltung (Liste der inschriftlich bekannten flamines v. K.: M. S. Bassignano, Il flaminato nelle province romane dell'Africa [Roma 1974] 109/22; bis in die 1. H. des 3. Jh. erscheinen sie meist in Verbindung mit einem bestimmten Kaiser [Augustus, Titus usw.], oft auch mit einem Amt [aedilis, praefectus iure dicundo, magister sacrorum Cerealium], in der späteren Zeit nur noch als flamen perpetuus). – Salvianus bestätigt für das K. des 5. Jh. omnia officiorum publicorum instrumenta u. eine offenbar allgegenwärtige Polizei (platearum et competorum procuratores, cuncta ferme et loca urbis et membra populi gubernantes: gub. 7, 68 [SC 220, 478/80]; Aug. conf. 6, 9, 14: aeditui fori). In der Kaiserzeit dürfte die dem Prokonsul unterstehende städtische Kohorte (wohl seit Trajan die cohors I urbana; H. Freis, Die cohortes urbanae [1967] 34) die eigentliche Polizeitruppe gewesen sein, eine Folge der steigenden Bevölkerungszahlen, für die die städtischen Institutionen nicht mehr ausreichten. Deswegen werden bei der Festnahme von Christen immer Soldaten genannt (Schöllgen, Ecclesia 102 mit Anm. 25). Tertullians Vater war wahrscheinlich Offizier in dieser Stadtkohorte (Hieron. vir. ill. 53, 1 [150 Ceresa-Gastaldo]).

C. Christentum. I. Anfänge. Die Anfänge des Christentums in K. (u. Africa) liegen im Dunkeln. Selbst die Frage seiner Herkunft, ob aus Rom oder aus dem Osten, lässt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Denkbar ist, dass die ersten Christen in K. nicht nur ‚Katholiken' waren, sondern dass Gnostiker, Markioniten oder Valentinianer unter ihnen gewesen sind (G. Quispel, African Christianity before Tertullian: Romanitas et Christianitas, Festschr. J. H. Waszink [Amsterdam 1973] 279). Gegen eine Übernahme des Christentums aus dem Westen sprechen neben Stellen wie Aug. ep. 43, 7; 52, 2 (CSEL 34, 86f. 150), die eine solche Herkunft explizit verneinen, weitere Indizien: Tertullians Selbständigkeit in Häretikerfragen gegenüber Rom; Bräuche wie Totenagapen u. lokale Märtyrerkulte, die in Africa früher als in Rom nachzuweisen sind (W. Telfer, The origins of Christianity in Africa: StudPatr 4 = TU 79 [1961] 512/7); keine Anerkennung von Roms Lehrprimat (Schindler 688; vgl. aber Marschall 82f: einerseits Festhalten an der african. Autonomie [Betonung des Bischofsamts], andererseits Anerkennung eines Vorrangs des apostol. Stuhls in Rom). – Das erste zuverlässige Datum der karthag. Kirchengeschichte liefern die Akten der Märtyrer v. Scilli vJ. 180 (s. u. Sp. 253f). Doch muss es schon lange vorher christliche Gemeinden in Africa gegeben haben, deren Schriften uns möglicherweise zT. erhalten sind (J. Fontaine: RAC Suppl. 1, 152f). Die iJ. 197 einsetzenden apologetischen Schriften Tertullians mit ihrer differenzierten Behandlung theologischer Streitfragen setzen jedenfalls ein etabliertes Christentum voraus. Zwei der sechs in den Scillitaner-Akten überlieferten Märtyrernamen, Nartzalus u. Cittinus, sind Berbernamen; das Christentum hatte um 180 also auch die einheimische Bevölkerung erreicht.

II. Christen u. Nichtchristen. Tertullians Schriften sind fast die einzige Quelle für das

Leben der Christen in K. um 200 (L. Stäger, Das Leben im röm. Afrika im Spiegel der Schriften Tertullians [Zürich 1973]; M. M. Baney, Some reflections of life in North Africa in the writings of Tertullian [Washington 1948]; Schöllgen, Teilnahme; ders., Ecclesia; Ch. Guignebert, Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile [Paris 1901]; Barnes 85/114; Fontaine aO. 154/62). Vor allem die frühen Schriften enthalten eine Fülle von Informationen, sind jedoch wegen ihrer Abhängigkeit von der jeweiligen Aussageabsicht historisch nur bedingt brauchbar. Besonders zwischen dem an die Öffentlichkeit gerichteten Apologeticum u. den innergemeindlichen Schriften gibt es erhebliche Divergenzen (Schöllgen, Teilnahme 3).

a. Verhältnis zum Judentum. Eine enge Beziehung des Christentums zum Judentum oder gar ein Herauswachsen aus ihm ist nicht anzunehmen (Schindler 643; anders Quispel aO. 275/9; W. H. C. Frend, Martyrdom and persecution in the early church [Oxford 1965] 334). Zwar gab es in K. schon früh eine starke Judengemeinde mit eigenem Friedhof (bei Gamarth nördl. von K.; Abb. 1). Auf Grund der Anzahl der Gräber rechnet Rives 221f mit 300 bis 500 Juden, demnach müsse es mehr als eine Synagoge in K. gegeben haben. Die Annahme des Ausgräbers A.-L. Delattre, auf dem Friedhof seien in der Frühzeit auch Christen begraben worden, hat sich als unhaltbar erwiesen (J. Ferron, Épigraphie juive: Cah. de Byrsa 6 [1956] 99/102). Auch Tertullians Schriften verraten keinen engen Kontakt zum Judentum; sie betonen eher die notwendige Abgrenzung wie auch gegenüber anderen religiösen Richtungen (Barnes 90/3; zur Auseinandersetzung mit judenchristlichen Theologumena Fontaine aO. 153). Umgekehrt spricht auch nichts für ein besonders angespanntes Verhältnis zwischen beiden Religionen. Tertullian bestreitet eine jüd. Mitwirkung bei den Christenverfolgungen (fug. 6, 2; anders scorp. 10, 10 [persecutionum fontes] aus rhetorischen Gründen). Seine Schrift Adv. Iudaeos zeigt, dass die Auseinandersetzung zwischen Juden u. Christen in theologischen Kontroversen, nicht in Handgreiflichkeiten, erfolgte.

b. Keine ecclesia sordida. Das Gesamtwerk Tertullians lässt erkennen, dass es eine Kirche der Armen, eine ecclesia sordida, im K. des 2./3. Jh. nicht gegeben hat. Auffallend gering ist das Interesse, das Tertullian den Empfängern der kirchlichen Armenfürsorge, vor allem Witwen u. Waisen, entgegenbringt (Schöllgen, Ecclesia 257/67). Offenbar reichten die von der Gemeinde aufgebrachten Mittel zur Erfüllung der karitativen Aufgaben aus zu einer paganen Entsprechung, der städtischen annona (frumentum Carthaginiense) zur Versorgung der Armen mit kostenlosem oder billigem Weizen Lepelley 2, 29/31.

c. Rolle der Christen im städtischen Leben. Schöllgen hat anhand zahlreicher Analysen von Tertullianstellen nachgewiesen, dass es um 200 in allen Bevölkerungsschichten u. auch in den meisten ordines (Senatoren, Ritter, Dekurionen) Christen gegeben hat. Schriften wie Ad uxorem oder De cultu feminarum wären ohne reiche Witwen u. Frauen der höheren Schichten in der karthag. Gemeinde überflüssig gewesen. Wie groß die Zahl der Christen war, lässt sich allerdings nicht sagen. Die diesbezüglichen Aussagen Tertullians (apol. 1, 7; 37, 8 u. ö.) sind gewiss Übertreibungen, aber seine Behauptung, die Christen seien tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque (ad Scap. 2, 10; Thomasson 83f; Munier 245), wäre lächerlich, wenn sie nur eine kleine Minderheit dargestellt hätten. Schon aus diesem Grund ist es unwahrscheinlich, dass sich die Christen aus dem bürgerlichen Leben der Stadt ausgeschlossen haben. Insofern hat Tertullian sicher Recht, wenn er an einer vielzitierten Stelle (apol. 42, 2f) darauf hinweist, die Christen seien keineswegs ,unnütz für den Handel', denn sie würden mit den Nichtchristen zusammenleben, dieselben Werkstätten u. Läden benutzen, wie die anderen Mitbürger Bauern, Soldaten u. Händler sein. Doch wären die Christen in die karthag. Gesellschaft voll integriert gewesen, hätte es nicht die auch von Tertullian immer wieder bezeugte Feindschaft gegen sie gegeben. – Das Stichwort Idololatrie bezeichnet bei Tertullian ganz klar die Grenze zwischen Christentum u. Heidentum. Gemeint ist damit nicht nur die aktive Teilnahme an heidnischen Kulten, sondern jede Möglichkeit, mit dem ,Götzendienst' in Berührung zu kommen. Auch das sakrale Kunsthandwerk (idol. 3/7; Schöllgen, Ecclesia 225/9), der Handel mit Weihrauch (idol. 11) u. erst recht jedes höhere Amt, das zwangsläufig mit städti-

schen Kulten zu tun hatte, sollten für den Christen tabu sein. Da das eine radikale Abstinenz vom wirtschaftlichen Leben der Stadt u. damit auch die Gefährdung der eigenen Existenz bedeutet hätte, ist Tertullian zu gewissen Konzessionen bereit, zB. in der Schulfrage (idol. 10, 4f; Schöllgen, Teilnahme 11f). Da es christliche Schulen nicht gab, musste die Gefahr einer Berührung mit ‚häretischen' Lerninhalten in Kauf genommen werden. Dann aber war es inkonsequent, den Christen den Lehrerberuf zu verbieten (Munier 116/9). – Typisch ist auch der von Tertullian geforderte Ausschluss aus dem gesellschaftlichen Leben der Stadt: keine Teilnahme an öffentlichen Festen, die zum großen Teil Kaiserfeste waren (Schöllgen, Teilnahme 17_{80}), kein Besuch der spectacula in Theater, Amphitheater, Circus, Stadion oder Odeon (W. Weismann, Kirchen u. Schauspiele [1972]; H. Jürgens, Pompa diaboli [1972]). Die öffentlichen Feierlichkeiten waren jedoch der Kristallisationspunkt der städtischen Gemeinschaft u. in vielen Fällen auch ‚Geschenk- bzw. Zahltage' (Schöllgen, Teilnahme 18), sog. dies munerum. Familienfeste erfahren bei Tertullian eine weniger strenge Beurteilung (ebd. 25/7), obwohl auch bei ihnen idololatrische Elemente nicht zu übersehen waren. – Der christl. Standpunkt war den Nichtchristen offenbar nicht zu vermitteln (Munier 129/36), u. man machte sich über die nichtverstandene Religion lustig. Tertullian berichtet von Darstellungen des Christengottes mit Eselsohren u. einem als Huf gebildeten Fuß, dazu die Aufschrift: ‚Der Gott der Christen Onokoites' (apol. 16, 12; vgl. nat. 1, 12. 14; zur Deutung des Beiworts [eigentlich ‚der mit (bei) dem Esel Schlafende'] I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 592f; J. Fontaine: RAC Suppl. 1, 158). Andere Schimpfnamen für Christen nennt Tertullian apol. 50, 3. Doch ist der immer wieder in Exzessen sich Luft machende Hass (Tert. ad Scap. 3; apol. 40), vor allem des Pöbels (ebd. 35, 8), nur schwer zu erklären. Selbst vor Grabschändungen schreckte man nicht zurück. In dem Ruf: areae non sint (ad Scap. 3, 1), also in der Verweigerung von Bestattungsplätzen, gipfelte der antichristl. Affekt (vgl. apol. 37, 2: Quotiens ... nos inimicum vulgus invadit lapidibus et incendiis! Ipsis bacchanalibus furiis nec mortuis parcunt christianis; ferner ebd. 3, 1/5; 7, 3f). Eine Milderung ist erst zZt. Cyprians festzustellen. Die Christen waren noch zahlreicher geworden u. praktizierten eine weniger strenge Frömmigkeit. Jetzt lag die größere Aktivität gegen sie bei den röm. Beamten, nicht mehr beim Volk (Schindler 646).

d. Einstellung zur heidn. Bildung. 1. Tertullian. Tertullian erhielt seine rhetorische Ausbildung in K., natürlich in paganer Tradition. Mit der antiken Philosophie setzte er sich erst nach seiner Rückkehr nach K. (um 195) auseinander (J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique [Paris 1972]; Fontaine aO. 154/62). Entscheidend für ihn war, dass die Philosophie die ‚Weisheit dieser Welt' sei, eine ‚voreilige Erklärerin der Natur u. Ratschlüsse Gottes', die auch dem Häretiker sein geistiges Rüstzeug liefere (praescr. 7, 9). Hier bringt er die Ablehnung der antiken Bildung auf den Punkt: Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? (D. Lau, Art. Athen I: RAC Suppl. 1, 663 mit Lit.). Orat. 1, 2 spricht er vom ‚Evangelium, das das gesamte frühere Altertum auslöscht'. Er fordert den Verzicht auf die von den Eltern übernommene Bildung (nat. 2, 1; apol. 39, 3f). Auch wenn Tertullian nicht immer so negativ urteilt (Munier 122f), ist der Bruch mit der antiken Tradition bei ihm unübersehbar.

2. Augustinus. Mit dem rhetorischen Lehrbetrieb fand sich auch *Augustinus konfrontiert, als er 17-jährig nach K. kam, um dort seine Ausbildung als Rhetor abzuschließen (370; zu seinen ersten Eindrücken von der Großstadt conf. 3, 1, 1: circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum; zum wüsten Treiben [intemperans licentia] seiner Studienkollegen in den höheren Semestern [eversores] ebd. 3, 6; zu seiner Theaterleidenschaft ebd. 3, 2). Im J. 374 kehrte er nach K. zurück u. hatte bis 383 an einer publica schola (ebd. 6, 11) einen Lehrstuhl für Rhetorik inne (c. acad. 2, 3 [CCL 29, 19]; conf. 5, 14). – Nur vor dem Hintergrund eines geistlosen u. letztlich unverbindlichen Lehrbetriebs wird Augustins Bekehrung verständlich. Die Lektüre von *Ciceros Hortensius, der im Rhetoriklehrgang als Einführung in die Philosophie diente, traf den 19-jährigen im Innersten (mutavit affectum meum: conf. 3, 7) u. gab seinem Leben eine neue Richtung (E. Feldmann, Der Einfluß des Hortensius u. des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus, Diss.

Münster [1976]; M. Testard, S. Augustin et Cicéron 1/2 [Paris 1958]; ders., Art. Cicero: AugLex 1 [1994] 916/21). Nur die Philosophie konnte sein Verlangen nach der immortalitas sapientiae befriedigen (conf. 3, 7) u. so zur wichtigen Zwischenstation auf dem Weg zur Bibel werden. Entsprechend stark blieb Augustinus' Sympathie für die neuplatonische Philosophie auch nach seiner Bekehrung zum Christentum, so dass seine Gegnerschaft zur antiken Kultur sich nicht so stark äußert wie bei Tertullian (B. Capelle: o. Bd. 1, 982/4).

III. Verfolgungen im 2./3. Jh. a. Märtyrer v. Scilli. Am 17. VII. 180, in den ersten Regierungsmonaten des Commodus (180/92), fand in K. vor dem Prokonsul Vigellius Saturninus (vgl. Tert. ad Scap. 3, 4; Thomasson 71) der Prozess gegen sechs Christen aus Scilli (Lage unsicher, wohl in der Nähe K.s) statt. Das Protokoll über Verhör u. Verurteilung der Angeklagten (BHL 7527) zeichnet sich durch die Nüchternheit aus, mit der beide Parteien ihren Standpunkt vertreten (Y. Duval 2, 691f; Munier 232; die Lokalisierung des Prozesses im Amtslokal des Prokonsuls [in secretario] ist kein späterer Zusatz; R. Hanslik, Secretarium u. tribunal in den Acta martyrum Scillitanorum: Mélanges Ch. Mohrmann [Utrecht 1963] 165/8). In aller Schärfe zeichnen sich bereits die Hauptmotive späterer Christenprozesse ab (Elliger 174f): Beteuerung der eigenen Unschuld (numquam malefecimus [Pass. Scill. 2]), die im moralischen Sinn auch nicht bestritten wird; Entgegenkommen der röm. Beamten (Angebot einer Bedenkzeit von 30 Tagen [ebd. 13]; Beispiele für ähnliches Verhalten von Prokonsuln [zwischen 181 u. 197, 204 u. 211] Tert. ad Scap. 4); Einschätzung des christl. Glaubens als dementia (Pass. Scill. 8, sonst meist superstitio); Beharren auf dem eigenen Standpunkt, von den Richtern als Starrsinn (contumacia) eingestuft (verlangt wird die Rückkehr ad bonam mentem [ebd. 1]); confessio nominis (Christianus/-a sum [9f. 13]) als ausreichender Tatbestand, der die Todesstrafe nach sich zog (welcher Grundsatz mindestens bis 243 galt; R. Freudenberger, Art. Christenverfolgungen: TRE 8 [1981] 24). Unversöhnlich stehen sich zwei domini gegenüber, der imperator (die gängige Formel genius [oder auch Tyche] imperatoris weist auch ihn als religiöse Größe aus) u. der dominus deus, qui est in caelis (Pass. Scill. 8). – Bei den ‚Büchern u. Briefen des Paulus', die die Angeklagten in einer Kapsel bei sich haben (ebd. 12), wird es sich um eine lat. Übersetzung gehandelt haben (zum Problem der am Ende des Protokolls [ebd. 16] genannten weiteren sechs Märtyrer T. D. Barnes, Pre-Decian Acta martyrum: JournTheolStud NS 19 [1968] 519f).

b. Felicitas u. Perpetua. In die Zeit des Septimius Severus gehört die Passio Perpetuae et Felicitatis (BHL 6633). Sie liegt auch in einer griech. Version vor, die jedoch meistens für eine Übersetzung des lat. Originals gehalten wird (H. Musurillo, The Acts of the Christian martyrs [Oxford 1972] XXVII; P. Habermehl, Perpetua u. der Ägypter = TU 140 [1992] 3f mit Anm. 8). Für ein griech. Original plädiert L. Robert, Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203: CRAcInscr 1982, 228/76 (Habermehl aO. 164f bringt eine andere Erklärung von Roberts Hauptargument). – Auch dieser Bericht lässt kein prinzipielles Vorgehen der röm. Behörden gegen die Christen erkennen; ob es zu einem Prozess kam, hing eher vom Zufall u. der Volksstimmung ab. Am 7. III. 203, anlässlich der Geburtstagsfeier für den jungen Geta (Pass. Perp. 7, 4; Barnes, Acta aO. 522/5), starben im Amphitheater v. K. Perpetua u. ihre Leidensgenossen (damnat ad bestias: Pass. Perp. 6, 4; trotz der Hinweise auf das castrum v. K. [ebd. 7, 4] kommt nach der Schilderung der Passio nur das große Amphitheater [s. o. Sp. 238] in Betracht, nicht ein kleineres im Militärlager, das bei Bordj Djedid vermutet wird). Der Bericht enthält nur wenige Angaben zu Realien: öffentlicher Prozess auf einem Schaugerüst auf dem Forum (Pass. Perp. 6, 1); Verhör durch den Prokurator Hilarianus (zu ihm J. Rives, The piety of a persecutor: JournEarlChristStud 4 [1996] 1/25), der durch gutes Zureden eine Verurteilung verhindern will (Pass. Perp. 6, 2); die Weigerung, pro salute imperatorum (also keine ‚Verehrung' der Kaiser) das Opfer darzubringen, u. das Bekenntnis Christiana sum, das zur Verurteilung genügt (ebd. 6, 3f). Die fünf Beklagten, zu denen noch der Presbyter Saturus, vielleicht ihr geistiger Lehrer, stößt, kommen wahrscheinlich aus K., wo sie in einem Haushalt zusammen lebten; Perpetua gehörte zur Oberschicht (honeste nata [2]) u. beherrschte auch Griechisch (13); Felicitas u. Revocatus, beide noch Katechumenen, sind Sklaven. – Das Besondere der Perpetua-Akten sind die ver-

schiedenen Erlebnisschichten der Darstellung. Die lat. Fassung besteht nach A. Fridh, Le problème de la Passion des s. Perpétue et Félicité (Stockholm 1968) 12/45 aus drei Teilen von verschiedenen Autoren: Erzählung der Perpetua im Ich-Stil: Prozess, Haft, Vision, Tod (Pass. Perp. 3/10. 14/21, 4), Vision des Saturus (ebd. 11/3) sowie Einleitung (1f) u. Epilog (ab 21, 5), wohl das Werk eines Redaktors (jedoch nicht Tertullians, der Perpetua an. 55, 4 erwähnt; Barnes, Acta aO. 522 mit Lit.). Der montanistische Einfluss ist vor allem in Einleitung u. Epilog kaum zu übersehen (Barnes 77/80; Musurillo aO. XXVI). Zur Verwendung dieser Akten im Gottesdienst Aug. an. 12 (CSEL 60, 312). – Ein Hinweis auf die Ausstrahlungskraft des frühchristl. K. ist die Darstellung einer Szene aus Pass. Perp. auf einem span. Sarkophag (wohl 4. Jh.; H. Schlunk, Zu den frühchristl. Sarkophagen aus der Bureba: MadrMitt 6 [1965] 148/60 mit Taf. 57). Es handelt sich um die Leiterszene aus Perpetuas Vision: Perpetua links von der Leiter, auf der sie in den Himmel steigen wird, rechts, die Leiter haltend, Saturus, zu Füßen die Schlange. Hier ist zum ersten Mal auf einem Sarkophag eine Märtyrerszene gleichberechtigt neben Szenen des AT u. NT dargestellt. – Die Märtyrer v. Scilli u. um Perpetua sind die bekanntesten karthag. Beispiele. Doch vermittelt Tertullians Schrift Ad martyras den Eindruck, dass um 197 viele Christen in K. auf ihren Prozess warteten. Augustinus kennt eine weitere Märtyrerin, Gudentis (= Gaudentia), die vielleicht ebenfalls iJ. 203 in K. hingerichtet wurde (serm. 294 [PL 38, 1335]; Saxer, Vie 310. 322). Ferner ist damit zu rechnen, dass vor allem unter Decius u. Valerian (s. u. Sp. 256) viele Christen aus anderen Städten in K. verurteilt wurden u. starben (Saxer, Vie 311/24). – Die african. Kirche war eine Kirche der Märtyrer (zum wahrscheinlich auf Cyprian zurückgehenden Märtyrerkalender [martyrologium] mit den Daten der Feiertage, an denen die karthag. Kirche ihrer Märtyrer gedachte, ders., Morts 172f. 202; H. Lietzmann [Hrsg.], Die drei ältesten Martyrologien[2] = KIT 2 [1911] 5/8). Tertullian sieht im heroischen Freitod von Männern u. Frauen aus Mythologie u. Geschichte (die Stadtgründerin Dido, Empedokles, Regulus) ein mögliches Vorbild für Christen; auch Philosophen wie Cicero, Seneca u. Diogenes hätten für die Freiheit von Todesfurcht plädiert (apol. 50). Christusnachfolge u. -nachahmung (pass. 18, 9) dienen als Aufforderung zum Martyrium als einer Art Pass zum Paradies (ad Scap. 1, 2: ‚Wir freuen uns mehr, wenn wir verurteilt, als wenn wir freigesprochen werden'; zu einer ‚Theologie des Martyriums' Saxer, Morts 73/5; zur Praxis des Märtyrerkults ebd. 197/229; zu den Kulten in den karthag. Märtyrerkirchen ebd. 182/7).

c. Verfolgungen unter Decius u. Valerian. Durch die beiden von Kaiser *Decius erlassenen Edikte vJ. 249/50, die zur Teilnahme an einer allgemeinen supplicatio für die röm. Staatsgötter mit Kontrolle in Form einer Bescheinigung (libellus) verpflichteten (K. Gross: o. Bd. 3, 622/6; J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1184/9), wurde offiziell vom Staat gefordert, was bislang eher die Folge von Einzelaktionen römischer Beamter gewesen war. Da das Opfergebot völlig überraschend kam, waren seine Auswirkungen gewaltig. Cyprian (s. unten), erst seit kurzem Bischof v. K., berichtet von Massen von Christen, die sich in den Tempeln zum Opfer drängten, so dass die Beamten die Leute bitten mussten, am nächsten Tag wiederzukommen (laps. 8). Nach Decius' Tod iJ. 251 beruhigte sich die Lage vorübergehend, doch folgte schon 257 unter Valerian eine zweite Verfolgungswelle. An Schärfe übertraf sie die erste bei weitem, stieß aber bei den Christen auf entschlossenen Widerstand. Zum Inhalt der beiden Edikte (Verpflichtung des Klerus zum Opfervollzug unter Androhung der Todesstrafe, Verbot religiöser Versammlungen u. anderes) Vogt aO. 1187f; Freudenberger aO. 26f.

IV. Cyprian. (M. Bévenot, Art. Cyprian v. K.: TRE 8 [1981] 246/54; A. Stuiber, Art. Cyprianus I: o. Bd. 3, 463/6; J. Fontaine: RAC Suppl. 1, 164/70.) Prominentestes Opfer der beiden Verfolgungswellen war Cyprian (G. Alföldy, Der hl. Cyprian u. die Krise des röm. Reichs: Historia 22 [1973] 479/501). Bei der ersten Verfolgungswelle entzog er sich der drohenden Verhaftung u. leitete seine Gemeinde für 14 Monate (bis Ostern 251) von einem geheimen Ort aus, ein Verhalten, das ihm scharfe Kritik eintrug, das er aber mit guten Gründen verteidigte (Bévenot aO. 247; zum Briefwechsel zwischen K. u. Rom, woher die heftigsten Angriffe kamen, H. Gülzow, Cyprian u. Novatian [1975]). Die valerianische Verfolgung zwang ihn, im August

257 nach Curubis ins Exil zu gehen. 258 wurde er nach einem Verhör durch den Prokonsul Galerius Maximus als erster Märtyrerbischof Africas in K. hingerichtet u. unter reger Anteilnahme des Volks bestattet (zu den Acta proconsularia Cypriani [BHL 2037] G. Krüger / G. Ruhbach, Ausgewählte Märtyrerakten [1965] 62/4; Monceaux 2, 179/97). Auch Pontius' Vita Cypriani (BHL 2041), erste Bischofsbiographie des Abendlandes, ist von historischem Wert (M. Pellegrino, Ponzio. Vita e martirio di San Cipriano [Alba 1955] 68/74; Ch. Mohrmann: Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino = Vite dei Santi 3 [Verona 1975] X/XXVI; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1171/4). In der karthag. Gemeinde blieb Cyprian lebendig als der karthag. Märtyrer schlechthin (Y. Duval 2, 674/80). Über seinem Grab wurde eine Gedächtniskirche errichtet (s. u. Sp. 272f), die bald als mensa Cypriani bekannt u. von Augustinus, der hier mehrfach gepredigt hat, entsprechend gewürdigt wurde (serm. 310, 2 [PL 38, 1413]; weitere Belege: Saxer, Morts 191/7). Um den Begräbnisort bildete sich ein Friedhof. Die Acta Maximiliani (BHL 5813) liefern das früheste Beispiel für eine solche in Africa besonders beliebte Bestattung ad sanctos. Den am 12. III. 295 in Tebessa hingerichteten Maximilianus ließ eine vornehme Karthagerin, Pompeiana, mit Erlaubnis des Gouverneurs nach K. bringen u. bestattete ihn dort ,an der Seite Cyprians'; 13 Tage später wurde sie am gleichen Ort begraben (3 [248 Mus.]; Saxer, Morts 108). Für die jährlichen Totenfeiern (anniversaria) an den Gräbern der Märtyrer hat Cyprian sich energisch eingesetzt (ep. 12, 2; 39, 3; Saxer, Morts 105/7; zur Martyriumsfrömmigkeit als Jesusnachfolge allgemein u. zum Zusammenhang von Eucharistie u. Martyrium [Cypr. ep. 58, 1] Baus 334/6).

a. Problem der lapsi u. Häretikertaufe. In seiner zehnjährigen Amtszeit hatte Cyprian vor allem zwei Probleme zu lösen: Ein konsensfähiges Verfahren gegen die Christen, die geopfert hatten (lapsi), zu finden u. den Streit um die Häretikertaufe wenigstens in der african. Kirche zu schlichten. Auf sieben Konzilien (Maier 19/24), 251/54 zu den lapsi (ep. 69/74), 255/56 zur Wiedertaufe, bewährte er sich als Vermittler. So setzte sich sein Vorschlag einer differenzierten Behandlung der lapsi gegen Felicissimus, der sich mit der Fürsprache (libelli pacis) von confessores begnügen wollte, durch: Vergebung für die libellicati, die sich einen Opferschein durch Bestechung oder sonstwie verschafft hatten, Wiederaufnahme in die Kirche nach strenger Buße für die thurificati u. sacrificati (zur cyprian. Bußdisziplin Baus 373/6; Andresen 296/302). – Von umfassenderer Bedeutung war der Ketzertaufstreit, der zu einem Schisma zwischen der african. Kirche u. Rom führte. Schon die erste Synode auf karthagischem Boden unter Agrippinus, dem ersten bekannten Bischof v. K., hatte um 220 die Gültigkeit der Häretikertaufe abgelehnt (Cypr. ep. 73, 3; 71, 4; vgl. Tert. bapt. 15; A. Audollent, Art. Agrippinus: DictHistGE 1 [1912] 1039/43; Baus 404/8; Andresen 199/204). Dieser Standpunkt wurde auf drei Synoden vJ. 255/56 unter der Leitung Cyprians bekräftigt. Dass es nicht zu einer längeren Spaltung kam, verhinderten der baldige Tod Papst Stephans iJ. 257 u. Cyprians iJ. 258 sowie die neu einsetzenden Verfolgungen unter Valerian.

b. Cyprians Bischofsverständnis. Obwohl der Primat K.s in Africa allgemein anerkannt war, verstand sich Cyprian als primus inter pares ohne Anspruch auf einen besonderen Titel. Er betont die Freiheit des einzelnen Bischofs u. sieht Konzilsbeschlüsse nur für die Unterzeichner als bindend an. Das Kollegialitätsprinzip ist für Cyprian grundlegend: Er spricht von collega, coepiscopus u. consacerdos (Belege: Saxer, Vie 87_{64}), collegium als Terminus technicus scheint er eingeführt zu haben. Die enge Verbindung von Bischofsamt, das Cyprian, ausgehend von Begriffen des röm. Rechts, theologisch zu definieren suchte (A. Stuiber: o. Bd. 3, 465f), u. Kirchenverständnis (A. Hoffmann, Kirchliche Strukturen u. römisches Recht bei Cyprian v. K. [2000]) erklärt sein unermüdliches Ringen um die Einheit der Kirche, sowohl der Gesamtkirche durch die Einheit der Bischöfe als auch der lokalen Kirchen mit ihrem jeweiligen Bischof als Mittelpunkt (vgl. Cypr. unit. eccl. u. Stellen wie ep. 68, 3).

c. Ämter. Diese Einheit entfaltet sich in einer (bei Cyprian nicht ganz klaren) Rangordnung von Ämtern. Genannt werden neben Diakon u. Presbyter Subdiakon, Exorzist, Akolyth, Lektor, doctor (audientium) (für die geistliche Betreuung in Katechese u. Homilie) u. Bischof (Belege: Andresen 142; Schindler 646f). Die Ämter des Exorzisten, Akolythen u. Subdiakons scheint Cyprian in K. neu

eingeführt zu haben. Dass Lesen (u. Schreiben) selbst in einer Stadt wie K. nicht selbstverständlich war, beweist die sorgfältige Beachtung des Lektorennachwuchses durch Cyprian (ep. 29; Andresen 209). Eine Fülle von Material zum kirchlichen Leben der karthag. Gemeinden zZt. Cyprians (Bußpraxis, Eucharistie, kirchlicher Alltag) bietet Saxer, Vie 76/88.

V. Diokletianische Verfolgung. Die unmittelbaren Auswirkungen der Edikte des *Diocletianus waren in K. trotz des Ziels einer Vernichtung oder zumindest entscheidenden Schwächung des Christentums nicht verheerend. Von den vier Edikten wurde in Africa nur das erste (Zerstörung der Kirchen, Auslieferung u. Verbrennung der hl. Bücher, Verbot christlicher Versammlungen, Verlust der Rechtsfähigkeit) mit Sicherheit durchgeführt. Der Erfolg war, allein schon wegen der Überlastung des Verwaltungsapparats, gering. Ob auch das vierte Edikt mit einem allgemeinen Opferbefehl in Africa zur Ausführung kam, ist nicht ganz sicher, aber anzunehmen (Schindler 653; Frend, Martyrdom aO. [o. Sp. 249] 502/5; anders Freudenberger aO. 27). Schlimmer waren die langfristigen Folgen für die african. Kirche, denn die Geschichte der diokletianischen Verfolgung ist zugleich die Vorgeschichte des Donatismusstreits (Schindler 652; s. u. Sp. 260). – In der ersten Verfolgungsphase scheint in Africa lediglich die Auslieferung der hl. Schriften (traditio) konsequent durchgeführt worden zu sein; von Kirchenzerstörungen ist kaum die Rede. Dabei machte sich der karthag. Prokonsul C. Annius Anullinus (ProsLatRomEmp 1, 79; W. Speyer, Büchervernichtung u. Zensur des Geistes bei Heiden, Juden u. Christen [1981] 77f) einen zweifelhaften Namen, vor allem durch seine Foltermethoden in der Verhandlung gegen 50 Christen aus Abitina (Schindler 653f). Er leitete auch den Prozess gegen Bischof Felix v. Tibiuca, der die Herausgabe verweigert hatte u. im Sommer 303 enthauptet wurde (Acta: BHL 2894/5). Massenweise erfolgte traditio ist gut bezeugt (Frend, Donatismus 129). Bei zwei weiteren Prozessen unter Anullinus ging es um die Verweigerung des allgemeinen Opfergebots (Act. Maximae, Donatillae et Secundae [AnalBoll 9 (1890) 110/6]; Act. Crispinae 1, 7 [304 Mus.] mit dem bemerkenswerten Ausspruch des Anullinus: omnis Africa sacrificia fecit). Dass die röm. Beamten bei der traditio getäuscht werden konnten oder sich ohne Widerspruch täuschen ließen, zeigt das Beispiel des Mensurius, 303/11 Bischof v. K. (ProsAfrChr 748f). Er lieferte häretische Schriften aus, was ihn allerdings nicht vor dem Vorwurf bewahrte, ein traditor zu sein (Aug. coll. c. Don. 3, 25 [CCL 149A, 290]; Lepelley 2, 37/9).

VI. Donatistenstreit. (Schindler 655/62; Frend, Donatismus 128/47; ders., The Donatist Church [Oxford 1952]; A. Mandouze: RAC Suppl. 1, 177/88. 196/8.) Seit der Abdankung Diokletians u. Maximinians am 1. V. 305 war die Christenverfolgung im Westen beendet. Aber wieder bot die african. Kirche mit ihrem Hauptort K. das für sie typische Bild: Aus einer Periode der Bedrängung ging sie gestärkt hervor, aber in der Folgezeit gefährdete sie sich selbst durch innerkirchliche Streitereien (Y. Duval, Chrétiens). Der Donatistenstreit führte zu einem ‚hundertjährigen Krieg‘ zwischen den verschiedenen Fraktionen (Mandouze aO. 177f; B. Kriegbaum, Kirche der Traditoren oder Kirche der Martyrer? [Innsbruck 1986]). Ausgelöst wurde er durch Auseinandersetzungen nach der Wahl von Caecilianus (ProsAfrChr 165/75) zum Bischof v. K. (Mandouze aO.). Obwohl er vom Kaiser anerkannt wurde, unterstützte eine starke Opposition seinen Gegenkandidaten Donatus (Frend, Donatismus 129f; Kriegbaum aO. 96/114).

a. Passio Donati. Auch wenn das Zentrum der donatistischen Kirche in Numidien u. Mauretanien lag (Frend, Donatismus 132f), stand K. im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Das spricht dagegen, den sozialen Aspekt des Donatismus als sozialer Protestbewegung gegenüber dem religiös-theologischen in den Vordergrund zu rücken (Mandouze aO. 184f; Kriegbaum aO. 34/7. 40/2; anders noch Frend). – In K. kam es wiederholt zu Ausschreitungen u. blutigen Tumulten, wie sie in Zeiten der Verfolgung unbekannt waren, zB. am 12. III. 317 gegen donatistische Gläubige, die sich aus ihren Kirchen nicht vertreiben lassen wollten. Einen anschaulichen Bericht über diese Ereignisse u. die ersten donatistischen Märtyrer liefert die sog. Passio Donati (ClavisPL^3 719; BHL 2303; F. Dolbeau: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer [Città del Vat. 1992] 256/67; Monceaux 5, 63/69; Mandouze aO. 196f). Die Schrift ist voll gehässiger Tiraden gegen die Katholiken unter ihrem

Primas Caecilian: eine Ansammlung von Agenten des Teufels, die vor gemeinsten Verbrechen nicht zurückschrecken u. Henkersknechte gegen die wahren Gläubigen vorschicken; die sich an den Leiden der niedergemetzelten Märtyrer weiden u. die Basilika, in der sie einen eben in K. eingetroffenen Bischof vor dem Altar niedermachten (12 [262f Dolbeau]), in eine Garküche verwandelten (4 [259 D.]). Auch die Ablehnung des Staates, dessen Funktionäre die Polizeiaktion geleitet hatten, wird deutlich.

b. Konzilien. Mehrere in K. abgehaltene Konzilien (Maier 28/33. 37/65. 67/70) brachten keine Annäherung der Standpunkte. Zeitweise scheint man wie zwei Konfessionen nebeneinander gelebt zu haben. Auf das donatistische Konzil vJ. 336 (Frend, Donatismus 134) folgte iJ. 348 ein karthag. Konzil unter Bischof Gratus (ProsAfrChr 544f), auf dem man Gott für die von **Constans angeordnete Wiedervereinigung beider Kirchen u. die Konfiskation der donatistischen Kirchengüter dankte (Conc. Carth. I prol. [CCL 149, 3]). In der letzten Phase häuften sich die Konzilien unter Bischof Aurelius, dem Freund Augustins (s. u. Sp. 262). Die Synode vom 1. bis 8. VI. 411 mit 286 Bischöfen in den Gargiliusthermen (Conc. Carth. vJ. 411 gesta 1, 1 [CCL 149A, 53]; Ort nicht sicher identifiziert, nach Aug. adv. Don. 43. 58 [CSEL 53, 144. 161] eine geräumige u. freundliche Anlage mitten in der Stadt; Lézine 45/55; Ennabli / Rebourg 73) stand allerdings unter der Leitung eines kaiserlichen Kommissars, des tribunus u. notarius Marcellinus (ProsAfrChr 71/88). Jede donatistische Versammlung wurde als ungesetzlich verboten, die Konfiskation der Kirchen bestätigt, Donat verbannt (Frend, Church aO. 275/89).

c. Parmenian. Der Nachfolger Donats als Bischof v. K., Parmenian (362/93; ProsAfrChr 816/20), spielte bei der weiteren Entwicklung des Donatismus eine führende Rolle. In fünf gegen Optatus v. Mileve (ebd. 795/7) gerichteten Traktaten (nicht erhalten) bekräftigte er die alten Positionen: Ungültigkeit der Taufe bei Unwürdigkeit des Spenders, Schuld der katholischen Schismatiker am Verlust der Einheit der Kirche, traditores als Ursprung des Schismas, Ablehnung von staatlichen Eingriffen; Optatus' Antwort in fünf Büchern (ClavisPL^3 244) erfolgte 366/67.

d. Donatistische Schismen. Weitere Schismen innerhalb der donatistischen Kirche führten in K. wieder zu handgreiflichen Auseinandersetzungen. Parmenians Nachfolger Primian (393/411) musste sich mit Maximinian, 393/94 ebenfalls donatistischer Bischof v. K., auseinandersetzen. Missliebigen Personen wurden die Kirchen verschlossen, Häuser belagert, Gegner gesteinigt, eine Kirche dem Erdboden gleichgemacht (Belege: ProsAfrChr 905/13. 719/22). Diese Auseinandersetzungen gaben Augustinus u. Aurelius Gelegenheit, gegen die Donatisten vorzugehen (Belege: Maier 359).

VII. Aurelius. Wenn die african. Kirche das 100-jährige Schisma überstanden hat, verdankt sie das nicht zuletzt Aurelius, Bischof v. K. 388/430, u. seiner fast 40-jährigen engen Zusammenarbeit mit Augustinus (ProsAfrChr 105/27; A. Audollent, Art. Aurelius: DictHistGE 5 [1931] 726/38; A.-M. La Bonnardière, Art. Aurelius episcopus: AugLex 1 [1994] 550/66). Bei der Rückkehr des Aurelius (damals noch Diakon) aus Italien iJ. 388 hatten sie sich in K. kennen gelernt. Seitdem entwickelte sich eine lebenslange Freundschaft, in welcher der eine der geistige Inspirator, der andere der kompetente, mit kluger Umsicht wirkende Praktiker war, der Augustinus immer wieder nach K. zum Predigen einlud (G. G. Lapeyre, S. Augustin et Carthage: Miscellanea Agostiniana 2 [Roma 1931] 91/148; Lancel, Carthago 767/70). Auch in Rom genoss Aurelius großes Ansehen (Briefwechsel mit den Päpsten Innozenz, Zosimus, Bonifatius u. Coelestin). In einem Brief an alle Bischöfe in Africa, Gallia u. Hispania nennt Papst Zosimus nur Aurelius mit Namen (ep. 2 [PL 20, 649]; Audollent aO. 736). Orosius stellt ihn mit Augustinus u. Hieronymus als columnae et fundamenta der kath. Kirche auf eine Stufe (apol. 1, 4 [CSEL 5, 604]).

a. Wirksamkeit. Meist in K. hielt Aurelius Synoden ab, die seit 393 als allgemeine oder lokale Synoden zur festen Einrichtung wurden (Mayer 33/70). Auf dem Programm standen liturgische Maßnahmen (nur noch kanonische Schriften, also keine Märtyrerpassionen mehr im normalen Gottesdienst) u. praktische Fragen des kirchlichen Lebens (Predigtrecht auch für Priester, Einführung von Psalmengesängen während der Messe, Maßnahmen gegen rein ‚kontemplative' Klöster [Belege: La Bonnardière aO. 557f]). Mit Augustinus einig wusste sich Aurelius auch in der Eindämmung ausgelassener Fei-

ern an Märtyrergräbern, die sich kaum von heidnischen Festen unterschieden (Belege: Audollent aO. 727f). – Zum angeblichen Klerikermangel in K. zZt. des Aurelius E. Dassmann, Klerikermangel in der frühen Kirche?: Memoriam sanctorum venerantes aO. (o. Sp. 260) 188/91.

1. Pelagianismus. Noch iJ. 411, kurz nach dem Konzil, das den Donatistenstreit entschied, zitierte Aurelius den Caelestius, einen Schüler des Pelagius, der seit 410 in Africa für die Lehren seines Meisters warb, vor eine Synode nach K., die die pelagianische Lehre von der Kindertaufe verurteilte. 417/18 folgten weitere Konzilien gegen den Pelagianismus (La Bonnardière aO. 560/2).

2. Heidnische Kulte. Im J. 399 wurden auch in Africa die Gesetze gegen die heidn. Kulte verschärft (Cod. Theod. 16, 10, 16/8; Aug. civ. D. 18, 54; La Bonnardière aO. 559f; zu weiteren Maßnahmen Schindler 668f). Die Inbesitznahme des Caelestistempels (s. o. Sp. 242) am Osterfest desselben Jahres (endgültige Zerstörung durch den Tribunen Ursus iJ. 421) wird damit in Zusammenhang stehen. Der Tempel wurde jetzt Caelesti regi et Domino geweiht (Quodv. prom. 3, 44 [CCL 60, 185]). Der Bischofsstuhl soll an der Stelle des alten Kultbildes aufgestellt worden sein. An der Tempelfront war zu lesen: Aurelius pontifex dedicavit (ebd.). Die Synode von 401 beschäftigte sich mit der Zerstörung heidnischer Tempel u. Götterbilder sowie mit dem Verbot von Theateraufführungen u. ä. an Sonn- u. Festtagen (Reg. eccl. Carth. 58. 60f [CCL 149, 196f]; La Bonnardière aO. 560).

b. Widerstand der Nichtchristen. Unter den zahlreichen karthag. Jagdmosaiken fällt eine Darstellung auf, die eine ländliche Opferszene mit Apollon u. Artemis in einem baldachinartigen Tempelchen u. einem Kranich auf dem Altar in den Mittelpunkt rückt u. die Bedeutung der Szene durch größeres Format der Figuren noch hervorhebt (Dunbabin 144f mit Abb. 35/7; Charles-Picard, Carthage 123). Auch Monatsbilder können einen betont nichtchristl. Charakter haben (Isispriesterin mit Sistrum, vor einem Schrein tanzende Venuspriesterin; K. M. D. Dunbabin, A mosaic workshop in Carthago around A. D. 400: Pedley 73/83). Auch die für Africa charakteristischen Venusdarstellungen vom Typ Triumph oder Krönung der Venus gehören möglicherweise in diesen Zusammenhang (Elliger 166). Mit Sicherheit ist dies bei der ‚Maison de la cachette' (Dunbabin 251 nr. 17) anzunehmen, in der P. Gauckler 1899 in einem unterirdischen Raum, verborgen hinter einer später eingezogenen Mauer, eine Fülle gut erhaltener u. meist sorgfältig gearbeiteter Statuen, Kopien von Originalen des 4. Jh., fand: Venus auf dem Delphin, Iuppiter auf seinem Adler, Bacchus, Mithras, einen Amorkopf, eine Silenmaske, dazu eine besonders wertvolle Statue der Demeter / Ceres, begleitet von einer Korbträgerin u. einer jungen Frau (Charles-Picard, Carthage 98/103). Das offensichtlich aus verschiedenen Heiligtümern zusammengetragene Pantheon wird vervollständigt durch eine bemerkenswert synkretistische Weihinschrift: Iovi Hammoni Barbaro Sylvano. Die Schätze wurden offenbar vor einer drohenden Gefahr hierhin in Sicherheit gebracht, der Raum zugemauert u. der vordere Teil zur Täuschung eventueller Aufspürer mit einem Venusmosaik versehen: eine eindrucksvolle Rettungsaktion frommer Heiden vor den christl. Siegern (C. Lepelley, Le musée des statues divines: CahArch 42 [1994/95] 5/15).

VIII. Vandalenherrschaft (439/533). (Ch. Courtois, Les Vandales en Afrique [Paris 1955]; H.-J. Diesner, Art. Vandalen: PW Suppl. 10 [1965] 957/88; Schindler 678/85; P. Langlois: RAC Suppl. 1, 201/21.) Nach der Eroberung K.s iJ. 439 verlegte Geiserich seine Residenz von Hippo Regius nach K. Damit begann eine Zeit härtester kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Archäologisch ist die Epoche kaum abgrenzbar u. bisher nur ungenügend dokumentiert. In K. lässt sich belegen (Rakob [Hrsg.] 250): Aufgabe des Hafenforums u. Bestattungen in diesem Bereich, Einsturz des Caldariums der Antoninusthermen, Zerstörungen am Byrsaforum. Nach Vict. Vit. 1, 8f (CSEL 7, 5) waren neben einer aedes memoriae auch Odeon, Theater u. Caelestisstraße von Grund auf zerstört, die Basilica Maiorum (s. u. Sp. 273/5) u. die Kirche der Celerina für den eigenen Glauben beschlagnahmt, die beiden Cyprianbasiliken (s. u. Sp. 273f) besetzt (Vict. Vit. 1, 16 [29f]). Andererseits ist die Vorliebe des vandalischen Adels für gut ausgestattete Villen im röm. Stil, besonders in Meernähe, zu erkennen. Das ‚Haus der griech. Wagenlenker' war im 6./7. Jh. noch bewohnt, ähnlich das ‚Haus der Bäder' u. die

sog. Villa maritima (J. J. Rossiter, Villas vandales: Histoire et Archéologie aO. [o. Sp. 234] 221/7; vgl. Procop. b. Vand. 2, 6, 6/9).

a. Katholiken u. Arianer. Die Vandalen vertraten ihren arianischen Glauben äußerst militant. Die Gründe sind in der für den vandalischen Arianismus typischen Verknüpfung von Politik u. Kirche (Staatskirche mit einem politisch einflussreichen Patriarchen an der Spitze; Schindler 681) sowie in der eigenen innenpolitischen Unsicherheit zu sehen, die durch das Bewusstsein der zahlenmäßigen u. theologischen Unterlegenheit gefördert wurde (Courtois aO. 265f. 300f u. ö.). Der kath. Bischof v. K., der beim Volk beliebte Quodvultdeus (Langlois aO. 202f), wurde mit einem Großteil des Klerus in die Verbannung geschickt, der Bischofsstuhl erst nach 15-jähriger Vakanz 454 mit Deogratias neu besetzt (Vict. Vit. 1, 15. 24 [CSEL 7, 8. 11]). Der Grundbesitz der Kirche u. der röm. Oberschicht fiel größtenteils an Adel u. Kirche der Vandalen. Katholische Gottesdienste waren in der Regel nur außerhalb des von Vandalen besiedelten Gebiets erlaubt, die Kirchen innerhalb der Stadtmauern wurden konfisziert u. später ganz geschlossen (ebd. 1, 51 [22]). Wenn Courtois von einem Kirchenkampf spricht (aO. 289/310), ist das nicht übertrieben, denn die Karthager setzten sich mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zur Wehr. Nicht aus größerer Toleranz, sondern aus rein praktischen Erwägungen gestattete Geiserichs Sohn u. Nachfolger Hunerich gegen Zusicherung freier arianischer Religionsausübung in Kpel u. den östl. Provinzen (Vict. Vit. 2, 4 [25]) die Neubesetzung des Bischofsstuhls von K., doch schon bald nach der Wahl des Eugenius (480 oder 481; Langlois aO. 209) setzte die systematische Verfolgung von neuem ein: Fast 5000 Bischöfe, Priester, Diakone u. angesehene Laien wurden verbannt (Vict. Vit. 2, 26 [33]). Wer sich der Zwangsbekehrung entzog, dem drohten Geldstrafen, Auspeitschung u. Exilierung. Zwar hob Hunerichs Nachfolger Gunthamund die meisten Gesetze wieder auf u. rief den zwischenzeitlich vertriebenen Eugenius nach K. zurück (487; Laterc. regum Vandal. Augiensis 8 [MG AA 13, 450]; Sigeb. Gembl. chron. zJ. 487 [PL 160, 92]), aber schon unter seinem Nachfolger Thrasamund entbrannte der Kampf von neuem. Bezeichnend für die wenig konsequente Haltung der Vandalenkönige ist das Streitgespräch, das Gunthamunds Nachfolger Thrasamund mit dem nach K. überstellten *Fulgentius v. Ruspe um 515 führte (P. Langlois: o. Bd. 8, 632/61; ders.: RAC Suppl. 1, 205/9; ProsAfrChr 507/13; H.-J. Diesner, Fulgentius v. Ruspe als Theologe u. Kirchenpolitiker [1965]). Der schriftliche Disput über dogmatische Streitigkeiten führte zwar zu keinem Ergebnis, stärkte aber die Position der kath. Kirche. Ein Indiz für das Wiedererstarken des Katholizismus in Africa nach Hilderichs Restitutionsedikt iJ. 523 u. der damit eingeleiteten Wende in der vandalischen Religionspolitik ist das gesamtafrican. (während der Vandalenzeit einzige) Konzil, das 525 unter dem neuen Metropoliten Bonifatius (ProsAfrChr 159/61) in K. stattfand (Maier 74/7; Akten: CCL 149, 255/82).

b. Literatur. Victor v. Vita, dem wir die meisten Nachrichten über diese Zeit verdanken, gehörte dem karthag. Klerus an, bevor er Bischof v. Vita (in der **Byzacena) wurde, u. schrieb wohl in K. seine Historia persecutionis Africanae provinciae (P. Langlois: RAC Suppl. 1, 220f). – Bei *Dracontius (ebd. 202; ders.: o. Bd. 4, 250/69; J. Fontaine, Art. Dracontius: LThK[3] 3 [1995] 360f mit Lit.) ist die Vermischung christlicher u. antiker Stoffe mit der Verlagerung der Grenzlinie, die hier nicht zwischen Antike u. Christentum, sondern zwischen arianischen Germanen als barbari u. den kath. Römern als Kulturträgern verläuft, bemerkenswert (O. Hiltbrunner, Art. Dracontius: KlPauly 2, 157). – Der Epigrammatiker Luxurius, ebenfalls ein in K. lebender Römer, ist in der Anthologia Latina mit einem ganzen Gedichtbuch vertreten (1, 1, 282/370 Shackleton Bailey; P. Langlois: RAC Suppl. 1, 217f; H. Happ, Luxurius. Text, Untersuchungen u. Komm. 1/2 [1986]).

IX. Byzantinische Herrschaft (533/698). a. Allgemeines. Nach der Einnahme K.s durch Belisar iJ. 533 machte man sich an die Behebung der in der Vandalenzeit entstandenen Schäden im städtischen u. kirchlichen Bereich, von einer neuen Ära kann man jedoch kaum sprechen. In einzelnen Stadtvierteln belebt sich die Bautätigkeit (Rakob [Hrsg.] 250). Die Antoninusthermen werden wiederhergestellt, das Inselforum wieder in Betrieb genommen, der cardo maximus mit neuen Gehsteigen u. Portiken versehen, die Byrsa-Basilika umgebaut u. in das neue Verteidigungssystem einbezogen. Andererseits wei-

sen die Aufgabe von Häusern an den Stadträndern u. die Anlage von Friedhöfen in alten Wohngebieten auf einen Schrumpfungsprozess der byz. Stadt. – In den dringendsten Kirchenfragen brachte das von 217 Bischöfen besuchte Konzil von 535 unter K.s tatkräftigem Bischof Reparatus (Maier 77. 399) Einigung: In Rom erreichte man die Regulierung der Arianerfrage (keine Zulassung zu Kirchenämtern für konvertierte Arianer; Agapet. Papa ep. 2 [Mansi 8, 849]), in Kpel die Wiederherstellung der alten Privilegien durch *Iustinianus (Ep. synodalis Conc. Carth. vJ. 535 [ebd. 840f]). Die *Kirchengüter u. -gebäude wurden zurückgegeben, strenge Maßnahmen gegen Häretiker, Juden u. Heiden in die Wege geleitet. K., dessen offizielle Bezeichnung jetzt Carthago Iustiniana war (Diehl 1, 40), wurde Sitz des byz. Präfekten, u. auch der oberste Militärbefehlshaber (magister militum) residierte hier. Aber trotz aller, besonders von Iustinian geförderten Anstrengungen, blieb der wirtschaftliche u. kulturelle Aufschwung aus. Im Gegenteil, die Literatur zB. ist keineswegs reichhaltiger als zZt. der Vandalen (P. Langlois: RAC Suppl. 1, 227); man verharrte in der röm. Tradition, eine Gräzisierung fand kaum statt (vgl. aber die Gestalt des Abtes Thalassios; H. Brakmann, Art. Thalassios: LThK[3] 9 [2000] 1379). Zu sehr war man mit der Sicherung gegen Gefahren, die von außen drohten, beschäftigt. Gleich der erste byz. Präfekt Solomon hatte gegen die rebellierenden Berberstämme schwere Kämpfe zu bestehen (Procop. b. Vand. 2, 10/3). Die wichtigsten Überlandverbindungen, vor allem die Küstenstraße nach Gabes u. die südl. Route K. - Theveste, ebenso die Verbindung K. - Cirta durch das Medjerdatal mussten mit Verteidigungsanlagen versehen werden (Diehl 1, 169f. 268/77. 284). Die Gründung eines Exarchats in K. (erste Erwähnung: Greg. M. ep. 1, 59 [CCL 140, 70f] vJ. 591; Diehl 2, 483/516) durch Kaiser Maurikios zur besseren Bewältigung der Aufgaben führte nur vorübergehend zu einer Stabilisierung der Lage, zumal in der Folgezeit auch die Vorstöße der Araber häufiger wurden. Deren rapider Machtgewinn im Osten ließ Herakleios I sogar vorübergehend an die Verlegung seiner Residenz nach K. denken (619; Diehl 2, 520/3). Wie unsicher die allgemeine Lage mittlerweile geworden war, beweist die Tatsache, dass Herakleios ein Edikt erließ, zur Stärkung der inneren Einheit des Reichs alle Juden in Africa taufen zu lassen (R. Devreesse, L'église d'Afrique durant l'occupation byzantine: MélArchHist 57 [1940] 155; P. Sebag, Histoire des Juifs de Tunisie [Paris 1991] 34). Trotz der Gleichsetzung von Juden u. Häretikern durch Iustinian (Nov. Iust. 37, 5. 7/8), der Umwandlung der Synagogen in Kirchen sowie des Verbots, öffentliche Ämter zu bekleiden, war das Judentum in Africa immer noch stark vertreten.

b. Kirche. Auffällig ist, dass trotz der verbesserten kirchlichen Bedingungen in K. nur vier Konzilien in der byz. Epoche stattgefunden haben: 535, 550, 594, 646 (P. Champetier, Les conciles africains durant la période byz.: RevAfric 95 [1951] 103/19). Im Dreikapitel- u. im Monotheletismusstreit (Überblick: Schindler 686/8) versuchte die african. Kirche, sich der byz. Religionspolitik zu widersetzen, mit unterschiedlichem Erfolg. Das Konzil vJ. 550 wandte sich gegen die von *Iustinianus durchgesetzte Verurteilung der ‚Drei Kapitel' (K. L. Noethlichs: o. Bd. 19, 694/7) u. gipfelte in der Exkommunizierung von Papst Vigilius durch die Synode (Vict. Tonn. chron. zJ. 550, 1 [MG AA 11, 202]). Schon vorher hatte der karthag. Diakon Ferrandus, zu dieser Zeit der führende Kopf der african. Kirche, das Vorgehen Iustinians als kaiserlichen Gewaltakt u. Angriff auf das Chalcedonense zurückgewiesen (Ferrand. ep. 6 [PL 67, 921/8]; W. Pewesin, Imperium, Ecclesia universalis, Rom [1937] bes. 18/45). Noch einmal zeigte die african. Kirche unter Führung K.s, gestützt auf eine stark ausgeprägte konziliare Autorität, ihr eigenes Profil (zur Streitschrift des Facundus, Bischof des byz. Hermiane, ebd. 45/82; P. Langlois: RAC Suppl. 1, 222f). Aber schon ein Jahr später wurde der zusammen mit drei weiteren african. Kirchenhäuptern nach Kpel zitierte Reparatus ins Exil geschickt. Sein Nachfolger wurde Primosus, ein hoher karthag. Beamter in Kpel, von dem kein Widerstand gegen die kaiserliche Politik zu erwarten war (Vict. Tonn. chron. zJ. 551/52 [MG AA 11, 202]). – Eine ähnliche Situation wiederholte sich um die Mitte des 7. Jh. nach der Veröffentlichung der monotheletischen Ekthesis durch Kaiser Herakleios (638). Das Thema war in K. akut, seit immer mehr Christen unterschiedlicher Glaubensrichtungen aus dem Osten in der Stadt Zuflucht suchten u. ihre religiösen Überzeugungen vertraten. Die Formel, mit der man in Abschwächung der Zwei-

naturenlehre den Monophysiten entgegenkommen wollte: ,in Christus zwei Naturen, aber ein Wille', wurde 646 in mehreren african. Provinzialsynoden, auch in K., wo bis dahin ein Monotheletist auf dem Bischofsthron gesessen hatte, verworfen (AConcOec 2. ser. 1, 67/71. 81/95).

X. Arabische Herrschaft. Die endgültige Einnahme K.s durch die Araber iJ. 698 (vorausgegangen war eine vorübergehende Eroberung iJ. 695) bedeutete für die karthag. Kirche nicht das Ende (W. Seston, Sur les derniers temps du christianisme en Afrique: MélArchHist 53 [1936] 101/24), aus der Folgezeit ist jedoch äußerst wenig bekannt. Die archäologischen Ergebnisse beschränken sich hauptsächlich auf Einzelfunde; an literarischen Quellen gibt es drei Bischofslisten u. eine schmale Korrespondenz zwischen Rom u. K., darunter einen Brief Gregors VII vom 15. IX. 1073 an die Karthager, zwei weitere an den karthag. Erzbischof Cyriacus (ep. 1, 22 [MG Ep. sel. 2, 1, 36/9) u. ein Schreiben der Karthager an Johannes XV vJ. 990 (Nachweise: Ferron / Lapeyre 1210f).

XI. Christliche Topographie. a. Allgemeines. Durch die Christianisierung hat sich das Erscheinungsbild der Römerstadt zunehmend verändert. Solange sich das christl. Gemeinschaftsleben vorwiegend in Privathäusern (Hauskirchen; *Haus II) abspielte, manifestierte es sich kaum nach außen. Bei Tertullian u. Cyprian gibt es vereinzelte Hinweise, die an eigene Bauwerke denken lassen könnten, doch werden Begriffe wie limen, tecta, domus ecclesiae u. dominicum auch metaphorisch verwendet (Saxer, Vie 55/61). Die von beiden Autoren erwähnten Einrichtungsgegenstände (Altar, cathedra, pulpitum) weisen lediglich auf feste Versammlungsräume hin, als welche das Tablinum oder der Oecus eines Privathauses gedient haben werden. Die ersten christl. Gebäude entstanden extra muros auf den Friedhöfen, oft in Zusammenhang mit einem Märtyrergrab (vgl. aber Y. Duval, Chrétiens 425/57). Diese areae (zum Begriff, der zunächst nur einen freien Platz im Gelände, nicht einen Begräbnisort bezeichnet, É. Rebillard, Les areae carthaginoises: MélÉcFrançRome Ant. 108 [1996] 175/89) zogen sich im Norden der Stadt in einem breiten Streifen von La Malga im Westen bis zur Küste bei Bordj Djedid hin u. weisen außer *Katakomben alle Arten christlicher Bestattung auf. Von römischen Friedhöfen, die ebenfalls einen Raum (schola) für Versammlungen u. Totenmähler besaßen, unterscheiden sich die christl. areae durch die in Africa übliche Zweiteilung in einen hortus für die normalen Gräber u. einen ummauerten Bereich für die Märtyrer (area martyrum; Friedhofsanlage v. Cherchel / Caesarea; area des Alexander in Tipasa; Vorhof der Basilica Maiorum [s. u. Sp. 273/5]). Über den Märtyrergräbern wurden zunächst einfache cellae oder memoriae errichtet, die später durch größere Bauten ersetzt wurden (Y. Duval 2, 460/3; Munier 266/70). Kirchenbauten sind seit dem 4. Jh. in großer Zahl bekannt: 22 aus literarischen Quellen (Belege: Ennabli, Carthage 15/44), 19 aus archäologischen Funden. Doch konnte aus der ersten Gruppe bislang keine Kirche mit Sicherheit lokalisiert werden (Christern 1163/5; Lancel, Carthago 768f; vgl. aber W. Bairom-Ben Osman / L. Ennabli, Note sur la topographie chrétienne de Carthage. Les mosaïques du monastère de Bigna: RevÉtAug 28 [1982] 3/18). – Wahrscheinlich seit dem Episkopat des Aurelius war K. in sechs oder sieben Kirchenbezirke eingeteilt, von denen jeder seine eigene Gemeindekirche gehabt haben dürfte (u. Friedhöfe extra muros); dazu kamen die Kirchen der Donatisten u. anderer Gruppierungen. L. Ennabli schlägt folgende, aus der Topographie K.s sich fast von selbst ergebende Einteilung vor (Carthage 142/6; dies., Topographie chrétienne de Carthage: Actes du 11e Congr. Intern. Arch. Chrét. 2 [Città del Vat. 1989] 1087/101): Region 1: die Hafengegend mit dem neu ausgegrabenen Kirchenzentrum (s. u. Sp. 278); Region 2: südl. der Byrsa (heute Douar ech-Chott; keine Kirche intra muros bekannt; extra muros Bir Knissia [s. u. Sp. 275f]); Region 3: Byrsa mit Petruskirche u. die in eine röm. Gerichtsbasilika (s. o. Sp. 237) eingebaute Kirche (Ennabli, Carthage 85/7); Region 4: Iunohügel mit Rotunde u. Basilika (s. u. Sp. 276f); Region 5: Sayda mit religiösem Zentrum (Baptisterium, Kapellen; s. u. Sp. 276); Region 6: Dermech mit drei Kirchen (s. u. Sp. 272). An diese innerstädtischen Zentren schließen sich extra muros vier weitere Kirchen an: Damous el-Karita, Cypriansbasilika, Basilica Maiorum u. Bir Ftouha (s. u. Sp. 272/5).

b. Typologie. Die karthag. Basiliken weisen in Plan u. Bauausführung keine wesentlichen Unterschiede auf. Die Kirchen der Donatis-

ten oder Vandalen ließen sich höchstens durch einen epigraphischen Fund erkennen. Die für das übrige Africa sinnvolle Teilung in römische, vandalische u. byzantinische Epoche (J. Christern, Oström. Kirchen in Nordafrika: ByzZs 62 [1969] 287/90) lässt sich bei den Kirchen K.s, die zumindest in ihrer letzten Form fast alle aus der byz. Zeit stammen, nicht verifizieren. Die meisten repräsentieren den basilikalen Grundtypus. Die frühen Kirchen des 4./5. Jh. waren gewestet u. behielten bei der Ostung in byzantinischer Zeit in der Regel den Westchor bei (Ennabli, Carthage 153). Das Modell einer african. Standard-Basilika liefert ein Mosaik aus Tabarka (R. Krautheimer, Early Christian and Byz. architecture[3] [Baltimore 1979] 201f; bessere Abb.: ebd.[1] [1965] Taf. 61b). Die wichtigsten Kennzeichen sind: Vielschiffigkeit (oft mit Doppelstützen für das Hauptschiff), gestelzt halbrunde Apsis mit drei quer davorgestellten Arkaden u. zwei seitlichen Nebenräumen (eher zwei Sakristeien als Diakonikon u. Prothesis der mittelbyz. Kirchen); kein äußerlich in Erscheinung tretendes Querschiff (soweit vorhanden, voll integriert mit ausgeschiedener Vierung [Damous el-Karita; s. u. Sp. 273] oder mit durchlaufenden Seitenschiffen [Basilica Maiorum; s. u. Sp. 273/5]); in der Regel keine Emporen, Altar oft weit ins Mittelschiff gerückt, Eingänge öfters auf den Langseiten. Atrien scheint es in K. häufiger als sonst in Africa gegeben zu haben, dagegen fehlen archäologische Anhaltspunkte für die Gestaltung der Presbyterien (Ennabli, Carthage 153f). Das Mauerwerk bestand aus Bruchstein, Spolien wurden in großer Zahl verwendet. Bei den *Kapitellen herrscht, wie im übrigen Africa auch, die korinthische Ordnung vor, aber auch Kompositformen waren beliebt. Zudem hat sich in K. das einfache Blattkapitell lange gehalten (N. Duval / P.-A. Février, Le décor des monuments chrétiens d'Afrique: Actas del 8 Congr. Intern. de Arqu. Crist. [Città del Vat. 1972] 5/55; zu den Kapitellen ebd. 38/40). Rückschlüsse auf die Funktion einer Kirche (Bischofs-, Parochial-, Coemeterialkirche, Memorialbau, sofern in Basilikaform) lassen sich lediglich aus ihrer Lage, nicht aus ihrer Form ziehen. Eine überdurchschnittliche Ausstattung kann ebensogut auf eine Bischofs- wie auf eine Pilgerkirche hinweisen. Insgesamt ist wenig Baudekor überliefert: keine ornamentierten Türfassungen, Nischen, Friese u. sonstigen Schmuckzonen (J. Lassus, Questions sur l'architecture chrétienne de l'Afrique du Nord: ebd. 107/25).

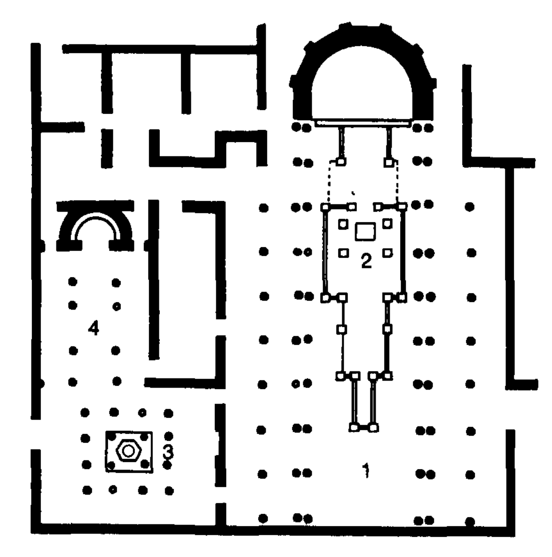


Abb. 3. Grundriss der Basilika Dermech I. Nach Elliger aO. Abb. 30.
1 Laienraum; 2 Altar; 3 Baptisterium; 4 Kleinkirche.

c. Kirchen. 1. Dermech I. (Abb. 2, 11, Grundriss Abb. 3; Christern 1166f; N. Duval 1081/92; Elliger 205/7; Vaultrin 1, 291/301; Ennabli, Carthage 70/82.) Hauptkirche einer Dreiergruppe westl. der Antoninusthermen, die im Grundriss noch gut erkennbar ist: fünfschiffige Basilika mit Doppelsäulen am Hauptschiff u. halbkreisförmiger Apsis (ohne Nebenräume), Eingang auf Südseite; unter dem Altar Reliquienbehälter. Mit Recht bezweifelt N. Duval 1084/9 ein aus Einlassungen in den Säulenbasen erschlossenes System von Schranken zur Markierung der Plätze von Klerus, Männern, Jungfrauen, Witwen usw. Auf der Nordseite Baptisterium mit oben sechseckigem, unten rundem Taufbecken, anschließender dreischiffiger Kapelle (*consignatorium?) u. weiteren Räumen (Abb. 3, 3; Ristow nr. 723). Wegen zentrumsnaher Lage u. komplexer Ausstattung vielleicht eine der Kathedralen K.s (6. Jh.). Mosaiken: Gauckler nr. 683/92.

2. Cyprianobasilika. (Auch Basilika der hl. Monika; Abb. 2, 19; Christern 1173f; N. Duval 1103/7; Elliger 210; Vaultrin 2, 118/35; Ennabli, Carthage 129/31 Texte 21/6.) Siebenschiffige, insgesamt 80 m lange Basilika

mit Apsis u. zwei Nebenräumen im Westen sowie Atrium im Osten. Wegen der zahlreichen Gräber (Hunderte von Inschriften vom Ende des 4. Jh. bis in die byz. Zeit [dies., Inscriptions 1]) sicher Coemeterialkirche, vielleicht am Ort der Bestattung Cyprians (areae Macrobii). Eine weitere Cypriansbasilika, an der Stelle des Martyriums, ist nur literarisch bezeugt (ebd. 1, 12/6; Lancel, Carthago 769f).

3. Damous el-Karita. (Abb. 2, 18, Grundriss Abb. 4; Christern 1174/82; N. Duval 1107/15; Elliger 207/9; Vaultrin 1, 212/53; Ennabli, Carthage 121/9.) Größte Kirchenanlage K.s (200 × 75 m), etwa 100 m außerhalb der Theodosiusmauer über nichtchristlichen Konstruktionen u. heidnischem Friedhof errichtet. Die neunschiffige, auffallend kurze Basilika mit fast quadratischem Grundriss betont die 12 m breiten, von Doppelsäulen flankierten Hauptschiffe mit (wahrscheinlich überkuppelter) Vierung. Apsis im Südosten (eine weitere im südwestl. Querschiff, wohl von einer späteren Verkleinerung u. Umorientierung der Kirche); im Nordosten ein halbkreisförmiges Atrium mit Trikonchos als Abschluss (Abb. 4, 2. 3): wahrscheinlich eine Märtyrerkapelle (Sarkophage), möglicherweise Keimzelle des ganzen Komplexes. Unter den zahlreichen Anbauten (wohl auch Räume für Agapen) ein Saal mit hexagonalem Taufbecken (Ristow nr. 722; zu zwei Reliefplatten s. u. Sp. 280). Reichster Kapitellfundort K.s. Im Südwesten eine unterirdische Rotunde mit Nischengliederung sowie Zu- u. Abgang; ein tholosartiger Oberbau ist zu ergänzen (Abb. 4, 5; Lézine 80/6; zu den Kapitellen M. Pinard, Les chapiteaux à béliers et à aigles de Damous-el-Karita: Cah. de Byrsa 9 [1960/61] 37/48; Ristow nr. 924). Funktion ungeklärt: wohl kein Baptisterium (trotz Wasserleitung), vielleicht ein Wasserheiligtum oder Märtyrergrab, jedenfalls viel besuchte Pilgerstätte.

4. Basilica Maiorum. (Auch Basilika v. Mzidfa; Christern 1182/4; N. Duval 1116/9; Elliger 195f; Vaultrin 1, 259/78; Ennabli, Carthage 132/5 Texte 19f.) Stark zerstörter, archäologisch in vielen Bereichen ungesicherter Bau in einem unbebauten Gebiet 1 km nördl. der Stadt. Siebenschiffige Basilika (61 × 45 m ohne Apsis) mit großem Vorhof im Südosten (Area oder Atrium?) mit Exedra, Zisterne u. kleinen Grabanbauten. Im Zentrum der Basilika, wohl unter einer

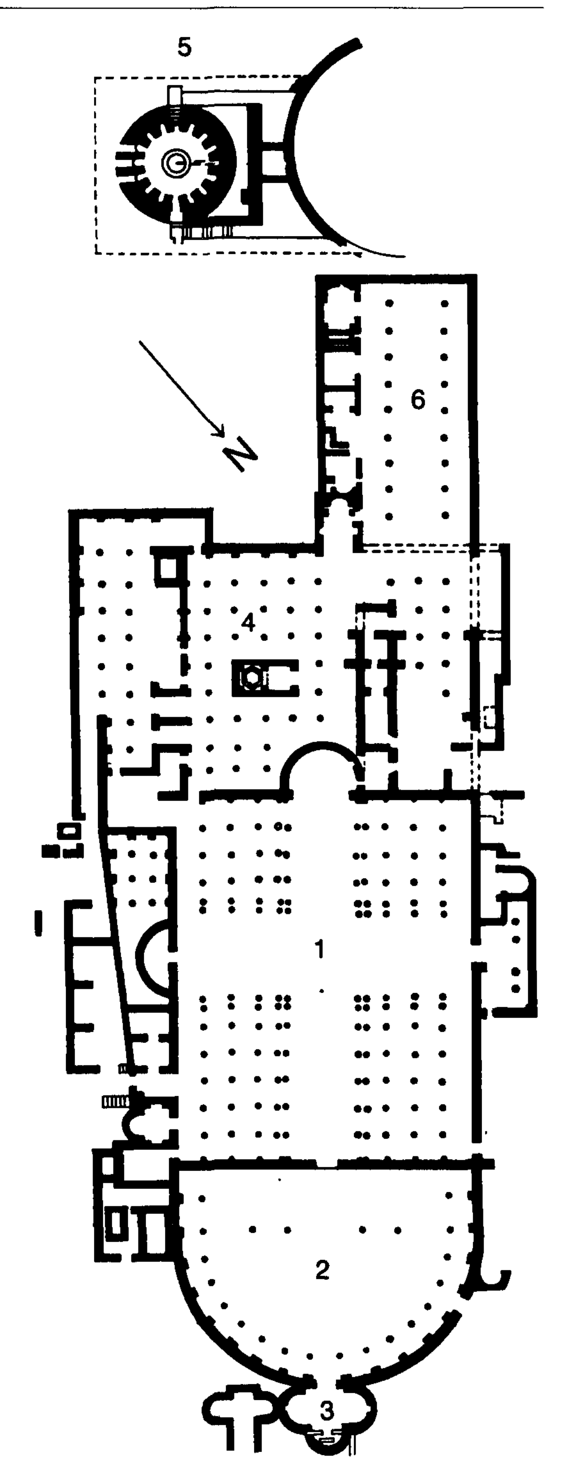


Abb. 4. Grundriss der Basilika Damous el-Karita. Nach Elliger Abb. 31.
1 Basilika; 2 Atrium; 3 Trikonchos; 4 Baptisterium; 5 Wasserheiligtum (?); 6 Klosterkapelle (?).

Kuppel, kleiner Bau (3, 60 × 3, 30 m) mit drei eingemauerten Sarkophagen u. Reliquienhöhlung vor der Apsis: eine confessio (mit Resten einer fenestella), deren Zuweisung an die beiden karthag. Hauptmärtyrerinnen Felicitas u. Perpetua nicht bezweifelt werden sollte (trotz ihrer Erwähnung an zwei weiteren Kultstätten K.s; vgl. Vict. Vit. 1, 9 [CSEL 7, 5]: ... basilicam maiorum, ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuae atque Felicitatis sepulta sunt; N. Duval 1118). Eine ältere Inschrift (3. Jh.) ist PERPETUE FILIE DULCISSIMAE gewidmet, eine jüngere nennt neben den beiden Märtyrerinnen auch deren Begleiter u. das Datum der Hinrichtung (Vaultrin 1, 264/9; Y. Duval 1, 13/6). Zu den über 7000 am Ort gefundenen Epitaphien Ennabli, Inscriptions 2.

5. *Bir Ftouha.* (Christern 1184; N. Duval 1119f; Elliger 210f; Vaultrin 1, 254/8; Ennabli, Carthage 135/41.) Schlecht erhaltene u. kaum erforschte Anlage an der Straße La Malga - La Marsa. Mosaikboden mit ineinander geflochtenen Lorbeerzweigen, dazwischen Vögel (neben Pfau u. Taube auch Phönix u. Flamingo) sowie acht sternförmige Medaillons, in ihnen je ein Kelch auf einem Hügel mit den vier Paradiesflüssen, aus denen *Hirsch u. Hirschkuh trinken (Gauckler nr. 785/93; Dunbabin 193): eine der seltenen figürlichen Darstellungen in K. Die etwa 1 m tiefen Becken (ein hexagonales u. ein hufeisenförmiges) werden eher zu Reinigungs- als zu Taufzwekken gedient haben (Ristow nr. 921 [Lit.]). Anschließend ein vierschiffiger Bau mit unbekannter Funktion sowie ein Trikonchos (5./6. Jh.) mit Sarkophagen, unter ihnen einer der ganz wenigen in K. gefundenen mit figürlichem Schmuck (wohl 4. Jh.). H. Schlunk, Sarkophage aus christlichen Nekropolen in K. u. Tarragona: MadrMitt 8 (1967) 230/58 hat nachgewiesen, dass dieser Hirtensarkophag ein Gegenstück aus derselben karthag. Werkstatt in Tarragona hat (sog. Leucadius-Sarkophag ebd. Taf. 46f). Ähnliche Übereinstimmungen ergeben sich bei einigen Truhensarkophagen mit gegenständigen Riefeln sowie zwei Reliefplatten (eine aus Damous el-Karita), die einem Sarkophag vorgeblendet waren (ebd. Taf. 42f). Sofern nicht ein Import aus K. vorliegt, gab es enge Beziehungen zwischen einer Werkstatt in K. u. einem von ihr abhängigen Atelier in Tarragona.

6. *Bir Knissia.* (‚Kirchenbrunnen'; Abb. 2, 20; Christern 1185; N. Duval 1120f; Vaultrin 1, 309/12; Ennabli, Carthage 113/20.) Dreischiffige Basilika (völlig abgetragen), die einzige bislang in der südl. Vorstadt bekannte Kirche. Zahlreiche, zT. mit Mosaiken abgedeckte Gräber. Dekorierte Bauglieder weisen ins 6. Jh. Auch die neuen Grabungen von S. Stevens (1989/92) konnten keine Klärung bringen (kritisch N. Duval, La basilique de Bir el Knissia à Carthage: AntTard 3 [1995] 283/302).

7. *Nekropole v. Sayda.* Früher Ste. Monique; mit Asterius- u. Redemptuskapelle sowie unterirdischem Baptisterium (Abb. 2, 15/7; Christern 1172f; Ennabli, Carthage 102/10; N. Duval 1100/3; ders. / A. Lézine, Nécropole chrétienne et baptistère souterrain à Carthage: CahArch 10 [1959] 71/147). Beide Hypogäen mit Grab u. Reliquiar im Boden, also eine Bestattung ad sanctos, nur dass das Heiligengrab durch eine Reliquie ersetzt ist (Christern 1172). Die Redemptusinschrift weist den einen der beiden Grabinhaber als arcarius regionis quintae aus (so wohl richtig zu ergänzen statt des zu langen archidiaconus; Ennabli, Inscriptions 3 nr. 277). – Das unterirdische Baptisterium (Ristow nr. 719; Plan: Duval / Lézine aO. 114) mit zwei Räumen, teilweise mosaiziertem Boden u. Taufbecken in Form eines Tetrakonchos (über einem wohl schon vorhandenen Brunnen errichtet) weist gut erhaltene Kapitelle unterschiedlicher Provenienz auf (Abb. ebd. 128) sowie Reste eines Freskos, für Africa eine Seltenheit. Erkennbar ist der mittlere von drei Heiligen (rechts die Beischrift Sanctus Saturus; s. o. Sp. 255) mit Nimbus, weißer Tunica u. Pallium (Abb.: Duval / Lézine aO. 119; Reste eines weiteren Freskos, einer Heiligendarstellung, in einer unterirdischen Grabkapelle am Byrsa-Hügel [Vaultrin 1, 313/5]). Das Baptisterium gehörte wahrscheinlich zu einer Coemeterialkirche, war also ein Memorialbaptisterium (Christern 1172). Der Friedhof lag in einem dünn besiedelten Gebiet (Duval / Lézine aO. 85/92), in der byz. Zeit nach der Aufhebung der alten Trennung zwischen Polis u. Nekropolis keine Seltenheit. – Zwischen 320 u. 340 ist der kleine unterirdische *Kuppel-Bau v. Kobbat Bent el Rey zu datieren, dessen Funktionsdeutung u. archäologische Bearbeitung noch aussteht (S. Storz, Tonröhren im antiken Gewölbebau [1994] 48/65).

8. *Rotunde.* (Abb. 2, 14; Charles-Picard, Carthage 190/5; Ennabli, Carthage 98/102.)

Der 100 m westl. vom Theater gelegene, 1976/82 ausgegrabene zwölfeckige Zentralbau ist von zwei konzentrischen Umgängen umgeben u. in eine quadratische Anlage mit bogenförmig sich öffnenden Fassaden hineingebaut (Rekonstruktionszeichnung: Ennabli / Rebourg 71). Wahrscheinlich handelt es sich um einen *Memorialbau (2. H. 5. Jh.), dessen Zuweisung an Cyprian (Charles-Picard), den ‚Nationalheiligen' v. K., einiges für sich hat. – Die westl. anschließende Basilika lässt mehrere Bauphasen erkennen, deren älteste ins 4. Jh. zurückreicht (der Tempel des Aesculap [s. o. Sp. 243] wird an dieser Stelle vermutet; Charles-Picard, Carthage 190).

9. Große Basilika. (Abb. 2, 8; Lancel, Art. Carthago 764f; Ennabli, Carthage 61/70, Texte 29/31; dies., Topographie chrétienne de Carthage. L'apport de l'épigraphie: CahÉtAnc 17 [1985] 43/63; Ennabli / Rebourg 37/41.) Fünfschiffige Basilika (36 × 25,50 m) zwischen Hafen u. Byrsa mit zwei gegenüberliegenden Apsiden, zT. auf Fundamenten eines dreischiffigen Saals mit Portikus vom Ende des 4. Jh. (Funktion unbekannt). An den byz. Bau schloss sich südl. ein Komplex mit Baptisterium u. acht um einen Hof angeordneten Räumen an. Das auffallend große (14 × 14 m) Baptisterium (6. Jh.; Abb. 2, 8; Ristow nr. 720) mit kreuzförmigem tiefem Becken, Marmorumgang, acht Marmorsäulen u. acht Mosaiken in der äußeren Zone ist außerordentlich sorgfältig angelegt. Die Aufwendigkeit des Komplexes u. die zentrale Lage lassen an die durch Texte gut bezeugte Basilica Restituta, die kath. Bischofskirche der Stadt, denken. – Das nur 100 m entfernte, an der Nordseite des decumanus nr. 2 Süd ausgegrabene Baptisterium (Abb. 2, 8; ebd. nr. 724) könnte zur noch nicht gefundenen Kathedrale der Donatisten, der Basilica Theoprepia, gehört haben (N. Duval, Études d'archéologie chrétienne nord-africaine 17: RevÉtAug 34 [1988] 86/92).

10. Stephanuskloster. (Abb. 2, 13; Christern 1169; N. Duval 1096/8; Vaultrin 1, 316/8; Ennabli, Carthage 75/7, Texte 37f.) Als ‚Kloster' von den umgebenden Wohnhäusern kaum zu unterscheiden (23 × 20 m), mit Peristylhof u. Kapelle mit kleiner Apsis u. zwei winzigen Nebenräumen. Zwei übereinander liegende Mosaike, das untere mit der Inschrift Beatissimi martyres, das obere mit sieben Heiligenmedaillons, in der Mitte der Protomartyr Stephanus (zu seinem Kult in Africa Y. Duval 2, 624/32), von den anderen nur Speratus (einer der Scillitaner; s. o. Sp. 253f) sowie Saturus u. Saturninus (s. o. Sp. 255) lesbar, dazu eine bislang unbekannte hl. Sirica (Gauckler nr. 706/14).

11. Großbauten. Jüngste Grabungen legten im Stadtzentrum zwischen den cardines 11 u. 13 Fundamentreste zweier spätantoninischer Großbauten mit ungeklärter Funktion frei (Ch. Flügel / H. Dolenz, Vom röm. Großbau zur christl. Grabstätte: Antike Welt 27 [1996] 453/8). In den östl. wurde in byzantinischer Zeit eine Rotunde (die dritte in K.; s. o. Sp. 276f) mit einem Durchmesser von 22,70 m eingebaut, vielleicht eine Memorie (F. Rakob, Forschungen im Stadtzentrum v. K.: RömMitt 102 [1995] 455/8); westl. über einer spätpunischen Schlauchzisterne eine unterirdische Kammer, die nach Ausweis von Skelettresten als Grabkammer gedient hat.

XII. Kunst. a. Mosaik. (Gauckler; Dunbabin 250/4.) Gräber mit Mosaikschmuck sind in K. selten (Liste: N. Duval, La mosaïque funéraire dans l'art paléochrétien [Ravenna 1976] 88/90; Dunbabin 188/95). Die älteren aus dem 4./Anf. 5. Jh. begnügen sich mit einem einfachen Dekor neben einem christl. Symbol (Kreuz, Kranz) u. der Inschrift. Hinzutreten kann ein Blumendekor mit Vögeln (Pfauen, Rebhühnern), gelegentlich zwischen Rosenstöcken oder Weinreben, der Andeutung einer Paradieslandschaft. Beispiele dieser Art wurden bei La Malga u. in Damous el-Karita gefunden (Charles-Picard, Carthage 203). Später erscheint auch das Bild des oder der Toten, meistens in etwas naiver Stilisierung als Orant(in) zwischen zwei Kerzen (zB. drei orantes pueri aus Damous el-Karita, dazu Y. Duval 1, 20/2). – Von der ständigen Wiederholung der geläufigen Motive wie Reben, Palmzweige, Kantharoi, Blumen, Fische u. Vögel, oft in beliebiger Anordnung u. ohne künstlerische Absicht, bildet das Bodenmosaik v. Bir Ftouha (s. o. Sp. 275) eine bemerkenswerte Ausnahme. Einige Mosaike verdeutlichen, wie antike Motive falsch verstanden u. in den christl. Bereich übernommen wurden. So stellt die halbnackte junge Frau mit Spiegel neben einem Altar (Gauckler nr. 847; Dunbabin 254 nr. 44) nicht die Märtyrerin Perpetua, sondern eine Venus victrix dar (aus einem ursprünglich profanen Annexbau v. Damous el-Karita), u. die reichgekleidete Frau mit Nim-

bus u. Blumensträußen zwischen zwei Kerzen auf einem 8 × 5 m großen Mosaik aus dem 5. Jh. (Gauckler nr. 598; Dunbabin 251 nr. 11) ist wohl als Personifikation der Stadt K., jedenfalls nicht als Orantin zu deuten. Auch der für Africa einzigartige Frauenkopf (,Dame-de-Carthage': Charles-Picard, Carthage 186f), wohl von einem griech. Künstler (5. Jh., Abb. Duval / Lézine aO. [o. Sp. 276] 89), verführt wegen Nimbus u. ,Segensgestus' zu einer christl. Deutung, stellt jedoch eine aus der östl. Tradition kommende Personifizierung einer Tugend o. ä. dar.

b. Keramik. Umgekehrt ist gelegentlich der christl. Charakter einer Darstellung nur mit Mühe zu erkennen. Ein möglicherweise als Taufgefäß benutzter Krug (5./6. Jh.) aus einem Brunnen bei Bir Ftouha (s. o. Sp. 275) zeigt einen Zug von Männern u. Frauen, der an einen bacchantischen Reigen auf attischen Vasen erinnert: Die Männer sind nur mit einem lose umgeworfenen Mantel bekleidet u. tragen einen Thyrsosstab, einen Kranz oder Kantharos in den Händen (Abb.: M. Pinard, Poteries et fragments chrétiens à décor incisé provenant de Carthage: Cah. de Byrsa 2 [1952] 121/31 mit Taf. 1). Ähnliches gilt von acht Keramikplatten, mit denen ein Kindergrab verkleidet war (wahrscheinlich Bauschmuck einer byz. Kirche): Löwen u. Hirsche, die aus der christl. Symbolik bekannt sind, hier jedoch durch ihre orientalische Stilisierung auffallen (J. Ferron / M. Pinard, Plaques de terre cuite préfabriquées d'époque byz. découvertes à Carthage: ebd. 97/114 mit Abb.). – Zur *Keramik mit christlichen Motiven J. W. Hayes, Late Roman pottery (London 1992) 264/7 (Heilige) u. 271/81 (Kreuze, häufig in ChiRho-Form).

c. Glas. Anpassung profaner Bildthemen an christliche Bedürfnisse zeigt eine 1950 in den Antoninusthermen gefundene Glasschale (J. Villette, Une coupe chrétienne: MonPiot 44 [1950] 131/51 mit Abb. 15). Der auf Steinen sitzende Angler u. der stehende Fischer mit Netz, auf der Schalenunterseite eingraviert, sind zwei häufige Figurentypen der african. Mosaikkunst. Die beide Männer individualisierende Beischrift jedoch, Apostoli Petrus et Johannes, nimmt die Darstellung für den christl. Bereich in Anspruch (weshalb beide auch einen Lendenschurz tragen): die Apostel als Menschenfischer, eines der ältesten Themen christlicher Ikonographie, die allerdings nur selten Petrus u. Johannes zusammen darstellt. Ob die Begleitmotive (zwei kreuzförmig angeordnete Fische u. ein tempelartiger Bau im Hintergrund) als christliche Verweise zu deuten sind, ist fraglich u. wird von J. Engemann ebenso wie die Verwendung der Schale als Patene abgelehnt (Anmerkungen zu spätantiken Geräten des Alltagslebens mit christlichen Bildern, Symbolen u. Inschriften: JbAC 15 [1972] 161/3). Das Werk wird ins 4. Jh. datiert u. eher in Rom als in K. hergestellt sein (zum Frg. einer Glasschale aus derselben Zeit, ebenfalls mit einer Fischerszene, aber als Übernahme eines Themas der Mysterienreligion, J. Ferron / M. Pinard, Un fragment de verre gravé du Musée Lavigerie: Cah. de Byrsa 8 [1958/59] 103/9).

d. Plastik. Vom Reliefschmuck der karthag. Kirchen ist nur wenig erhalten, u. Darstellungen biblischer Szenen in Stein waren in ganz Africa außerordentlich selten. Um so höher sind zwei fragmentarisch erhaltene Reliefs v. Damous el-Karita (s. o. Sp. 273) zu bewerten. Die Szenen auf den beiden durch eine Querleiste in zwei Bildhälften geteilten Platten (Vaultrin 1, 238/43 mit Abb.): Hirtenverkündigung (eine der ältesten Darstellungen des Themas überhaupt) u. Geburt (fast ganz zerstört); Anbetung der Magier u. Wiedererscheinen des Sterns (wenig erhalten). Das um 430 entstandene Werk besticht durch Lebendigkeit (statt Reihung u. Symmetrie viel Bewegung u. verschiedene Körperansichten), gekonnte Komposition u. Feinheit der Ausführung (reiche Drapierung mit kunstvollen Falten). J. Kollwitz betont den höfischen Charakter der Darstellung: der Verkündigungsengel mit Stab als Bote des himmlischen Hofes; der Engel zwischen Maria u. den Magiern, der gleichsam die Vorlassung bei der Audienz regelt; die zwei Männer hinter Marias Thron als Leibwache (Oström. Plastik der theodosianischen Zeit = Stud. zur spätantiken Kunstgesch. 12 [1941] 178/84 mit Taf. 52f). Die Platten können in K. entstanden sein, sind aber das Werk eines oström. Meisters.

e. Lampen. Für die ,christl.' Lampen fehlt eine Darstellung, wie sie J. Deneauve, Lampes de Carthage (Paris 1969) für die röm. geleistet hat. Für die älteren Funde in K. ist auf H. Leclercq, Art. Lampes: DACL 8, 1, 1086/221 zu verweisen. – Die Bildthemen des 4./5. Jh. (bes. viele Funde in Damous-el-Karita; s. o. Sp. 273) sind weitgehend christ-

lich bestimmt. Neben den am häufigsten anzutreffenden christl. Symbolen wie *Kreuz, Lamm, Taube, *Fisch, Weintrauben, Palme, Blume, Krone, Löwe, *Hirsch, Adler, Pelikan u. Phönix (selten *Anker [F. Rickert, Art. Hoffnung: o. Bd. 15, 1244] u. Schiff), die zum großen Teil auch auf den Epitaphien erscheinen, gibt es biblische Szenen (*Abraham u. die drei Engel, *Isaaks Opferung, *Jonas-Geschichte, *Daniel in der Löwengrube) u. Gestalten (Eva, Abel [*Kain], *Joseph). Zahlreiche Übereinstimmungen mit nichtchristlichen Lampen, besonders im Tierbereich (Adler, Hirsch, Löwe u. a.; Deneauve 97/100), sind nicht überraschend, aber auch der Kampf eines *Gladiatoren mit einem Löwen, die säugende Wölfin oder der den Hektor schleifende Achilleus, missverstanden als das Martyrium eines Christen (vgl. die in das byz. Tor des Johannes-Hügels in Ephesos vermauerte Sarkophagplatte) ließen sich offenbar christlich umdeuten. Dagegen fehlen bislang Darstellungen von Heiligen sowie der Gottesmutter (die jedoch auf Bleisiegeln des 6./7. Jh. u. auf einem Tonziegel abgebildet ist; W. H. C. Frend, Archeology and history in the study of early Christianity [London 1988] 166; Abb.: Leclercq 2301/3).

XIII. Epigraphik. Viele Fragen sind bei den christl. Epitaphien Nordafrikas noch ungeklärt. Datierung, Verhältnis zu profanen Inschriften, lokale Eigentümlichkeiten u. Entwicklung des Dekors stellen weitgehend ungelöste Probleme dar (P.-A. Février, Mosaïques funéraires chrétiennes datées d'Afrique du Nord: Atti del 6° congr. intern. di Archeologia Crist. [Città del Vat. 1965] 433/56). – Die christl. Inschriften K.s, fast ausschließlich Epitaphe, sind wenig informativ. In der Regel kurz gefasst, gehen die verwendeten Formeln über das Übliche kaum hinaus. Die Namensnennung mit der Zufügung in pace weitet sich allmählich aus, aber auch das komplette Formular ‚(Name) fidelis in pace vixit annis ... depositus † Datum' enthält in der Regel nichts, was über das Leben des/der Verstorbenen Auskunft gäbe (immerhin sind fast alle kirchlichen Ämter erwähnt) oder für die Geschichte des Christentums in K. von Bedeutung wäre. Auch die in Hebräisch, Griechisch oder Latein abgefassten Inschriften vom jüd. Friedhof in Gamarth (s. o. Sp. 249) bieten kaum mehr Informationen (J. Ferron, Inscriptions juives de Carthage: Cah. de Byrsa 1 [1950] 175/206; Rives 214/23). Auch laudative Formeln wie dulcis, innoxus, gratus fehlen, Wunschformeln (vivas, gaude) sind selten. – Das Dekor ist bescheiden u. weist kaum eine Entwicklung auf. Geometrische u. florale Ornamente werden gelegentlich durch Tiere bereichert. Unter den christl. Symbolen sind Kreuz (lateinische oder [selten] griechische Form) u. Taube (mit oder ohne Olivenzweig) die häufigsten, während Anker (Symbol des Glaubens) u. Schiff (Symbol für die Seele oder die *Kirche) seltener vorkommen. – Auffällig ist im Gegensatz zum übrigen Africa die geringe Zahl der Inschriften, die sich auf den Märtyrer- oder Reliquienkult beziehen (zu Perpetua u. Stephanus, Speratus u. Sirica s. o. Sp. 254/6). Der Titel lautet sancti oder beatissimi.

C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit = Religionen der Menschheit 29 (1971). – A. AUDOLLENT, Carthage romaine (Paris 1901). – D. BARNES, Tertullian. A historical and literary study (Oxford 1971). – K. BAUS, Von der Urgemeinde zur frühchristl. Großkirche = H. Jedin (Hrsg.), Hdb. der Kirchengesch. 1 (1962). – G. CHARLES-PICARD, La Carthage de s. Augustin (Paris 1965); Nordafrika u. die Römer (1962); Les religions de l'Afrique antique (Paris 1954). – J. CHRISTERN, Art. K.: RBK 3 (1954) 1158/89. – CH. DIEHL, L'Afrique byz. Histoire de la domination byz. en Afrique 1/2 (Paris 1896). – F. DECRET / M. FANTAR, L'Afrique du Nord dans l'antiquité (ebd. 1981). – K. M. D. DUNBABIN, The mosaics of Roman North Africa (Oxford 1978). – N. DUVAL, Études d'architecture chrétienne nordafricaine 1. Les monuments chrétiens de Carthage: MélÉcFrançRome Ant. 84 (1972) 1072/125. – Y. DUVAL, Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les prémiers échos de la grande persécution = Collect. des Ét. Aug. Ant. 164 (Paris 2000); Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du 4e au 6e s. 1/2 = CollÉcFrançRome 58 (Roma 1982). – W. ELLIGER, K. Stadt der Punier, Römer, Christen = Urban-Taschenbücher 412 (1990). – A. ENNABLI / A. REBOURG, Carthage. Le site archéologique (Tunis 1993). – L. ENNABLI, Carthage. Une métropole chrétienne du 4e à la fin du 7e s. (Paris 1997); Les inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage 1/3 = CollÉcFrançRome 25. 62. 151 (ebd. 1975/91). – M. H. FANTAR, Carthage. La cité punique (Paris 1995). – J. FERRON / G. LAPEYRE, Art. Carthage: DictHistGE 11 (1949) 1149/233. – J. FONTAINE / S. LANCEL / P. LANGLOIS / A. MANDOUZE, Art. Africa II (literaturgeschichtlich): RAC Suppl. 1, 134/228. – W. H. C. FREND, Art. Donatismus:

o. Bd. 4, 128/47. – P. GAUCKLER, Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique 2. Afrique proconsulaire (Paris 1910) 197/293. – P. GROS, Byrsa 3. Mission archéologique française à Carthage. Rapport sur les campagnes de fouilles de 1977 à 1980 = CollÉcFrançRome 41, 3 (Rome 1985). – W. HUSS, Geschichte der Karthager = HdbAltWiss 3, 8 (1985); K. (1995). – W. HUSS (Hrsg.), K. = WdF 654 (1992). – S. LANCEL, Carthage (Paris 1992); Art. Carthago: AugLex 1 (1994) 759/71. – S. LANCEL (Hrsg.), Byrsa 1/2. Mission archéologique française à Carthage. Rapports préliminaires 1974/76 u. 1977/78 = CollÉcFrançRome 41, 1/2 (Rome 1979/82). – G. G. LAPEYRE, L'ancienne église de Carthage. Études et documents 1/2 (Paris 1932). – G. G. LAPEYRE / A. PELLEGRIN, Carthage latine et chrétienne (ebd. 1950). – H. LECLERCQ, Art. Carthage: DACL 2, 2, 2190/330. – C. LEPELLEY, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-empire 1/2 (Paris 1979/81). – A. LÉZINE, Architecture romaine d'Afrique = Publ. de l'Univ. de Tunis, Fac. des lettres et des sciences hum. 1, 9 (ebd. 1961). – J.-L. MAIER, L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byz. = Bibl. Helvetica Romana 11 (Genève 1973). – A. MANDOUZE, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303/553) = Prosopographie chrétienne du Bas-empire 1 (Paris 1982). – W. MARSCHALL, K. u. Rom = Päpste u. Papsttum 1 (1971). – P. MONCEAUX, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe 1/7 (Paris 1901/23). – CH. MUNIER, L'église dans l'empire romain (2e/3e s.) 3 = Hist. du droit et des inst. de l'église en Occ. 2, 3 (ebd. 1979). – R. OEHLER, Art. K.: PW 10, 2 (1919) 2150/224, bes. 2219/22. – J. G. PEDLEY (Hrsg.), New light on ancient Carthage (Ann Arbor 1980). – ProsAfrChr s. Mandouze. – F. RAKOB, Die internationalen Ausgrabungen in K.: Huß (Hrsg.) 46/75. – F. RAKOB (Hrsg.), K. Die dt. Ausgrabungen in K. 1 (1991). – S. RISTOW, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 (1998). – J. B. RIVES, Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine (Oxford 1995). – V. SAXER, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux 1e s. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine (Paris 1980); Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3e s. Le témoignage de s. Cyprien et de ses contemporains d'Afrique = StudAntCrist. 29 (Città del Vat. 1969). – A. SCHINDLER, Art. Afrika I: TRE 1 (1977) 640/700. – G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel K.s zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 (1984); Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für K.: RömQS 77 (1982) 1/29. – L. TEUTSCH, Das Städtewesen in Nordafrika in der Zeit von C. Gracchus bis zum Tode des Kaisers Augustus (1962). – B. E. THOMASSON, Fasti Africani. Senatorische u. ritterliche Amtsträger in den röm. Provinzen Nordafrikas von Augustus bis Diokletian = Skrifter utgivna av Svenska Institutet i Rom 4° 53 (Stockholm 1996). – J. VAULTRIN, Les basiliques chrétiennes de Carthage 1/2: RevAfric 73 (1932) 182/318; 74 (1933) 118/56.

Winfried Elliger.

Kasion (mons Casius) s. Baal: o. Bd. 1, 1076f u. ö.; Höhenkult: o. Bd. 15, 990.

Kasse (Kassette) s. Arca: o. Bd. 1, 595f; Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 833.

Kassia s. Cassia: o. Bd. 2, 912/5.

Kassian s. Johannes Cassianus: o. Bd. 18, 414/26.

Kassiodor s. Cassiodorus: o. Bd. 2, 915/27.

Kastalische Quelle s. Inspiration: o. Bd. 18, 329/65; Mantik; Orakel; Quelle.

Kastanie s. Nuss.

Kasteiung s. Geißelung: o. Bd. 9, 469/90.

Kasten s. Arche: o. Bd. 1, 599f; Capsa: o. Bd. 2, 891/3; Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 833. 862.

Kastor s. Biber: o. Bd. 2, 229f.

Kastor u. Polydeukes s. Dioskuren: o. Bd. 3, 1122/38.

Kastration.

Vorbemerkung. Thema des Artikels ist die Auseinandersetzung des antiken Christentums mit der K., mit kastrierten Menschen (Eunuchen) u. Tieren sowie dem Eunuchentum als gesellschaftlich-kultureller Größe. Das Kulteunuchentum, das im RAC bereits dargestellt ist (*Attis; *Gallos), wird nur berücksichtigt, soweit Ergänzungen nötig sind. Sonst sind K. u. Eunuchentum in der vorchristl. Antike soweit aufgearbeitet, wie es zum Verständnis der christl. Reaktion erforderlich ist. Vorangestellt sind für die ganze Antike geltende Ausführungen über die Methoden u. physischen Folgen der K.

A. Allgemein. I. Methoden der Kastration. (Hopfner 382/9; Gray 579; Dalla 33/7; Taugher 175/7.) Die verbreitetste Methode der K. scheint in der Antike Ausschälung (Exstirpation) der Keimdrüsen aus dem Hodensack gewesen zu sein (Sen. nat. quaest. 7, 31, 3; Galen. sem. 1, 15, 35f [CMG 5, 3, 1, 122]; Corp. Gloss. Lat. 2, 237, 54. 318, 40; Iustin. apol. 1, 29, 2). Sie galt jedoch als weniger wirkungsvoll als die Voll-K. mit Penisamputation, die mit der potentia generandi auch die potentia coeundi wegnimmt, u. soll im Gegensatz zu dieser die Libido sogar noch steigern (Basil. Ancyr. virginit. 61. 63 [PG 30, 796AB. 800A]). Beide Arten werden aber in den Quellen meist nicht unterschieden (Heraclid. Pont. frg. 61 Wehrli; Epiph. haer. 64, 3, 11; Cyrill. Alex. spir. et ver.: PG 68, 893AB). Auch das Zerquetschen der Hoden

war verbreitet u. soll besonders bei Anwendung in frühester Kindheit effektiv sein (ebd.; Theophil. Iur. par. 1, 11, 9 [ed. E. C. Ferrini 1 (1884) 53]); nach Paul. Aegin. 6, 68 (CMG 9, 2, 112) ist jedoch die Exstirpation der Hoden zweckmäßiger als deren bloße Verstümmelung, da sie die Libido eher beseitige. Ob die Sterilisation durch Einschneiden oder Zerdrücken des zu den Hoden führenden Samenstrangs, die die potentia generandi entfernt, die potentia coeundi aber nicht, in der Antike schon geübt wurde, ist umstritten (bejahend Rousselle 168f nach Hist. Aug. vit. Heliog. 7, 2; anders Guyot 153; vgl. aber Dtn. 23, 2); sicher belegt ist sie nicht. – Daneben werden pflanzliche Rezepte genannt, konkret der Schierling, mit dem man die Hoden im Kindesalter einreiben soll (Plin. n. h. 25, 154; Diosc. Med. mat. med. 4, 78, 2; Marcell. med. 33, 62, vgl. 27f; Epiph. haer. 64, 3, 12). Auf diese Weise wurde zB. der Hierophant v. Eleusis unfruchtbar gemacht (Schol. Pers. sat. 5, 145; Serv. Verg. Aen. 6, 661; Hippol. ref. 5, 8, 39f; Orig. c. Cels. 7, 48; Hieron. adv. Iovin. 1, 49 [PL 23^2, 295A/6A]). Alternativ werden zum Einreiben empfohlen die Hyazinthenzwiebel in Wein (Diosc. Med. aO. 4, 62; Plin. n. h. 21, 170; Isid. orig. 17, 9, 15; Paul. Aegin. 7, 3 [CMG 9, 2, 268]), naxischer Schleifstein (Galen. simpl. med. 9, 2, 17 [12, 206 K.]; Orib. synops. 9, 9, 5f [CMG 6, 3, 278]; Paul. Aegin. aO. [238]), sowie ein aus *Bohnen hergestellter Brei (Diosc. Med. aO. 2, 105; Galen. aO. 7, 10, 59 [50]); alle diese Mittel sollen das Wachstum der Hoden ebenso verhindern wie das der weiblichen *Brust. Zur Einnahme empfiehlt man ein Mittel aus der Wurzel der nymphaea bzw. clava Herculis, wohl einer Wasserpflanze (Plin. n. h. 25, 75; Marcell. aO. 33, 63). Paulos v. Aigina kennt auch Methoden, zeitweise Zeugungsunfähigkeit zu erreichen (3, 52, 1 [CMG 9, 1, 263]). – Die Methoden zumindest der operativen K. waren dermaßen ungenügend, dass sie oft zum Tode führte; ob das tatsächlich bei 87 von 90 Operationen der Fall war, wie man Justinian berichtete (Nov. Iust. 142 pr.), ist in Anbetracht der überlieferten Preise für Eunuchensklaven, die etwa viermal so hoch waren wie die für Arbeitssklaven u. denen anderer Luxussklaven entsprachen (Guyot 33/5), sowie der regelmäßig vorkommenden Selbst-K. ungewiss.

II. Physische Folgen. Die Ausführungen beschränken sich auf beobachtbare physische Tatsachen, die mit dem modernen medizinischen Wissen übereinstimmen (Gray 580). Da die den Eunuchen zugeschriebenen psychischen u. charakterlichen Eigenschaften als teils polemisierende, teils einfach gesellschaftliche Stereotypen widerspiegelnde Deutung der Quellen anzusehen sind (Guyot 159/76; Schlinkert, Ordo 270f; Brower 146/53), werden sie bei deren Behandlung thematisiert; sie werden von der modernen Medizin nicht als feststellbare Folgen der K. bestätigt (Gray 580; Brower 154/72. 178_{102}).

a. Verlust der potentia generandi u. coeundi. Die beabsichtigte u. natürliche Folge der K. ist der Verlust der potentia generandi (Galen. sem. 1, 15, 34f [CMG 5, 3, 1, 122]) u. in vielen Fällen auch der potentia coeundi sowie der sexuellen Libido (Hippocr. genit. 2, 1 [7, 472 Littré; I. M. Lonie, The Hippocratic treatises ‚On generation', ‚On the nature of the child', ‚Diseases 4' (Berlin 1981) 112]; Heraclid. Pont. frg. 61 W.; Claud. in Eutr. 1, 468). Dass man von der Erreichung dieses Ziels ausging, zeigt die Arbeit von Kastrierten als Frauenwächter u. Jugenderzieher (Hopfner 391/3; s. u. Sp. 299. 302 u. ö.). – Zumindest einzelne Eunuchen sollen jedoch zum *Geschlechtsverkehr fähig gewesen sein (Mart. 3, 81, 1; 6, 2, 6; 6, 67; 10, 91; Firm. Mat. math. 6, 31, 23. 7, 25, 17; Aristaenet. ep. 1, 21; Strato Epigr.: Anth. Pal. 12, 236; Epiph. haer. 58, 4; Joh. Chrys. in Mt. hom. 62, 3; in Tit. hom. 5, 2 [PG 58, 599f; 62, 690]; Hopfner 393/7; Rousselle 168/72; Brower 174/8). Galen führt die Erhaltung der Libido auf die Wirkung jener Flüssigkeit zurück, die in den von Herophilos erstmals προστάται genannten drüsenartigen Körpern erzeugt (us. part. 14, 10 [4, 190 K.]), Alexander v. Aphrodisias aber darauf, dass die K. παρὰ τὸ ἡβάσκειν vorgenommen werde (probl. 1, 9), u. Basileios v. Ankyra glaubt an eine besondere Funktion von Hüften u. Nieren nach Beseitigung der Hoden (virginit. 61 [PG 30, 796AB]). Joh. Chrysostomos begnügt sich mit der Feststellung: ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐν ἑτέροις κεῖται ὀργάνοις ἔνδον ἐν τῇ φύσει ἐγκειμένη (in Tit. hom. aO.). – Dagegen gibt es kaum Hinweise darauf, dass Eunuchen zur Zeugung von Kindern in der Lage waren; die Verwendung als Lustknaben von Frauen setzt das Gegenteil voraus (Theophr. frg. 486 [312, 34f Fortenbaugh u. a.]: Frauen pflegen mit Eunuchen ‚gefahrlosen' Verkehr; Dio Chrys. 4, 36: unfruchtbarer Beischlaf; s. u. Sp. 305f). Der Eunuch Hermias hat nach Hesych.

vit. Aristot. 3 (I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition [Göteborg 1957] 83) Pythias, die spätere Gattin des Aristoteles, gezeugt; eher war Pythias aber die als Tochter angenommene Schwester des Hermias (Eus. praep. ev. 15, 2, 12f [GCS Eus. 8, 2, 348f]; Harpocr. Gramm. s. v. Ἑρμίας [136 Dindorf]), sofern die K. des Hermias nicht ein willkürlicher Vorwurf ist (Guyot 207/9 nr. 53).

b. Weitere körperliche Veränderungen. Durch Hintanhalten der männlichen Reifung verändert sich das Erscheinungsbild zumindest von im Kindesalter Kastrierten, so dass sie feminin wirken (Aristot. hist. an. 5, 14, 545a 20/2; gen. an. 1, 2, 716a 5/9; 4, 1, 766a 25/8; 5, 3, 784a 6f; 5, 7, 787b 19f; probl. 10, 36, 894b 19f; Sen. ep. 66, 53; Dio Chrys. 21, 3f; 77, 36; Galen. sem. 1, 15, 29 [CMG 5, 3, 1, 120/2]; in Hippocr. aph. 6, 28 [18, 1, 41 K.]; Porph. Hor. carm. 1, 37, 9; Alex. Aphrod. probl. 1, 7f; Philo spec. leg. 1, 325; 2, 50; 3, 41; Joseph. ant. Iud. 4, 8, 40; Arnob. nat. 5, 17; Aug. civ. D. 2, 7, 5; Hug 453f; Hopfner 389/91; Gray 579f; Guyot 38_6). Damit einher gehen körperliche Leiden, die sie fett, schwächlich, kurzatmig u. insgesamt wenig leistungsfähig machen (Aristot. probl. 10, 36, 894b 21; Galen. sem. 1, 15, 39/41 [CMG 5, 3, 1, 124]; Alex. Aphrod. aO.; Don. Ter. eun. 688; Macrob. sat. 7, 10, 14; Alex. Trall. 4 [2, 126 Puschm.]; Ennod. carm. 2, 69, 9 [CSEL 6, 579]). Frühkastrierte blieben oft ohne Haarwuchs, Bart u. Schambehaarung (Aristoph. Ach. 120: Eunuch mit Bart gilt als Schwindler; Ctes.: FGrHist 688 F 15, 54; Aristot. hist. an. 5, 14, 544b 26f; 9, 50, 631b 32; gen. an. 5, 3, 789b 8; Plin. n. h. 11, 230; Galen. in Hippocr. aph. aO.; Philostr. ep. 15 Kayser; vit. soph. 1, 8; Alex. Aphrod. probl. 1, 6; Maass 441/6; Guyot 17_5). Viele Kastraten sind großwüchsig (Aristot. probl. 10, 36, 894b 25f. 37f; Alex. Aphrod. probl. 2, 24), u. ihr Kopfhaar bleibt lange erhalten (Hippocr. aph. 6, 28; Aristot. hist. an. 9, 50, 632a 3f; gen. an. 5, 3, 784a 6f; probl. 10, 57, 897b 23; Plin. n. h. 11, 131. 230; Galen. in Hippocr. epidem. 3, 4 [CMG 5, 10, 2, 2, 125]; in Hippocr. aph. aO.; Steph. Med. in Hippocr. aph. 6, 28 [CMG 11, 1, 3, 3, 232]). Sie verblühen schnell zu verlebten Greisen (Lucian. am. 21; Amm. Marc. 14, 6, 17; Claud. in Eutr. 1, 469; Ennod. aO.): Ihr Gesicht wird runzelig (Ter. eun. 689; Hor. epod. 9, 13f; Hieron. ep. 22, 27 [CSEL 54, 184]; Claud. in Eutr. 1, 110; 3, 67), ihre Haut bräunlich fahl (Ter. eun. 689; Amm. Marc. 14, 6, 17; Aug. civ. D. 7, 26) u. das Haupthaar früh grau (Alex. Aphrod. probl. 2, 5). Insgesamt scheint ihr physischer Zustand krankhaft, als θήλεια νόσος bzw. morbus virorum (Philo spec. leg. 1, 325; Hor. carm. 1, 37, 10; Hopfner 397/403; Guyot 40_{15}). Allerdings sollen sie gegen einige Krankheiten weniger anfällig sein, namentlich gegen Krampfaderbrüche (Aristot. probl. 10, 37, 894b 39/5a 3), Gicht (Hippocr. aph. 6, 28; Cels. Med. 4, 31, 1. 7, 22; Veg. mulom. 2, 53, 6; gilt nach Galen. in Hippocr. aph. aO. zu seiner Zeit nicht mehr, da die Eunuchen üppiger lebten) u. Aussatz (Archig.: Aet. 13, 122 [M. Wellmann, Die pneumatische Schule [1895] 33f]; Orib. 45, 29, 79 [CMG 6, 2, 1, 190]; Wellmann aO. 35f). Dass der Stimmbruch bei Entmannten ausbleibt u. ihr Sopran oder Alt zusätzlich männliche Kraft gewinnt, war auch in der Antike bekannt (Aristot. hist. an. 5, 544b 24f. 545a 20/2; 9, 50, 632a 4/6; probl. 10, 36, 894b 20f; Plin. n. h. 11, 269; Dio Chrys. 33, 39; Quint. inst. 11, 3, 19; Galen. sem. 1, 15, 53; in Hippocr. prog. 1, 2, 45 [CMG 5, 3, 1, 126; 16, 608 K.]; Alex. Aphrod. probl. 1, 8; Porphyr. abst. 3, 7; Amm. Marc. 18, 4, 4. 21, 16, 16; Browe 83f; Guyot 17_5).

III. ‚Kastration' von Frauen. Der Historiker Xanthos (5. Jh. vC.) berichtet, dass als Erster ein lydischer König (*Gyges oder Adramytes) Frauen kastrieren ließ (εὐνούχισεν: FGrHist 765 F 4ab; vgl. für Ägypten Strab. 17, 2, 5, 824; F. Stummer, Art. Beschneidung: o. Bd. 2, 160); welche Operation genau gemeint ist, bleibt unklar (Hopfner 435; Guyot 15_1; *Infibulation). Eunucha für eine unfruchtbare Frau findet sich einmal bei Caelius Aurelianus (gyn. 64 [93 Drabkin]), εὐνοῦχος als Adjektiv für eine keusch lebende Frau auf einer ägypt. Sarkophaginschrift (P. J. Sijpestein: Mnem 4, 31 [1978] 418/20; Preisigke / Rupprecht, Sammelb. 14/5, nr. 11979; G. H. R. Horsley, New documents illustrating early Christianity 3 [North Ryde 1983] 40/3). Zu weiblichen ‚Eunuchen' im Christentum s. u. Sp. 338f.

IV. Kastration von Tieren. Die K. von Tieren war in der Landwirtschaft weit verbreitet u. nahm in Westeuropa unter römischem Einfluss zu (H. Schneider, Art. K. von Tieren: NPauly 6 [1999] 326f; Peters 295). Sie wurde nachweislich an Ebern (Varro rust. 2, 4, 21; Colum. 7, 9, 4. 11, 1f), Schafböcken (Il. 23, 147; Colum. 7, 4, 4), Stieren (Xen. inst. Cyr. 7, 5, 62; Varro rust. 2, 5, 17; Colum. 6, 26, 1f; Pallad. op. agr. 6, 7; Pelagon. 276; R.

E. Walker, Roman veterinary medicine: J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art [London 1973] 324), Hengsten (Xen. aO.; Varro rust. 2, 7, 15; Strab. 7, 4, 8, 312; Apsyrt.: Corp. Hippiatr. Gr. 1, 99, 1/3; Hierocl.: ebd. 99, 4), *Eseln (Hierocl. [?]: ebd. 99, 5), Hunden (Xen. aO.) u. Hähnen (Aristot. hist. an. 9, 50, 631b 25/30; Varro rust. 3, 9, 3; Plin. n. h. 10, 50; Colum. 8, 2, 3f; Peters 211/3) vollzogen; ferner wird ‚K.‘ von *Kamel-Stuten, *Kühen u. Säuen berichtet (Aristot. aO. 632a 21/6; Plin. n. h. 8, 68; bSanhedrin 93a; bBekorot 28b; Galen. sem. 1, 15, 30/3 [CMG 5, 3, 1, 122]; Colum. 7, 9, 5; Hopfner 435; Peters 116). Aristoteles' Kenntnisse über die K. von *Hirschen entstammen wohl kaum der Erfahrung (hist. an. 9, 50, 632a 10/3). – Wollte man bei Pferden, Rindern u. *Hunden ein ruhigeres Naturell erreichen (Xen. aO.; Varro rust. 2, 7, 15), so war das Ziel der K. von Schweinen größerer Fleischgewinn (Colum. 7, 9, 4; Galen. sem. 1; alim. fac. 3, 2 [4, 573; 6, 663 K.]) u. bei Schafen besonders gute Wolle (Colum. 7, 4, 4). Zumindest bei Pferden rechnete man auch mit größerer Widerstandsfähigkeit gegen gewisse Krankheiten (Apsyrt. aO. 99, 3). Nach Ulp.: Dig. 21, 1, 38, 7 sind kastrierte Maultiere ‚gesund‘ u. von nicht geringerem Arbeitswert als andere. Die K., die bevorzugt im Frühling (Colum. 11, 2, 33; Pallad. op. agr. 6, 7; Apsyrt. [?] aO. 99, 6), aber auch im Herbst (Colum. 6, 26, 2; 7, 11, 1) u. sogar im Sommer (Apsyrt. aO. 99, 1) stattfand, wurde auf verschiedene Weise durchgeführt: Columella empfiehlt im Anschluss an Mago, die Hoden des Jungtiers durch Zusammendrücken zu zerstören (6, 26, 1; vgl. Lev. 22, 24; Preuss 255). Eine andere Methode ist, je ein Loch für jede Hode oder ein gemeinsames für beide Hoden zu schneiden u. sie dadurch herauszunehmen; so soll eine Blutung verhindert werden u. die männliche Gestalt erhalten bleiben (Colum. 6, 26, 2f; 7, 11, 1f; Chiron 683/5). Dagegen empfehlen spätere Autoren, die Hoden auf einmal mit einem glühenden Eisen über einem Maßholz abzuschneiden (Apsyrt. aO. 99, 1. 4; Pallad. op. agr. 6, 7, 4; J. D. M. Derrett, Law in the NT: RevIntDroitsAnt 3, 20 [1973] 33; Peters 38. 145). Obwohl er danach einige Tage Stallruhe empfiehlt, hält Apsyrtos auch die K. innerhalb der Weideherde für möglich. Eine Kopulation unmittelbar nach der K. soll vermieden werden, da das Tier noch fruchtbar ist, aber leicht verblutet (Colum. 6, 26, 3). Das Alter bei der K. reicht von ganz jungen (Mago: ebd. 6, 26, 1) bis zu ausgewachsenen Tieren (beim Schwein: ebd. 7, 9, 4) u. hängt von Tierart u. gewählter Methode ab.

B. Griechisch-römisch. I. Terminologie. Εὐνοῦχος ist die älteste bezeugte Benennung des Kastrierten (6. Jh. vC.: Hipponax frg. 36, 3 Degani). Die Etymologie ὁ τὴν εὐνὴν ἔχων = Aufseher über die Frauen (Maass 437f; Frisk, Griech.-etym. Wb. s. v. εὐνή) ist nicht völlig gesichert; vielleicht liegt ein semit. Lehnwort vor (Gray 579). Im späteren Griechisch bezeichnet εὐνοῦχος jeden Impotenten oder Kinderlosen u. bedeutet auch ‚Kämmerer‘, ‚Lehrer‘ u. ä., ohne dass dieser Kastrat sein muss (s. u. Sp. 313). Weitere Bezeichnungen für einen Kastrierten sind (ἀπο-) σπάδων, σπάδος von (ἀπο-) σπᾶν (scil. τοὺς ὄρχεις), ‚die Hoden wegnehmen‘, θλαδίας, auch θλασίας u. θλιβίας von θλᾶν bzw. θλίβειν (scil. τοὺς ὄρχεις), ‚die Hoden zerquetschen‘, βάκηλος mit unsicherer Etymologie (W. Bühler, Zenobii Athoi proverbia 5 [1999] 306/13) sowie die Derivativa (ἐκ-) τομίας u. ἀπόκοπος/ἀποκεκομμένος u. a. m. Die lat. Bezeichnungen sind griechische Lehnwörter, wobei eunuchus erst in späterer Zeit häufiger wird u. nicht wie im Griech. die übliche Bezeichnung für jeden Impotenten ist, wofür das Lat. eher spado verwendet (E. Junod, Art. eunuchus: ThesLL 5, 2 [1931/53], 1050; Dalla 131/8). – Die K. wird verbal durch ἀποκόπτειν u. ἐκτέμνειν bzw. abscidere u. castrare ausgedrückt u. häufig durch Nomina verdeutlicht. K., Impotenz u. zT. *Beschneidung werden meist nicht unterschieden.

II. Mythos u. Urgeschichte. a. Mythos. Neben dem Mythos von *Attis spielt K. auch in anderen oriental. u. antiken Göttermythen eine Rolle. Der ägypt. Mythos erzählt vom ständigen Kampf zwischen *Horos u. Seth (W. Brashear: o. Bd. 16, 576): Seth beraubt Horos eines Auges, dieser reißt Seth die Hoden aus. Der Mondgott Thot als Ordner des Weltalls heilt die Gegner. Jüngere Tradition macht Horos zum Sohn des Osiris, der sich an Seth für die Ermordung des Vaters rächt (Seth-Typhon daher Firm. Mat. err. 2, 3 ‚impotens‘ genannt; E. Meyer, Art. Horos: Roscher, Lex. 1 [1890] 2745; G. Roeder, Art. Set: ebd. 4 [1915] 764; ders., Art. Horos: PW 8, 2 [1913] 2452; H. Kees, Art. Seth: PW 2A, 2 [1915] 1914/6; J. G. Griffiths, The conflict of Horus and Seth [Chicago 1969]; G. Roeder, Die ägypt. Religion in Text u. Bild 2 [1961];

H. te Velde, Seth. God of confusion² [Leiden 1977] 53/9). Da nach Diod. Sic. 4, 6, 3 u. Plut. Is. et Os. 18, 358B bei der Zerstückelung der Leiche des Osiris sein Penis in den Fluss geworfen u. von seiner Schwester-Gemahlin **Isis bei der Suche nach den Leichenteilen nicht gefunden wird, ist die K. des Seth dann als Talion zu verstehen. Auch das Ausreißen des Horosauges ist in Ägypten als symbolische K. gedeutet worden (L. Störk, Art. K.: LexÄgypt 3 [1980] 355 mit weiteren Beispielen für symbolische K. in der ägypt. Mythologie; s. u. Sp. 295). – Hesiod berichtet von der Verstümmelung des Uranos durch Kronos (theog. 126/93; A. Lesky, Hethitische Texte u. griechischer Mythos: AnzWien 1950, 137/60; Nilsson, Rel.⁴ 1, 513/6; H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 [1962] 1441f. 1445; P. Walcot, Hesiod and the Near East [Cardiff 1966], dazu A. Lesky: Gnomon 40 [1968] 226; Herter 24; R. Muth, Einführung in die griech. u. röm. Religion² [1998] 124f; A. S. Pease, M. Tulli Ciceronis De natura deorum 2 [Cambridge, Mass. 1958] 706/8; A. Lumpe, Art. Himmel: o. Bd. 15, 180)); dieser wirft die abgeschnittenen *Genitalien hinter sich ins Meer; aus dem daraus fließenden Schaum entsteht Aphrodite (*Venus). Der Mythos ähnelt hethitischen Erzählungen auf zwischen 1400 u. 1200 entstandenen Steintafeln aus Boğazköy. Noch Philon v. Byblos berichtet, dass auch ein phönikischer Sukzessionsmythos das Motiv der K. des Uranos enthält: El-Kronos kastriert ihn im 32. Jahr seiner Herrschaft an einem Ort in der Erdmitte, worauf Uranos stirbt u. ‚vergöttlicht' wird (FGrHist 790 F 2, 10, 29). Eine Mythenerneuerung u. -erweiterung erfolgte in der Orphik. Nach der sog. rhapsodischen Theogonie hat nämlich ebenso wie Kronos Zeus seinen zuvor trunken gemachten Vater kastriert (Orph. frg. 154 Kern, vgl. 137). Ältester Zeuge dafür ist Timaios (FGrHist 566 F 79), woraus Lycophr. 761f schöpft (vgl. Schol. Lycophr. 762; spätere Belege: Gruppe, Myth. 1114, 1; Pease aO.). Der Zweck dieser Mythenerneuerung ist unklar, kaum ist es bloße Übertragung vom Vater auf den Sohn (Schwabl aO. 1445); möglicherweise handelt es sich um die Verbindung zweier ursprünglich in unterschiedlichen Mythenzyklen überlieferter Erzählungen (M. L. West, The Orphic poems [Oxford 1983] 134/6).

b. Historische Ursprünge. Die antiken Nachrichten von der Entstehung des Eunuchentums sind widersprüchlich u. historisch zweifelhaft. Die assyr. Königin Semiramis als ‚Erfinderin' ist legendär (Amm. Marc. 14, 6, 17; Claud. in Eutr. 1, 339/45). Unter Berufung auf Hellanikos (FGrHist 4 F 178c) sieht Donatus die Urheberschaft bei den Babyloniern, d. h. wohl ebenfalls bei Semiramis als Herrscherin von Babylonien u. Assyrien. Im Widerspruch dazu berichten Hellanikos, Petronius, Donatus u. Claudian, also zT. dieselben Gewährsleute, Urheber der K. seien die Perser (Hellanic.: ebd. F 178a [die Königin Atossa hat die K. eingeführt]; Petron. sat. 119, 20; Donat. Ter. eun. 167; Claud. in Eutr. 1, 342/4), wozu Steph. Byz. s. v. Σπάδα (583 Meineke) die Version überliefert, die ersten K. seien im Dorf Spada durchgeführt worden (davon σπάδωνες bzw. σπάδοντες, nur bei Steph. Byz. auch σπάδοι, varia lectio σπάθοι), eine vermutlich aitiologische Anekdote, zumal der Ort Spada nicht lokalisierbar ist u. σπάδων ein anderes Etymon zukommt (s. o. Sp. 292). Zu berücksichtigen ist, dass Semiramis bzw. Atossa im griech. Bewusstsein den Beginn der mesopotam. bzw. pers. Kultur bezeichnen, die Tradition also gerade das Alter des Eunuchentums herausstellt (Guyot 77f). Wie Mythen des antiken Orients, Griechenlands u. des churritisch-hethitischen Bereiches beweisen (s. o. Sp. 292f), ist das Eunuchentum jedenfalls viel älter als die historische Semiramis (9./8. Jh. vC.); in Mesopotamien sind Eunuchen spätestens um 1300 vC. belegt (E. Weidner, Hof- u. Harems-Erlasse assyrischer Könige: ArchOrForsch 17 [1954/56] 264f), während in Ägypten entgegen den Angaben der Josefsgeschichte K. nicht sicher nachzuweisen ist (Sandison 46; Störk aO.; s. aber o. Sp. 292f). Im AT werden Eunuchen bei orientalischen Völkern als üblich vorausgesetzt (s. u. Sp. 313). Gründe u. Anlässe der ersten K. sind unbekannt; sie werden am ehesten aus religiösen Motiven oder als Rache u. Strafe erfolgt sein. Viel spricht dafür, dass man von der K. von Tieren ausging (Gray 578; K. A. Wittfogel, Oriental despotism [New Haven 1957] 354/6; Sandison 46). – Die fremde Herkunft von K. u. Eunuchentum blieb Griechen u. Römern stets bewusst. Das zeigen schon Phrynichos' Phoinissai vJ. 476 vC., wo ein pers. Hofeunuch das Stück eröffnet (TragGrFrg 3 F 8; auch Aesch. Eum. 187f). *Herodot erwähnt wiederholt persische Palasteunuchen (8, 105f); Aristoph. Ach. (425 vC.) 117/22 gehö-

ren dem Gefolge des pers. Gesandten PsArtabas zwei Eunuchen an; Liv. 9, 17, 16 hebt das *Geleit durch ein agmen mulierum ac spadonum als Sinnbild orientalischer, besonders persischer Verweichlichung hervor; *Horaz stellt zB. epod. 9, 13f Legionäre als Vertreter des Römertums dem typisch östl. Eunuchentum gegenüber. Ovid verflucht den Erfinder der K. (am. 2, 2, 3f; Herter 25).

III. Ursachen u. Anlässe. a. Freiwillige Kastration. 1. Aus religiösen Motiven. Am häufigsten ließ man sich wohl aus religiösen Gründen kastrieren oder entmannte sich selbst, in der Regel in der Pubertät vor dem ersten Geschlechtsverkehr. Zu den Belegen Sanders 988/1025 ist zu ergänzen, dass K. vielleicht im Osiris-Kult üblich war, denn Hieronymus berichtet im Anschluss an rabbinische Überlieferung (s. u. Sp. 315f), Gott habe dem Potifar wegen seines widernatürlichen Umganges mit Josef die Keimdrüsen zerstört, worauf er Oberpriester im Osiriskult zu Heliopolis geworden sei (quaest. hebr. in Gen. 37, 36 [CCL 72, 45]; vgl. Ov. am. 2, 13, 18). Sollte Eunuchentum hier Brauch gewesen sein, obwohl ägyptische Quellen davon nichts berichten (s. o. Sp. 294), wäre der Mythos von der K. des Osiris als Aition zu werten u. die Annahme erlaubt, dass im Mysterienkult die Suche der Isis nach dem Penis ihres Bruder-Gemahls dargestellt wurde. Die Nachrichten über eine effeminierte Priesterschaft des Gottes Nil (s. u. Sp. 333) sind aber zu ungenau (ἀνδρόγυνος bezeichnet nicht immer den Kastraten), um das zu bestätigen. Zuverlässiger sind Berichte über Eunuchen beim frühen Apollonkult in Delphi; ein kastrierter Tempeldiener soll hier den Spruch γνῶθι σαυτόν geprägt haben (Schol. Plat. Phileb. 48c; Hermipp. frg. 47 Wehrli). – Die Gründe für kultische K. sind nicht ganz klar zu erschließen u. wohl auch nicht einheitlich; verschiedene Erklärungen wurden vorgeschlagen: a) Der Urimpuls sei in dem Trieb zu sehen, auf etwas zu verzichten, was angesichts eines stärkeren Rivalen das eigene Leben bedrohe, im Fall der K. die Fähigkeit zum *Geschlechtsverkehr als Symbol der Stärke (W. Burkert, Creation of the sacred [Cambridge, Mass. 1996] 47/51 mit Verweis auf den Attismythos u. die angebliche Selbst-K. des verfolgten *Bibers [H. Herter: o. Bd. 2, 229f; s. u. Sp. 309]). b) K. beruhe auf urtümlichem Partizipationsglauben, der magische Handlungen verlange. Die Darbringung der (blutenden) Zeugungsglieder zur Sicherung neuen Lebens u. Steigerung der Naturkräfte, besonders der Fruchtbarkeit der Erde, sei die konsequenteste Form des in Vegetationskulten verbreiteten Phallosdienstes gewesen. Im Kult einer weiblichen Gottheit habe das Opfer der Männlichkeit den Sinn eines ἱερὸς γάμος (*Brautschaft, heilige) gehabt u. sei ein Gegenstück zur *Hierodulie gewesen (A. B. Cook, Zeus 1 [New York 1964] 394/6; R. Pettazzoni, I misteri [Bologna 1924] 105/7; Herter 24; ders.: Gnomon 17 [1941] 322f). c) Mit K. könne beabsichtigt sein, sich der doppelgeschlechtig gedachten Gottheit auch physisch anzunähern, was sich durch das Anlegen weiblicher Gewänder vollendet habe (Gray 581f). Ziel sei die Wiederherstellung des ursprünglichen androgynen Idealzustands gewesen (C. Colpe, Zur mytholog. Struktur der Adonis-, Attis- u. Osiris-Überlieferungen: lisan mithurti, Festschr. W. v. Soden [1969] 33/40). d) Mit der durch K. erreichten *Askese habe man volle Hingabe an die Gottheit bekunden wollen, zumal das Opfer der *Genitalien als einzigartige Ehrung besonders von Vegetationsgottheiten gegolten habe. Man habe so auch das für bestimmte Priesterämter vorgeschriebene enthaltsame Leben am ehesten gewährleistet gesehen u. zum Priestertum Berufene, die sich Abstinenz zutrauten, zur K. gezwungen, da freiwillige Enthaltsamkeit als unmöglich galt. Auch befürchtete göttliche Strafen, vor allem für sexuelle Vergehen, habe man so abwenden wollen (Nock 27/33; H. Graillot, Le culte de Cybèle [Paris 1912] 294). e) Wenn die Kastraten voraussetzten, ihre libido u. potentia coeundi blieben nach der K. erhalten (s. o. Sp. 288; vgl. aber Gray 580), könne man in der K. keine Garantie der Askese gesehen haben. Eher sei an eine Pneumatisierung der eigenen Lebenskraft gedacht worden, die auch ohne enthaltsames Leben nicht mehr durch Zeugung verloren gehen sollte (Rousselle 166/75 mit Hinweis auf Kaiser *Elagabal u. das gnostische Menschenbild. Trotz der zT. ungenauen Argumentation ist die Hypothese beachtenswert; Brower 57 mit Anm. 77). – Keine dieser Theorien kann allein die Verbreitung der K. in der Antike erklären; sie zeigen vielmehr, dass das Faktum auf dem Hintergrund unterschiedlicher religiöser Vorstellungen verschieden gedeutet werden kann, u. lassen vermuten, dass auch die antiken Vorstellungen nicht einheitlich waren.

2. Bei medizinischer Indikation. K. als Methode zur Heilung bestimmter Krankheiten war bei Juden, Griechen u. Römern bekannt; die Belege sind allerdings spärlich, u. die Autoritäten *Galenos u. *Hippokrates scheinen diese Therapie nie empfohlen zu haben. Bei der Beseitigung von Hernien, zB. Inkarzerierung oder Verlagerung von Darmteilen in den bzw. deren Verwachsung mit dem Hodensack, sowie sog. Wasserbrüchen, wurde nicht nur manchmal der Samenleiter verletzt, sondern man entfernte auch bewusst eine oder beide Keimdrüsen (Cels. Med. 7, 20, 5 mit Empfehlung nur für die puerilis aetas, nicht für viri robusti); ebenso kastrierte man bei Krampfaderbrüchen am Samenstrang (Aristot. probl. 10, 37, 894b 39/5a 3; Cels. Med. 7, 22; Vett. Val. 2, 36, 11. 18). Obwohl Hippokrates wie andere Ärzte annimmt, bei Eunuchen gebe es keine Gicht (aph. 6, 28), empfiehlt er die K. zu ihrer Heilung nicht, anders jedoch der späte Veterinärmediziner Vegetius (mulom. 2, 53, 6). Bei Lepra (‚Elephantiasis') befürwortete der Syrer Archigenes, der öfters abgeschrieben wurde, K. als Therapie (Archig.: Philum. bei Aët. 13 [zitiert Wellmann aO. (o. Sp. 290) 36]; Schol. ad Orib. 45, 29, 79 [CMG 6, 2, 1, 3, 190]). Nach Browe 53 sollte dadurch das angenommene Stadium der sog. Satyriasis, ungewöhnlicher Libido, verhindert werden. Auch bei *Epilepsie kastrierte man gelegentlich (abgelehnt Cael. Aurel. chron. 1, 118. 128; Browe 58), vielleicht weil man sie, seit Hippokrates den Orgasmus μικρὰ ἐπιληψία nannte (Macrob. Sat. 2, 8, 16), mit der Sexualsphäre in Zusammenhang brachte. – Umstritten ist die Interpretation des hippokratischen ‚Eides' (*Ärzteeid): Er umfasst das Versprechen, Blasensteine nicht durch Steinschnitt zu entfernen, sondern das anderen (spezialisierten Chirurgen?) zu überlassen (PsHippocr. jusj. 5 [CMG 1, 1, 1, 4]). Einige Forscher bezweifeln, dass die ursprüngliche Fassung den erwähnten Passus enthielt (K. Deichgräber, Der hippokratische Eid[2] [1969]); nach W. H. J. Jones, The doctor's oath (Cambridge 1924) 48 ist er erst im 2. Jh. nC. eingefügt worden, als römische Ärzte Operationen Spezialisten überließen (vgl. aber L. Edelstein, The Hippocratic oath [Baltimore 1943]; H. M. Koelbing, Arzt u. Patient in der antiken Welt [1976] 108/10; Ch. Lichtenthaeler, Der Eid des Hippokrates [1984]). Verpönt war der Steinschnitt als Operationsmethode nicht, weil er zeugungsunfähig machen konnte, also aus Respekt vor dem Leben (K. Deichgräber, Die ärztliche Standesethik des hippokratischen Eides: H. Flashar [Hrsg.], Antike Medizin [1971] 99; H. Diller, Hippokrates. Schriften. Die Anfänge der abendländ. Medizin [1962] 9; N. Zink, Der Eid des Hippokrates als Einführung in die griech. Medizin: AltsprachlUnterr 9 [1966] 4, 69); vielmehr fand man ihn wohl eher zu riskant (D. Beckmann, Hippokratisches Ethos u. ärztliche Verantwortung [1995] 411/6). Die antike Medizin hielt sich nicht strikt an dieses Gebot (Cels. Med. 7, 26, 2; Aret. 4, 4, 1f [CMG 2, 69f]). – Nach Herodt. 1, 105 (vgl. Aristot. eth. Nic. 7, 7, 1150b 14f) litten manche Skythen an der ‚weiblichen Krankheit', die ihnen als Strafe der Aphrodite Urania für die Plünderung ihres Heiligtums die Potenz raube. Diese Skythen (da das Leiden erblich war, konnte ihre Zeugungsfähigkeit nur geschwächt sein) würden ἐνάρεες (Hippocr.: ἀναριεῖς), ‚Zwitter', genannt; manche von ihnen habe die Gottheit mit einer Sehergabe entschädigt (Herodt. 4, 67). Hippokrates verwirft Herodots Erklärung u. führt das Leiden auf schwache Konstitution, Erschütterung beim dauernden Reiten u. auf falsche Therapie zurück, wodurch der Sexualtrieb gemindert werde, ja erlöschen könne (aer. 21f [CMG 1, 1, 2, 72/6]). Heute sieht man in diesen Skythen Schamanen (H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 623; K. Meuli, Scythica: ders., Ges. Schriften 2 [1975] 824/8).

3. Selbstkastration von Homosexuellen? Nach Guyot 26 hätten sich reiche homosexuelle Männer kastriert (bzw. kastrieren lassen), um länger jung zu bleiben; die angeführten Stellen Philo spec. leg. 1, 325. 3, 41 belegen das wegen ihres religiös-polemischen Charakters nicht (s. u. Sp. 314), u. Sen. quaest. nat. 7, 31, 3 (vgl. Varro sat. men. 235) ist zu unklar, um auf freiwillige Selbst-K. zum Ausleben von *Homosexualität zurückzuschließen; allenfalls bei armen Jugendlichen ist freiwillige K., um länger attraktiv für homosexuellen Geschlechtsverkehr zu bleiben, anzunehmen (Coll. monast. aeth. 14, 46 [CSCO 238/Aeth. 46, 89]; s. u. Sp. 335; zur Prostitution der *Galloi W. A. Krenkel, Männliche Prostitution in der Antike: Altertum 24 [1978] 54).

b. Unfreiwillige Kastration. 1. Von Kriegsgefangenen. K. von Kriegsgegnern ist gelegentlich im östl. Mittelmeerraum bezeugt; ein Beispiel ist die K. des Adamas durch den Thrakerkönig Kotys, die vielleicht auf

Schwächung des Gegners abzielte (Aristot. pol. 5, 10, 1311b 20/3), ein weiteres die Bedrohung eines untreuen Hirten in Od. 18, 83f mit K.; gelegentlich entmannte man Tote, deren Zeugungskraft man immer noch fürchtete. All das hängt wohl mit Maschalismos zusammen (vgl. Tyrt. frg. 10, 25 West; E. Rohde, Psyche[2] [1898] 1, 322/6; W. Kroll / F. Boehm, Art. Maschalismos: PW 14, 2 [1930] 2060/2; Herter 25f); normalerweise wurden bei Griechen, Römern u. Germanen unterlegene Gegner u. Kriegsgefangene nicht kastriert. Wenn die Perser Herodt. 6, 32; 6, 9, 4 ihren ionischen Gegnern K. androhen, löst auch bei ihnen das Ziel, Sklaven zu gewinnen, das Motiv der Rache ab; es bleibt in der Folgezeit bestimmend für die K. von Kriegsgefangenen (s. u. Sp. 300f).

2. Als Strafe. (Guyot 26/8.) K. als Strafe ist im Orient sehr alt, wie Texte aus dem 2. Jtsd. auf mittelassyrischen Gesetzestafeln, die K. wegen Ehebruchs u. anderer Sexualvergehen verhängen, beweisen (Pritchard, T.[3] 180f; Guyot 27_{48}); allgemein verbreitet war sie jedoch offenbar nicht (M. San Nicolò, Art. Entmannung: ReallexAssyr 2 [1938] 403f). Dass in Ägypten kastriert wurde, wer einer freien Frau Gewalt antat (Diod. Sic. 1, 78, 4), wird von einheimischen Quellen nicht bestätigt; möglicherweise hat Diodor an symbolische K. in Form von Handabschneiden gedacht (Störk aO. [o. Sp. 293]; Sandison 46). – Im griech. Bereich ist die Absicht des Periander v. Korinth (um 600 vC.) zu beachten, 300 Söhne vornehmer Familien aus *Kerkyra kastrieren zu lassen (Herodt. 3, 48, 2; Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 59, 3; Minucian.: Plin. n. h. 9, 80; Plut. Her. mal. 859E/60C nach Antenor [FGrHist 463 F 2] u. Dionysios v. Chalkis frg. 13 [FHG 4, 396]). Herodot nennt Rache für die Ermordung von Perianders Sohn durch die Kerkyräer als Grund für diese Maßnahme (3, 49/53). Die Plat. Gorg. 473C Tyrannenmördern neben anderen Strafen angedrohte K. entspricht kaum der Realität, zeigt jedoch ebenfalls, dass K. mit Tyrannenwillkür in Verbindung gebracht wurde. – Das bleibt auch in Rom so. Glaubwürdiger als die Behauptung, Tarquinius Superbus habe widerspenstige Bürger kastrieren lassen (Theophil. Ant. ad Autol. 3, 27), ist die Nachricht, L. Minucius Basilus, einer der Caesarmörder, habe diese Strafe an Sklaven wegen nicht genannter Vergehen vollzogen, weshalb sie ihn ermordeten (Appian. b. civ. 3, 409). Um 88 nC. wurden Mitwisser einer Verschwörung gegen Kaiser Domitian an den *Genitalien gefoltert, um sie zum Sprechen zu bringen (Suet. vit. Dom. 10, 5). Auch im Prozess gegen christliche Märtyrer kam es zu K. (Eus. mart. Pal. 7, 4 [GCS Eus. 2, 2, 923]; Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 1 [124 Beneševič]). Später wurde ‚K. durch Tyrannen' ein rhetorischer Topos (Philostr. vit. soph. 2, 4, 2; Iuvenal. 10, 306f; Fortun. rhet. 1, 16 [89f Montefusco]; Guyot 26 mit Anm. 41). – Besonders bedeutend war K. naturgemäß als Strafe für Sexualvergehen. Ptolemaios Hephaistion berichtet, der Arkader Peritanos sei zur Strafe für die Entführung der Helena von Paris kastriert worden (Phot. bibl. cod. 190 [3, 53 Adler]). K. durch seine Frau wegen Ehebruchs fürchtet Demipho Plaut. Merc. 275 (vgl. Poen. 862f; Curcul. 30/2 mit dem doppelsinnigen intestabilis: ‚ohne Zeugen' u. ‚ohne Hoden'; s. u. Sp. 307). Nach Terenz war mit K. bedroht, wer ein Bürgermädchen vergewaltigte (eun. 957; wahrscheinlich von Menander übernommen). Um Talion geht es, wenn der Ehemann einen in flagranti ertappten Verführer der Ehefrau entmannen darf (Hor. sat. 1, 2, 45f; Val. Max. 6, 1, 13; Mart. 2, 60; vgl. 2, 83. 3, 85). Ebd. 2, 60, 4 stellt zwar fest, non licet hoc, doch dürfte den Täter kaum eine schwere Strafe erwartet haben, da er nach der communis opinio sein gutes Recht wahrte (Dalla 72f).

3. Zur Gewinnung von Eunuchensklaven. a. Kastration u. Verkauf. Das wichtigste Motiv unfreiwilliger K. war die Gewinnung von Sklaven (Guyot 28/36). Da sie für besondere Aufgaben verwendet werden konnten u. seltener waren als nicht kastrierte Diener, war mit ihnen ein höherer Gewinn zu erzielen (Quint. inst. 5, 12, 17; Claud. in Eutr. 1, 49; Ulp.: Dig. 9, 2, 27, 28; Marcian.: Dig. 48, 8, 3, 4; s. o. Sp. 287). Die K. erfolgte in der Regel im Kindesalter (Herodt. 3, 48, 1. 92, 1; 6, 9, 4; 6, 32; 8, 105, 1; Hippocr. genit. 4, 20 [7, 508 L.]; Demosth. or. 23, 141; Mart. 9, 7, 3f; Appian. b. civ. 2, 381; Claud. in Eutr. 1, 45f; Amm. Marc. 16, 7, 5). – Die Opfer waren durch Kriegsgefangenschaft (Herodt. 6, 9, 4; 8, 105, 1; Amm. Marc. 16, 7, 5; Conc. Nicaen. aO.; Hieron. in Mt. comm. 3, 19, 12 [CCL 77, 168]), Menschenraub (Mart. 9, 7, 3f; Claud. in Eutr. 1, 45f; Epiph. haer. 58, 4, 2) oder ‚Beschlagnahmung' in eroberten Städten (Herodt. 6, 32; Demosth. or. 23, 141; Appian. b.

civ. 2, 381; s. o. Sp. 299) in Sklaverei geratene sowie von Sklavinnen geborene Jungen (Stat. silv. 3, 4, 77; Iuvenal. 6, 371/6). Der Achaimenidenhof forderte kastrierte bzw. zur K. bestimmte junge Männer als Naturalsteuer oder Tribut, so unter Dareios I jährlich 500 aus Babylon (Herodt. 3, 92, 1; Hellanic.: FGrHist 4 F 178c). Nach der Niederschlagung des Aufstandes ionischer Griechenstädte durch die Perser u. während der folgenden Kämpfe wurden viele Jungen aus den unterworfenen Gebieten entmannt (Herodt. 6, 9, 4; 6, 32; s. o. Sp. 299), ebenso nachdem 412 vC. Sparta die pers. Oberhoheit über die kleinasiat. Verbündeten Athens anerkannt hatte (Arrian. Bith. frg. 37 Boos). Nach 368 vC. ließ der kleinasiat. Tyrann Philiskos Jungen aus eroberten Griechenstädten kastrieren (Demosth. or. 23, 141); das Gleiche tat der bosporanische König Pharnakes 47 vC. im pontischen Amisos (Appian. b. civ. 2, 381). In römischer Zeit sind K. für Delos bezeugt (Petron. sat. 23); nach dem K.verbot im röm. Reich importierte man Eunuchen (s. u. Sp. 306), doch ließ noch 202 nC. C. Fulvius Plautianus, Gardepräfekt des Septimius Severus, angeblich 100 vornehme Römer kastrieren (Dio. Cass. 75, 14, 4f). – Im 5. Jh. vC. kaufte man Eunuchen auf den Sklavenmärkten von Sardeis u. Ephesos (Herodt. 8, 105, 2) sowie in Ägypten (PZen. Col. 84: Preisigke / Bilabel, Sammelb. 3, 1, 6790). Später gibt es Belege für Eunuchenhandel in Rom (Gell. 4, 2, 6f); häufig wurden Eunuchen beim früheren Besitzer gekauft (Plin. n. h. 7, 129) oder kamen als Geschenke von einem Haushalt in den anderen (Claud. in Eutr. 1, 40f. 63; Alciphro 4, 11, 4 Schepers; Hist. Aug. vit. Heliog. 21, 7. vit. Alex. 34, 3). – Ihre Herkunft war unterschiedlich: Am Achaimenidenhof lebten babylonische, griechische u. kleinasiatische Eunuchen (Ctes.: FGrHist 688 F 14, 42; s. oben); in römischer Zeit bezeugt sind kastrierte Skythen (Hor. serm. 1, 1, 105: ‚Tanais'; Iulian. Imp. mis. 22 [2, 2, 176 Bidez / Lacombrade]) u. Inder (Marcian.: Dig. 39, 4, 16, 7; s. u. Sp. 307).

β. Eunuchen in Privathaushalten. (Guyot 52/68.) Schon zur Achaimenidenzeit dienten Eunuchen nicht nur am Hof des Großkönigs, sondern auch der Hocharistokratie (Herodt. 8, 105, 2; Guyot 52 mit Anm. 2). Für ca. 300 vC. ist ein Eunuch als Sklave eines makedon. Offiziers bezeugt (Paus. 1, 8, 1; Strab. 13, 4, 1, 623); das Buch *Judith aus hellenistischer Zeit setzt Eunuchen als Vertraute von Offizieren als üblich voraus (12, 11. 13; 13, 1f; 14, 13f). Privateunuchen sind für das Seleukidenreich, den Ptolemäerhof u. das Königreich Pontos im 2./1. Jh. vC. erwiesen (PZen. Col. aO.; Plut. Pomp. 36, 5). Das in Griechenland seit dem 5. Jh. vC. bekannte Eunuchentum spielte erst seit Alexander d. Gr. eine maßgeblichere Rolle (R. Scholl, Alexander d. Gr. u. die Sklaverei am Hofe: Klio 69 [1987] 114/8). Um 300 vC. sah man den Privateunuchen hier auf der Bühne (Men. eun. [frg. 137/49 Kassel / Austin]; Diph. Com. eun. [frg. 5/9 K. / Au.]), um ca. 150 vC. als Komödienfigur in Rom (Ter. eun.; doch ist Bezug auf römische Lebenswirklichkeit nicht gesichert: Guyot 53). Seit ca. 50 vC. lebten Kastraten in Häusern der Senatsaristokratie: Maecenas ließ sich von zweien begleiten, was Ärgernis erregte (Sen. ep. 114, 6). In den folgenden Jhh. sind sie regelmäßig bezeugt (Petron. sat. 23, 2f; 27, 3; Mart. 3, 58, 32, 15. 82; 8, 44, 15; 10, 91; Dessau nr. 7410; Hist. Aug. vit. Heliog. 21, 7. vit. Alex. 23, 7. 34, 3. vit. Aurel. 49, 8; IG 10, *1026; Amm. Marc. 14, 6, 17). – Eunuchen dienten besonders als Kämmerer, die Frauen u. gelegentlich Männer bewachten u. außer Haus begleiteten (Ter. eun. 578f; Ovid. am. 2, 2f; Mart. 2, 54, 4; Lucian. im. 2; Anth. Lat. 1, 97, 6 [87 Sh.-B.]; Claud. in Eutr. 1, 98f), u. Haremswächter (Heliod. Aeth. 9, 25). Die ständige Nähe ließ sie zu Vertrauten ihrer Herren in hoher oder niederer Stellung werden (Herodt. 8, 105, 2; Xen. inst. Cyr. 7, 3, 15; 5, 59. 61/4; Mart. 8, 44, 15; Claud. in Eutr. 1, 121/44). Man schätzte auch ihre künstlerischen Fähigkeiten als Musikanten, Tänzer u. Schauspieler (PHib. 1, 54; Liv. 33, 28, 2; Petron. sat. 23, 2/5; Dio Cass. 65, 10, 1). Die Erziehung von Kindern durch Eunuchen lehnten die Griechen zuerst als orientalisch ab (Plat. leg. 3, 694C/5A); in hellenistischer Zeit fungierten aber hoch gebildete sogar als Prinzenerzieher (Lucian. eun. 9) u. Lehrer in Privatfamilien (Joseph. vit. 429; Dio Cass. 75, 14, 4f), doch warnte man davor, ihnen Knaben anzuvertrauen, da man manche Eunuchen noch für sexuell erregbar hielt (s. o. Sp. 288; weitere Tätigkeiten: Guyot 55/7). In Rom lebten in Privathaushalten auch freigelassene Kastraten (Hor. serm. 1, 1, 105; Plin. n. h. 12, 12; Mart. 10, 52).

γ. Eunuchen an Herrscherhöfen. aa. Orientalische Staaten. Wichtig waren Eunuchen zuerst an den Höfen orientalischer Herr-

scher (Guyot 69/91). Die Griechen kannten das Eunuchentum vom Achaimenidenhof (Xen. inst. Cyr.; Ctes. u. a.; vgl. Esth. [s. u. Sp. 313]), wo Kastraten wie Aristokraten am Kampf um die Herrschaft teilnahmen (Ctes.: FGrHist 688 F 13/5; Guyot 85/91).

bb. Griechische u. hellenistische Staaten. In griechischen Staaten, etwa bei Euagoras I v. Kypros (Theopomp.: FGrHist 115 F 103, 12; Aristot. pol. 5, 10, 1311b 4/6; Diod. Sic. 15, 47, 8), gab es unter persischem Einfluss schon im 4. Jh. vC. Hofeunuchen. Hermias, Sklave am Hof des Eubulos, Tyrann von Atarneus u. Assos, wurde wegen seiner Verdienste freigelassen u. trat um 350 vC. die Nachfolge seines Herrn an (s. o. Sp. 288f). Von Eubulos zum Studium an Platons Akademie in Athen geschickt, gewann er die Freundschaft von Aristoteles u. Xenokrates, die nach Platons Tod einige Zeit in Atarneus weilten, wo Aristoteles eine platonische Schule leitete (Strab. 13, 1, 57; Suda s. v. Ἑρμίας [2, 414, 13/24 Adler]). Am Makedonenhof lebten erst unter Alexander d. Gr. Eunuchen, nachdem ihm 333 vC. durch den Sieg bei Issos das Lager des pers. Großkönigs Dareios III samt Königin u. Harem in die Hände gefallen war (Curt. 3, 12, 5. 17; 4, 10, 18; 5, 1, 6; Scholl aO.; Guyot 92/4). Die königlichen Frauen wurden als Geiseln im Gefolge Alexanders weiter von ihren Eunuchen bedient (Plut. Alex. 30, 1f; Curt. 4, 10, 18. 25; Arrian. anab. 4, 20, 1). Mit einigen trat er in Verbindung, so mit Bagoas, der als sein Lustknabe auf ihn Einfluss gewann (Dicaearch. frg. 23 Wehrli; Curt. 6, 5, 23; 10, 1, 25/7; Plut. aO. 67, 8; Guyot 190 nr. 18; Scholl aO. 116f). Als Alexander nach dem Tod Dareios' III dessen Zeremoniell u. Hofhaltung zT. beibehielt, gelangten weitere in sein Gefolge (Curt. 6, 6, 8; Aristobul.: FGrHist 139 F 58, 2; Guyot nr. 61). Nach Alexanders Tod blühte das Hofeunuchentum in den Monarchien der Seleukiden (Liv. 35, 15, 4; Porphyr. frg. hist.: FGrHist 260 F 32, 20; Ditt. Or. nr. 256) u. Ptolemäer (Polyb. 22, 22, 1f; 28, 21, 1; Diod. Sic. 30, 15; 31, 18, 2; Paus. 1, 9, 2; Bell. Alex. 4, 1; Sen. benef. 5, 16, 7; Lucan. 10, 133f; Dio Cass. 42, 39, 1. 42, 1; 50, 5, 2. 25, 1; Flor. epit. 2, 13, 60; Porphyr. frg. hist: FGrHist 260 F 49; Guyot nr. 4f. 35. 47. 83) sowie in den von einheimischen Dynastien beherrschten, nur oberflächlich hellenisierten Staaten wie Pontos (Appian. Mith. 332. 338. 511; Val. Max. 9, 2 ext. 3; Plut. Lucull. 18, 2; Ptol. Hephaest.: Phot. bibl. cod. 190 [3, 71]; Amm. Marc. 16, 7, 9; Oros. hist. 6, 3, 2; Guyot nr. 21. 29. 33. 49. 59. 70. 86. 101. 107/9), Kappadokien (Joseph. b. Iud. 1, 511) u. dem hasmonäischen Judäa (s. u. Sp. 313f), wie jedoch erst für das 2. Jh. vC. oder später bezeugt ist. Neben den üblichen Aufgaben bekleideten Eunuchen in den Diadochenstaaten, meist im Auftrag des Herrschers, öffentliche Funktionen u. wurden deshalb freigelassen (*Freilassung). Nach Herkunft **Barbaren, führten sie griechische Namen u. assimilierten sich weitgehend der griech. Oberschicht. Ihre K. wurde möglichst verschwiegen (Guyot 102/4). Die Abgrenzung privater von öffentlichen Aufgaben war meist unscharf: So waren sie einerseits Lustknaben (s. Sp. 288. 305f), Mundschenke u. Speisediener (vor allem in teilweise hellenisierten Staaten: Ptol. Hephaest. aO.; Guyot 105), (Ober-) Kämmerer der Frauen (Ditt. Or. nr. 256; Dio Cass. 42, 39, 1; Porph. Hor. carm. 1, 37, 9) oder Erzieher (Porphyr. adv. Chr.: FGrHist 260 F 49a; Ditt. Or. nr. 256; Caes. b. civ. 3, 108, 1. 112, 12; Bell. Alex. 4, 1); zum anderen erlangten sie als Vormunde (Appian. b. civ. 2, 84; Caes. b. civ. 3, 108, 1. 112, 12; Diod. Sic. 30, 15f), ‚Königsfreunde' (Caes. b. civ. 3, 104, 1 mit 108, 1) oder Militärbefehlshaber (Decr. Phil. 2 [W. M. Müller, The bilingual decrees of Philae (Washington 1920) 60]; Appian. Mith. 332; Bell. Alex. 4, 2; Dio Cass. 42, 40, 1; Lucan. 10, 530/2; Porph. Hor. epod. 9, 17f) gelegentlich erhebliche persönliche Macht. Häufig beteiligten sie sich an heiklen Missionen (Diod. Sic. 31, 18, 2; Dio Cass. 42, 39, 1). Am Partherhof regelten sie den Kontakt zwischen Herrscher u. Volk (Philostr. vit. Apoll. 1, 35). Eine Institutionalisierung des Eunuchentums wie in der Spätantike lässt sich zu dieser Zeit jedoch nirgendwo nachweisen (gegen Guyot 120; zu Armenien s. u. Sp. 329).

cc. Rom (Kaiserzeit). Wie reiche Bürger hielt sich der Hof Kastraten. Das ist zuerst unter Drusus u. Claudius bezeugt (Tac. ann. 4, 8. 10; 12, 66). Ein Posides (ProsImpRom P 878), von Claudius besonders geschätzt, war wegen aufwendigen Lebenswandels bekannt (Iuvenal. 14, 91); ein Vorkoster namens Halotus beteiligte sich an der Ermordung des Claudius (Suet. Claud. 44, 2; Tac. ann. 12, 66). Von da an waren an den Höfen fast aller Kaiser Eunuchen tätig (Guyot 122/4); da Plautianus, Gardepräfekt des Septimius Severus, nur Eunuchen als Diener u. Lehrer seiner

Tochter Plautilla wollte, die mit dem Mitkaiser u. Thronfolger verheiratet wurde (s. o. Sp. 301), sind offenbar nur sie zur persönlichen Bedienung eines Mitgliedes der kaiserlichen Familie zugelassen worden (Guyot 123). *Elagabal, östlichen Sitten besonders ergeben, räumte Kastraten hohe Ehrenstellen ein u. verschenkte sie an Gäste. Als Priester des syr. *Baal kastrierte er sich selbst (Hist. Aug. vit. Heliog. 7, 2). Alexander Severus verminderte Zahl u. Einfluss der Eunuchen, ein nur vorübergehender Rückschlag, wohl auch nicht aus prinzipieller Eunuchenfeindschaft (ebd. vit. Alex. 23, 4/6; 34, 3; 66, 3; Guyot 123f; Al. Cameron, Eunuchs in the Hist. Aug.: Latom 24 [1965] 155/8). – Wie in hellenistischen Monarchien verrichteten Hofeunuchen verschiedene persönliche Dienste; Bildung u. Anbiederung machte Freigelassene unter ihnen zu Beratern u. Vertrauten des Herrschers (Hist. Aug. vit. Alex. 66, 3; Guyot 125/9). Da sie an diesen persönlich gebunden waren u. streng seine Interessen vertraten, wurden sie zu Konkurrenten von Aristokratie u. Offizierskorps u. zu Zielen der Polemik spätantiker Autoren aus diesem Kreis (Schlinkert, Hofeunuch 358f; ders., Ordo 270/81; Taugher 172/4).

δ. Eunuchen als Lustknaben. Griechen u. Römer schätzten Kastraten als homosexuelle Partner. Schon Aristophanes deutet an, dass ein Eunuch Objekt eines Analkoitus war (Ach. 119). Im 1. Jh. nC. kastrierte man in Rom Lustknaben, um sie länger jung zu halten (Sen. contr. 10, 4, 1; Iuvenal. 6, 368/77; Dio Chrys. 60/1, 36; Dio Cass. 62, 28, 2f; 63, 13, 1; Schol. Iuvenal. 6, 369). Zu diesem Zweck dienten auch Hofeunuchen (Dio Cass. 67, 2, 3; Guyot 125f). Im Allgemeinen übernahmen sie die passive Rolle der pathici, die, mit dem Wort κίναιδος bezeichnet u. weithin verachtet, in der späten Kaiserzeit jedoch zunehmend toleriert wurde (Guyot 40. 59; Hoheisel 299f. 319/21). Die Attraktivität der Eunuchen erklärt sich aus dem verbreiteten androgynen Schönheitsideal; nach Dio Chrys. 21, 2/5 war es erstmals bei Kritias (aE. 5. Jh. vC.) zu finden, der persischem Vorbild folgte (Guyot 60f). Von Stoikern u. Physiognomen wurde das androgyne Erscheinungsbild aber als effeminiert abgelehnt (Philostr. ep. 15 Kayser; Gleason 394/403; s. u. Sp. 309f). – Auch griechische u. römische Frauen missbrauchten Kastraten als Lustknaben (Theophr.: Hieron. adv. Iovin. 1, 47 [PL 23², 289C]; Lucil. frg. 994 Krenkel; Ter. eun. 665f; Mart. 6, 67; Iuvenal. 6, 366/78; Firm. Mat. math. 6, 31, 23; Guyot 63/6). Im 4. u. 5. Jh. nC. wird Sexualverkehr von Frauen u. Eunuchen zum literarisch-satirischen Topos (Auson. epigr. 106 [108], 13/7; Aristaenet. ep. 1, 21).

IV. Ablehnung u. Verbot. Obwohl die Griechen K. schon früh als fremdartig ablehnten (s. o. Sp. 294), kam es in Hellas nie zu einem Verbot. Deswegen konnten Griechen wie Panionios aus Chios ungehindert schöne Knaben in den Osten verkaufen u. liefen höchstens das Risiko einer Privatrache (Herodt. 8, 105f). Ärzte kastrierten, wenn das therapeutisch nötig schien (s. o. Sp. 297). – Auch im frühen Rom war K. verpönt, aber straffrei; gegen die Selbst-K. äußert Varro Bedenken (sat. Men. 235), doch blieb zB. die Sklaven-K. des Minucius Basilus (s. o. Sp. 299f) ohne Sanktion. Die K. eines Freien ohne seine Zustimmung u. von Sklaven gegen den Willen des Besitzers war aber zumindest theoretisch durch die allgemeinen Verbotsbestimmungen für Körperverletzung untersagt (Dalla 71/3). Das erste K.verbot erließ Domitian aE. des 1. Jh. nC., was seinen Zeitgenossen auffiel (Stat. silv. 4, 3, 14; Mart. 6, 2; 9, 5. 7; Suet. vit. Dom. 7; Dio Cass. 67, 2, 3; Philostr. vit. Apoll. 6, 42; Hieron. chron. zJ. 82 nC. [GCS Eus. 7, 190]; zum K.verbot H. F. Hitzig, Art. Castratio: PW 3 [1899] 1772f; Mommsen, StR 637; J. Češka, Zu den Verboten der Sklaven-K.: Sborník prací Filosofické Fakulty Brňenské Univerzity 6 E 2 [1957] 125/8; Herter 42; Dalla 71/118; Rousselle 172f). Nach der teilweise erhaltenen Neufassung des Gesetzes unter Nerva iJ. 97 wurde der Verantwortliche mit dem Entzug der Hälfte des Besitzes bestraft (Dig. 48, 8, 6; Dio Cass. 68, 2, 4; Dalla 84/7), was vielleicht Domitians Gesetz ergänzen sollte, das nur den Ausführenden nach der Lex Cornelia bestrafte (Einzug des Besitzes u. Verbannung: Dig. 48, 8, 3, 5). Nach der erneuten Erweiterung durch Hadrian betraf das Verbot die K. von Freien u. Sklaven, wobei die Einwilligung des Betroffenen oder seines Besitzers keine Rolle spielte (Dig. 48, 8, 4, 2). Die Todesstrafe traf die Ausführenden u. den, der sich freiwillig entmannen ließ (möglicherweise ein Zusatz aus der Gesetzespraxis ebenso wie das K.verbot durch Zerquetschen der Hoden [Dig. 48, 8, 5]: Dalla 90/6; auch hier war wohl nicht kultische

Selbst-K. gemeint [ebd. 130]). Ein von Marcian überliefertes Gesetz wohl aus severischer Zeit bezieht sich nicht mehr auf freiwillige K., belegt aber K. generell mit der Todesstrafe; nur sehr reiche Täter sollen deportiert werden (Dig. 48, 8, 3, 4f; Paul. sent. 5, 23, 13; Dalla 96/100). Die Einfuhr ausländischer Eunuchen blieb stets erlaubt, unterlag aber zumindest zT. Preisbegrenzungen oder einem Einfuhrzoll (Suet. vit. Dom. 7; Marcian.: Dig. 39, 4, 16, 7).

V. Rechtliche Stellung Kastrierter. Die Juristen differenzierten unter den Eunuchen Impotente u. Kastrierte, hielten diese Unterscheidung aber nicht konsequent durch (Dig. 50, 16, 128; Dalla 121/61). Die Impotenten wurden entgegen dem sonstigen Sprachgebrauch als spadones bezeichnet, die Entmannten als castrati, eunuchi, thlibiae, thlasiae oder ebenfalls als spadones (Hadrian: Ulp.: Dig. 48, 8, 4, 2), so dass bei diesem Begriff zT. unklar bleibt, wer gemeint ist (Gai. 1, 103 = Dig. 1, 7, 2; Cod. Iust. 5, 62, 1; Modest.: Dig. 27, 1, 15; Ulp. 8, 6). Während das röm. Recht einem spado natura alle Rechte beließ (unrichtig I. Pfaff, Art. Spado: PW 3A, 1 [1927] 1258 über ihre rechtliche Einbuße der testamenti factio u. der postulatio), wurde dem castratus das Recht, ein matrimonium mit dos zu schließen, entzogen (Ulp.: Dig. 23, 3, 39, 1), u. die manumissio matrimonii causa blieb ihm verwehrt (Marcian.: Dig. 40, 2, 14, 1). Die *Adoption, die das Einsetzen eines geeigneten Erben bei Fehlen eigener Kinder ermöglichen sollte, war spadones wie ursprünglich wohl allen Unfruchtbaren erlaubt (Gai. 1, 103 = Dig. 1, 7, 2); dass Kastraten keine Erben bestimmen, adoptieren oder adrogieren durften, ist wohl eine spätere Entwicklung (Ulp.: Dig. 28, 2, 6; vgl. Plaut. mil. glor. 1416f; s. u. Sp. 333f; auch im ägypt. Recht war das Testierrecht der Eunuchen beschränkt: Gnom. Id. Log. nr. 112 [BGU 5, 1, 39]). Gegen die Freilassung von Eunuchen bestanden keine rechtlichen Bedenken (Paul.: Dig. 37, 14, 6, 2); freigelassene konnten zu Vormündern bestellt werden (Cod. Iust. 5, 62, 1; Modest.: Dig. 27, 1, 15; Dalla 198f; Guyot 66f). – Über die Heirat von Eunuchen gibt es widersprüchliche Nachrichten; Ulpian lehnte sie für Kastrierte ab (s. oben), doch gab es eine andersartige Praxis. Schon nach Aristot. pol. 5, 10, 1311b 4/6 soll der Eunuch, der Euagoras I v. Kypros tötete, die Tat begangen haben, weil jener ihm seine Frau entzogen habe. Juvenal stellt die Heirat von Eunuchen als Absurdität seiner Zeit dar (1, 22; Dalla 267f). Ebenso sieht Claudian in der Frau des Eutrop ein portentum u. eine simulata coniunx (in Eutr. 3, 88; s. u. Sp. 331); wenn solche Hochzeiten vorkamen, galten sie also als Absonderlichkeit u. waren gesellschaftlich geächtet (Philog. 115). – Beim Kauf von Sklaven gab es die Regel, dass man Eunuchen, die ohne Kenntnis ihrer K. gekauft worden waren, zurückgeben konnte (Gell. 4, 2, 6f. 14; Ofilius: Ulp.: Dig. 21, 1, 38, 7).

VI. Allgemeine Einschätzung Kastrierter. Eunuchen waren in der antiken Welt verachtet u. ausgegrenzt, wie ihre negative Bewertung zeigt, die ihr Bild in der Allgemeinheit widerspiegelt (Schlinkert, Hofeunuch 343/5; ders., Ordo 237/43; Brower 145/86; J. Long, Claudian's In Eutropium. Or how, when and why to slander a eunuch [Chapel Hill / London 1996] 107/46).

a. Sexuelle Abnormität. Typisch war natürlich die Unfähigkeit der Kastrierten zum Geschlechtsverkehr. Das bezeugen die falschen Etymologien von εὐνοῦχος (παρὰ τὸ … ἀπηλλάχθαι τῶν ἀφροδισίων [Etym. M. 394, 30f]; ἐκνοῦχος, παρὰ τὸ ἔξω τὸν νοῦν ἔχειν [scil. τῶν ἀφροδισίων; L. Bachmann (Hrsg.), Anecd. Graeca 1 (1828) 214, 30f]) ebenso wie der Ausspruch εὐνοῦχος παλλακήν, ‚der Eunuch hat eine Dirne', über Leute, die mit einem Besitz nichts anfangen können (Append. paroemigr. 5, 12 [1, 459 Leutsch / Schneidewin]; Diogenian. Paroem. 3, 88 [ebd. 2, 50]; vgl. Lucian. adv. ind. 19; Porph. Hor. sat. 1, 1, 105; Guyot 42f), u. die überlieferten Eunuchenwitze (Philog. 114/6. 252; Guyot 42f). – Aus der Beobachtung, dass einige Eunuchen nach der K. sexuell aktiv blieben (s. o. Sp. 288), schloss man, dass ihre Libido nun zu sexueller Hemmungslosigkeit gesteigert sei (Hor. carm. 1, 37, 9f; Mart. 6, 2, 6: et spado moechus erat; Polemo physiogn. 1, 162 F.; Anon. de Apoll. Tyr. fab. 33). Nach Quintilian hieß es sogar: libidinosior es quam ullus spado (inst. 5, 3, 64). Firmicus Maternus erklärt die potentia coeundi dieser Kastraten durch die Sternkonstellation, unter der sie geboren seien (math. 7, 25, 17). Hermogenes macht daraus ein Übungsthema im Rhetorikunterricht: Jemand tötet einen bei seiner Frau ertappten Eunuchen u. wird des Mordes angeklagt (stat. 4, 34). Originell gewendet ist das Thema, wenn Philo-

strat berichtet, *Apollonios v. Tyana habe in Babylon die Begnadigung eines Eunuchen erwirkt, den der König wegen Verkehrs mit seiner Konkubine töten lassen wollte, indem er sein Weiterleben ohne Liebeserfüllung eine härtere Strafe nannte als den Tod (vit. Apoll. 1, 36).

b. Weiblichkeit. Typisch war die Effemination des Eunuchen, die aus dem Fehlen der sekundären Geschlechtsmerkmale bei Frühkastraten geschlossen wurde (Guyot 37/41; Brower 172f; s. o. Sp. 289). Dieser weit verbreitete diskriminierende Topos wurde nicht nur auf Kastraten angewandt (H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50). Seinen Hintergrund bildete eine Geschlechtertypologie, derzufolge die auch körperlich erkennbare Mischung positiv konnotierter männlicher u. als negativ angesehener weiblicher Merkmale Aussagen über den Charakter eines Menschen erlaube (Gleason; Brower 33/63). Der aus dieser Sicht resultierende Vorwurf der Verweiblichung war so eng mit den Folgen der K. verbunden, dass das Wort Eunuch für effeminatus gebraucht werden konnte (CIL 4, 1826f; Mart. 5, 41, 1; Guyot 42f mit Anm. 22f). Von hier erklären sich auch die Bezeichnungen des Kastrierten als ἀνήνωρ, ἄνανδρος, ἀνδρόγυνος, ἡμιγύναιξ, θῆλυς, semivir, semimas u. effeminatus (ebd. 38f). Das Rätsel konnte den Eunuchen als ἀνήρ τε καὶ οὐκ ἀνήρ ansprechen (Plat. resp. 5, 479BC; Clearch. frg. 94 Wehrli; Trypho trop. 4, 736 [Rhet. Gr. Sp. 3, 194, 15/27]). Weder Männer noch Frauen, galten die Kastrierten als tertium genus hominum (Hist. Aug. vit. Alex. 23, 7; Guyot 40f mit Anm. 17/9). – Wie weitgehend die Eunuchen mit der Frauenrolle identifiziert wurden, zeigt Callim. (?) frg. 761 Pfeiffer, nachgeahmt bei Catull. 63: Attis wird in den vv. 1. 4 als Masculinum behandelt, aber nach v. 6: relicta sensit sibi membra sine viro als Femininum (Colpe aO. [o. Sp. 296] 37; vgl. Il. 2, 235; Verg. Aen. 9, 617). Weibliche Formen begegnen auch in einem Gedicht des Philodemos, das als Beschreibung eines Gallos angesehen wird (Anth. Pal. 7, 222; W. R. Paton: ClassRev 30 [1916] 48f; G. Luck, Trygonions Grabschrift: Philol 100 [1956] 271/86; D. Sider: AmJournPhilol 103 [1982] 208/12; H. White: Corolla Londiniensis 1 [1981] 173/5). Angeblich verrichteten manche Kastraten sogar Frauenarbeit (Lucian. D. Syr. 27; PsManetho Astrol. 5 [6], 211/3; Claud. in Eutr. 1, 273/6; vgl. 498: alle Männer stricken, wenn der Eunuch Eutrop herrscht), trugen Frauenkleider (Antip. Sid.: Anth. Pal. 6, 219, 3; Varro sat. 120; Lucian. D. Syr. 27. 51; dazu G. Lafaye, Art. Gallus: DarS 2, 2 [1896] 1456) u. schmückten sich wie Frauen (Com. adesp. frg. *420 K. / A.; Anth. Lat. 1, 1, 293 [242 Sh. B.]). Gelegentlich redete man sie als Mädchen an (Lucian. as. 36), was sie auch untereinander übten (Apul. met. 8, 26, 1f; ebd. 3 nennen sich die Galli palumbae). Manche hatten Hetärennamen (Chelidonion: Lucian. merc. cond. 33; vgl. Iuvenal. 6, 365f; Trogonion: Philod. aO. 2) u. gebrauchten weibliche Schwurformeln (Iuvenal. 2, 98; Phryn. 166 [F 6 Fischer]). Diese (nicht unbedingt freiwillige) Identifikation mit einer Frauenrolle ist auf dem Hintergrund der religiösen Rolle der Eunuchen (Sanders 1020/2; s. o. Sp. 295f) oder ihrer Verwendung als Lustknaben zu sehen (s. o. Sp. 305f).

c. Hässlichkeit u. Schwäche. Trotz des androgynen Schönheitsideals (s. o. Sp. 305) galten Eunuchen auch als hässlich (Ter. eun. 375; Quint. inst. 5, 12, 21; Ausnahmen zB. Sen. contr. 10, 4, 17; Plin. n. h. 35, 70; wenn Catull. 63, 8. 10. 74 die Reize des Attis rühmt, liegt dies am Ethos des Gedichtes). – Mit ihrer Effemination nahm man körperliche Schwäche an u. hielt sie für unkriegerisch (Diod. Sic. 30, 15; Verg. Aen. 9, 620; Ovid. am. 2, 3, 7; Iuvenal. 6, 366; Philostr. vit. soph. 2, 13, 2). Doch waren auch Gegenbeispiele bekannt (s. o. Sp. 304).

d. Charakterliche Eigenschaften. Ebenso negativ wurden die charakterlichen Eigenschaften der Kastrierten gesehen. Sie werden als eifersüchtig u. auf eigenen Vorteil bedacht, habsüchtig, geizig, bestechlich dargestellt (Hist. Aug. vit. Alex. 45, 4f; Adamant. Physiogn.: 1, 351f Förster; Claud. in Eutr. 1, 190/5) u. sollen sich verschiedenen Lastern hingegeben (Hist. Aug. vit. Alex. 34, 3. vit. Gord. 24, 2; Amm. Marc. 16, 7, 8; Alex. Aphrod. probl. 7: Trunksucht; Claud. in Eutr. 1, 187), Reichtümer angehäuft (Cic. orat. 232), luxuriös gelebt (Plin. n. h. 12, 12; Iuvenal. 14, 91) u. ihren Besitz hemmungslos verprasst haben (Hipponax frg. 36 Deg.). Andere genossen ihn aus Furcht vor Rache zurückgezogen (Amm. Marc. 16, 7, 7). Kastrierte galten auch als schmähsüchtig, hinterlistig, boshaft u. grausam, gerade wenn es um Rache für die K. ging (Herodt. 8, 106; Aristot. pol. 5, 10, 1311b 22f; Philostr. vit. soph. 2, 4, 2)

oder wenn ein Eunuch zum gewissenlosen Werkzeug seines Herren wurde (Liv. 35, 15, 4). Noch besser spiegeln sich gerade die volkstümlichen Vorurteile in diversen Anekdoten. Das Sprichwort ἅπας ἐχῖνος τραχύς, ‚jeder *Igel ist rauh', wurde besonders auf Eunuchen angewandt (Diogenian. 2, 87 [1, 211 Leutsch/Schn.]; Guyot 43 mit Anm. 28/30). Diogenes Laertios berichtet, zu der Inschrift über der Haustür eines Eunuchen, bösen Menschen sei der Eintritt verboten, habe der Kyniker Diogenes gefragt, wie denn der Hausherr hineinkomme (6, 39). Babrios erzählt von einem Eunuchen, der sich bei einem Opferpriester wegen Kindersegens erkundigt u. die Antwort erhält, er sei nicht einmal ein Mann (54), u. Phaedrus lässt einen anderen vor Gericht zweideutig über integritatis testes, quia desunt mihi klagen (3, 11, 5; s. o. Sp. 307). Einem Entmannten beim Verlassen des Hauses zu begegnen galt als böses Omen (Lucian. eun. 6; pseudol. 17); ‚Eunuch' als Schimpfwort verwendet Kaiser *Iulianus neben βάρβαρος u. Σκύθης (mis. 22 [2, 2, 176 B. / L.]). Weitere Beispiele bieten die Komödie (s. o. Sp. 302; vgl. Callim. frg. 440 Pfeiffer; Guyot 41/4). Alle Vorurteile sammelt Claudians Invektive gegen Eutrop (zB. 1, 332/7). – Selten werden einzelne Eunuchen als rechtschaffen gerühmt, zB. der Philosoph u. Tyrann Hermias (Lucian. eun. 9; s. o. Sp. 303), Aristonikos, σύντροφος des Königs Ptolemaios V (Polyb. 22, 22, 1f; Guyot 182f nr. 5), Menophilos, Festungskommandant unter Mithridates VI (Amm. Marc. 16, 7, 9; Guyot 216 nr. 70), u. Eutherius, Vertrauter von **Constans u. Iulianus (Amm. Marc. 16, 7, 4/7; Guyot 202f nr. 40). Außergewöhnlich ist die in jeder Hinsicht positive Darstellung der Eunuchen bei Xenophon (inst. Cyr. 7, 5, 60/5). – Inwieweit die genannten charakterlichen Defizite, soweit sie nicht nur auf literarische Topoi zurükgehen, als psychische Folgen der K. anzusprechen sind, ist schwer zu sagen. Doch wird das Bewusstsein erlittenen Unrechts, der Unterlegenheit u. des Ausgeschlossenseins von einem voll befriedigenden Leben (Xen. inst. Cyr. 7, 5, 61; Plut. cap. ex inmic. util. 11, 92E; Heliod. Aeth. 9, 25; Philostr. vit. Apoll. 1, 37; Guyot 44f) dazu geführt haben, dass viele Eunuchen auf jede mögliche Weise zu bekommen versuchten, was sie nur vom Leben haben konnten.

VII. Beim Tieropfer. Eine besondere Form der K. von Tieren ist die beim Opfer von Widdern, wahrscheinlich auch von anderen Tieren, die mit der K. besiegter Feinde wohl in ursprünglichem Zusammenhang steht (Mart. 3, 24; Clem. Alex. protr. 2, 15, 2; W. Burkert, Homo necans[2] [1997] 80/3).

C. Jüdisch. I. Hebräische Bibel. a. Beurteilung von Kastration u. Kastrierten. Das AT, das den altoriental. Brauch der K. getöteter Feinde noch kennt (1 Sam. 18, 25/7), stand der K. im eigenen Volk u. der K. von Tieren kritisch gegenüber (Lev. 21, 20; 22, 24: Verbot des Opfers kastrierter Tiere; s. u. Sp. 316): ‚Es komme niemand mit zerquetschten Hoden u. abgeschnittener Harnröhre in die Gemeinde Gottes' (Dtn. 23, 2). Unklar ist, ob dieses zeitlich nicht genau fixierbare Verbot sich auf jeden Kastrierten wegen dessen körperlicher Unvollkommenheit oder der Unfähigkeit, Nachkommen zu zeugen (vgl. Jes. 56, 3/5), erstreckte, oder ob nur Selbst-K. aus kultischen Gründen bekämpft werden sollte. Wenn sich Dtn. 23, 1/9 ursprünglich auf die Volksversammlung bezog, die über Landfragen zu entscheiden hatte (vgl. Mich. 2, 5), war wohl die *Kinderlosigkeit des Kastraten der Grund für seinen Ausschluss, doch lässt die spärliche Überlieferung keinen sicheren Schluss zu. Die nachexilische deuteronomistische Redaktion bezog den Text jedenfalls auf die Kultgemeinde (Ch. Bultmann, Der Fremde im antiken Juda [1992] 103/9; E. Nielsen, Dtn. = HdbAT 1, 6 [1995] 218/21). – Der damit implizierte Ausschluss aller Kastraten aus dem Volk Israel wird vielleicht Jes. 56, 3/5 kritisiert, wo gesetzestreuen Eunuchen verheißen wird, einen Namen zu bekommen, der besser ist als die ihnen versagten Kinder (H. Donner, Ein Abrogationsfall innerhalb des Kanons: J. A. Emerton [Hrsg.], Congress Volume Salamanca 1983 = VetTest Suppl. 36 [Leiden 1985] 81/95); das sollte vielleicht Israeliten verheißen werden, die im babyl. Exil kastriert worden waren (Kedar-Kopfstein 952. 954; Bultmann aO. 208f. 211f; W. Lau, Schriftgelehrte Prophetie in Jes. 56/66 [1994] 268/72). Einen Bezugspunkt bietet Jes. 39, 7, wo dem König v. Israel gedroht wird, seine Söhne würden Eunuchen des Königs v. Babel sein (O. H. Steck, Studien zu Tritojesaja [1991] 248; die Übersetzung von sārîs mit ‚Kämmerer' verharmlost die Drohung: Kedar-Kopfstein 952f). Wohl vor dem Hintergrund dieser Stelle hat man später aus der Namensänderung *Daniels u. der *Jünglinge im Feuerofen ihre K. erschlossen

(Dan. 1, 7; K. Koch, Daniel = BiblKommAT 22, 1 [1986] 57; s. u. Sp. 337f).

b. Eunuchen an Königshöfen. Ob es in Israel Eunuchen gab, ist unklar, da das hebr. sārîs auch einen nicht kastrierten *Hofbeamten bezeichnen kann (Kedar-Kopfstein 951/4; U. Rüterswörden, Die Beamten der israelit. Königszeit [1985] 96/100). Doch sind sicherlich Kastraten gemeint, wenn vom babyl. (2 Reg. 20, 18 = Jes. 39, 7 [s. oben]; Dan. 1, 3. 7/11. 18) u. pers. Hof (Esth. 1, 10. 12. 15; 2, 3. 14f; 6, 2. 14) berichtet wird; ähnliche Verhältnisse setzt die Josefserzählung unhistorisch für Ägypten voraus (Gen. 37, 36; 39, 1; 40, 2. 7; s. o. Sp. 294). Als Belege für serîsîm, die Eunuchen waren, an den Königshöfen von Israel u. Juda sind Jer. 29, 2; 38, 7; 2 Reg. 9, 32; 23, 11; 24, 15 anzusehen (vgl. Joseph. ant. Iud. 8, 403f; Kedar-Kopfstein 952f). Ihre Anwesenheit war zur Königszeit theologisch unproblematisch, wenn sie keine Juden waren oder Dtn. 23, 2 sich auf die Gemeinde der Vollbürger bezog (s. oben).

II. LXX u. deuterokanonische Literatur. LXX übersetzt sārîs fast immer mit εὐνοῦχος u. behält somit die ambivalente Bedeutung des hebr. Terminus bei (auch 2 Esr. 11, 11 = Neh. 1, 11 MT als varia lectio für οἰνοχόος; Ausnahme s. u. Sp. 314). In den deuterokanonischen Schriften bietet Sap. 3, 14 eine ähnliche Verheißung an fromm lebende Eunuchen wie Jes. 56, 3/5. Eindeutig von Kastraten redet *Jesus Sirach, wenn er deren fehlende Fähigkeit zum Geschlechtsverkehr zweimal (Sir. 30, 20; 20, 4 LXX) als Bild für ein fruchtloses Bemühen bringt; hier wird die sexuelle Defizienz des Eunuchen vorausgesetzt, nicht etwa das Weiterwirken der libido (Brower 106_{33}). Zu Judt. s. o. Sp. 302.

III. Hellenistisches Judentum. Spätestens seit hellenistischer Zeit war K. (auch von Tieren) bei Todesstrafe verboten (Joseph. c. Ap. 2, 271; ant. Iud. 4, 291; Philo spec. leg. 3, 38; PsPhocyl. sent. 187) u. sogar der Verkehr mit *Galloi u. anderen Selbstkastraten untersagt, da die K. die Vernichtung der gottgeschenkten Zeugungskraft bedeute u. von geistiger Effemination zeuge (Joseph. ant. Iud. 4, 290f; Brower 107/16). Trotzdem gab es am Hasmonäerhof (nichtjüdische) Eunuchen, namentlich als Mundschenke u. bei der Bedienung der Frauen (Joseph. ant. Iud. 15, 226; 16, 230; 17, 44; b. Iud. 1, 488. 511). – Philon deutet die Gen. 37, 36; 39, 1; 40, 2. 7 genannten Eunuchen allegorisch; ihre K. symbolisiere, dass sie σοφίας bzw. ἀρετῆς ἄγονοι seien (Ios. 153/6; ebr. 211/24; somn. 2, 184; leg. all. 3, 236/45; quaest. in Gen. 2, 65. 70. 77; Brower 143f). Er polemisiert scharf gegen das Verhalten der Galloi (spec. leg. 3, 37/42; s. o. Sp. 298), sagt aber auch, K. sei besser als der ständige Kampf gegen geschlechtliche Sünden (quod det. pot. insid. 176).

IV. Rabbinisches Judentum. Die biblischen Reinheitsvorstellungen allgemein u. die K.verbote für Mensch u. Tier konkret (s. o. Sp. 312) gelten auch nach der Tempelzerstörung, so dass K. in der jüd. Gesellschaft weiterhin keine Rolle spielte, der Umgang mit Eunuchen aber genau zu regeln war. Die Rabbinen beschäftigten sich daher häufig mit den Verboten des AT, die sie zT. verschärften (s. u. Sp. 314. 316), mit den Alltag betreffenden Regelungen sowie mit den sārîs genannten biblischen Personen, die sie als real Kastrierte deuten, mit zwei Ausnahmen: a) Die *Jünglinge im Feuerofen gelten zT. im übertragenen Sinne als Eunuchen (s. u. Sp. 316). b) Der sārîs, der für die Zusammensetzung des Gerichts aus einer Stadt bestimmt werden soll, dürfte ein nicht kastrierter Beamter sein (jSanhedrin 1, 2, 18bc mit 2 Reg. 25, 19), so wie der des R. Šešet vermutlich dessen ‚Bediensteter' ist (bBekorot 31b).

a. Verbot der Kastration u. Umgang mit Kastrierten. Gleich anderen Vorschriften haben die Rabbinen auch das K.verbot früher datiert, als aus der Tora bekannt ist: Nach Tos. Abodah Zarah 8, 6 u. bSanhedrin 56b handelt es sich bereits um eines der noachidischen Gebote (um dem Verbot u. den rabbin. Vorschriften mehr Gewicht zu verleihen?). – Außer einigen theoretischen bzw. für die Zukunft tradierten Reinheitsvorschriften (zB. zur Verteilung der Hebe Jebamot 8, 1) ist eine religionsgesetzliche Einordnung der Kastrierten in mehreren Bereichen des Alltags von Bedeutung. Ein Mann bzw. eine Frau von 20 Jahren wird ohne sekundäre Geschlechtsmerkmale nicht für mündig erklärt (E. Eyben, Art. Jugend: o. Bd. 19, 421f) u. gilt als sārîs bzw. ayĕlônît (‚Widderin', Zwitterhafte; Etymologie nicht deutlich: K. H. Rengstorf, Jebamot = Die Mischna 3, 1 [1929] 5 mit Anm. 1, 1, b[6]), wobei es sich aber wohl um von Natur aus ‚Kastrierte' handelt. Vor allem bei den Heiratsvorschriften wird genau unterschieden zwischen dem sĕrîs ādām, einem künstlich, ‚durch Menschenhand' Ver-

schnittenen, u. dem sĕrîs ḥamā, einem von Geburt an Verschnittenen (Etymologie unklar; wörtlich ‚Kastrierter der Sonne', d. h. seit dem ersten Lichtstrahl, den er gesehen hat, oder durch Hitze / *Fieber im Mutterleib). Während dem sĕrîs ādām ebd. 8, 4 (107 Rengstorf) zugute gehalten wird, früher kašer gewesen zu sein, werden dem sĕrîs ḥamā Heilungschancen eingeräumt (Parallelen im röm. Recht s. u. Sp. 333). Beide sind dennoch von der Leviratsehe entpflichtet, also davon, die Ehe mit der kinderlos verwitweten Schwägerin einzugehen. Die mit den Dtn. 23, 2 genannten Gebrechen Behafteten können eine Proselytin oder eine Freigelassene, die beide nicht der Gemeinde zugerechnet werden, heiraten (genauere u. spätere Diskussion, Begründung u. Vorschriften Tos. Jebamot 10, 6f [252 Zuckermandel] u. in beiden Talmudim jeweils zu Jebamot 8). Die Definitionen entspringen offensichtlich eher gelehrten Disputen als der Praxis; denn entscheidend ist lediglich die Erfüllung des Fortpflanzungsgebots.

b. Kastration biblischer Personen. Manche Personen, zT. aus dem biblischen Text als Eunuchen bzw. Kämmerer o. ä. bekannt, wurden der rabbin. Tradition zufolge kastriert. Die K. wird dabei meist als eine göttliche Strafe gedeutet, die an Feinden u. Nichtisraeliten vollstreckt wird. Die Ausnahme bildet Noah: Gen. 9, 22 im Schlaf entblößt gesehen, wird er von seinem Sohn Cham zeugungsunfähig gemacht u. Cham sowie seine Nachfahren dafür für immer mit der Feindschaft Israels bestraft (Gen. Rabbah 36, 7 zu Gen. 9, 25 [dt. Wünsche, BR 1, 162]; Tanḥuma zu Gen. 9, 25 [2, 21; dt. H. Bietenhard, Midrasch Tanḥuma B 1 (Bern 1980) 58]). – Eine göttliche Strafe vollzieht Samuel am Amalekiterkönig Agag, der durch sein ‚Schwert die Frauen um ihre Kinder gebracht' hat (1 Sam. 15, 33) u. dem nach Lament. Rabbah zu Lament. 3, 64 (Wünsche, BR 2, 3, 133) deswegen Nachwuchs verwehrt wurde. – Das Eunuchsein des verheirateten Potiphar (Gen. 39, 1 LXX ausnahmsweise mit σπάδων wiedergegeben; vgl. o. Sp. 292. 295) bedurfte einer besonderen Erklärung: So kauft Potiphar (Targ. PsJonat. zu Gen. 37, 36 noch neutral rabbâ dĕ-par'ō tituliert) Josef von den Arabern, um Unzucht mit ihm zu treiben, was göttliche Fügung verhindert: Potiphar wird (durch Vertrocknen der Hoden) impotent (ebd. zu Gen. 39, 1; Test. XII Jos. 11/6; Tanḥuma zu Gen. 39, 1 [9, 15; Bietenhard aO. 212]). BSotah 13b wird er von Gabriel erst kastriert u. dann verstümmelt, weshalb er später, als Schwiegervater Josefs, Potiphera heißt (Anspielung auf hebr. pāra', ‚verstümmeln'). – Sollten die *Jünglinge im Feuerofen zu den im babyl. Exil kastrierten Juden gehört haben (s. o. Sp. 312f), geht die rabbin. Exegese davon aus, dass ihre körperliche Unversehrtheit durch den Feuerofen wiederhergestellt wurde; ihre Frömmigkeit u. ihr Eunuchentum werden jŠabbat 4, 8d an Jes. 56, 3/5 (s. o. Sp. 312f) gemessen u. gegeneinander abgewogen. Häufiger jedoch sieht man die Jünglinge hinsichtlich der K. als Handelnde: Sie sind diejenigen, die den Götzendienst kastrieren u. damit in ihrer Generation zum Erliegen bringen (bSanhedrin 93b/4a mit 2 Reg. 20, 18; bMegillah 3a; Midr. Megillah 176).

c. Kastration von Tieren. Das K.verbot für Tiere Lev. 22, 24 soll nach dem Willen der Rabbinen so streng befolgt werden, dass in Israel sogar die K. eines Hundes, stellvertretend für alle zum Opferkult untauglichen Tiere, untersagt wird (bḤagigah 14b). – Hat jemand heimlich seine Rinder außer Landes durch einen Nichtjuden kastrieren lassen, sollen die Tiere geschlachtet werden, damit ihr Besitzer, der seine Nachbarn getäuscht hat, keinen Nutzen aus der stärkeren Arbeitskraft ziehen kann (bBaba Meṣia 90b). – Vor diesem Hintergrund erscheint den Rabbinen eine Vorschrift, die wohl bereits Baba Batra 5, 3c eine Glosse aufweist (W. Windfuhr, Baba batra = Die Mischna 4, 3 [1925] 49f mit Anm. zSt.), nicht leicht erklärbar: Der Verkauf eines Bienenstocks gilt als erfüllt, wenn der Käufer aus dem Mutterschwarm des Verkäufers drei Nachschwärme erhalten hat; anschließend darf der Verkäufer seinen Hauptschwarm ‚kastrieren', um die Honigproduktion zu steigern. Der babyl. Talmud versucht mĕsārēs auf vier Weisen zu deuten: a) Nach babylonischen Rabbinen soll der Besitzer die *Bienen mit Senf kastrieren; b) nach palästinischen soll er ihnen bitteren Senf geben, damit sie den süßen Honig essen u. die Brut vernachlässigen (was den gleichen Erfolg wie eine K. habe); R. Joḥanan u. eine anonyme Erklärung legen für die Wurzel die Bedeutung ‚überspringen' zugrunde, wobei c) die Nachschwärme abwechselnd an Käufer u. Verkäufer gehen, bis der Käufer drei besitzt, oder d)

der Käufer erst drei Nachschwärme erhält, während von den folgenden Käufer u. Verkäufer abwechselnd einen erhalten (bBaba Batra 80a). – Bei Gelbsucht empfiehlt bŠabbat 110b ein Heilmittel mit Unfruchtbarkeit als Nebenwirkung; dies sei zulässig, da es sich nicht um eine direkt beabsichtigte K. handele. Der Vorgang wird mit der K. eines Hahnes verglichen, der zeugungsunfähig werde, wenn man ihn seines Kopfschmuckes beraube.

D. Christlich. I. Terminologie. In der alten Kirche bezeichnen die Worte εὐνοῦχος u. σπάδων, von ihnen abgeleitete Wortformen sowie die lat. Äquivalente auch freiwillig ehelos Lebende u. sind dann positiv konnotiert (s. u. Sp. 321; vgl. Isid. orig. 10, 33). Diese Mt. 19, 12 (s. unten) suggerierte Bedeutung wird so selbstverständlich, dass der Apostel Johannes u. sogar Christus als spado bezeichnet werden können (Tert. monog. 3, 1; 5, 6; 17, 1; Hieron. in Jes. comm. 15, 56, 4f [CCL 73A, 632/4]; anders Aug. c. Iulian. op. imp. 4 [PL 45, 1369]); daneben werden sämtliche heidn. Bezeichnungen für Eunuchen weiterverwendet. Daher ist in christlichen Texten genau zu prüfen, wo tatsächlich Eunuchen gemeint sind (unbefriedigend zB. R. Hanson, A note on Origen's self mutilation: VigChrist 20 [1966] 81f); das Folgende beschränkt sich auf die entsprechenden Stellen.

II. Selbstkastration aus religiösen Motiven. a. Neues Testament. 1. Mt. 5, 29f par. Die Aufforderung, ein Körperteil, das zum Bösen verführt, abzuschlagen, erwähnt nicht die *Genitalien, doch kann sie in Verbindung mit der Warnung vor sexueller Begierde in Mt. 5, 27/30 als Aufruf zur Selbst-K. verstanden werden. Die Empfehlung, ein einzelnes Glied für das Ganze zu opfern, stellt jedoch im jüd. Kontext mit seiner Betonung körperlicher Unversehrtheit eher eine hyperbolisch überspitzte Mahnung, zugunsten des Reiches Gottes alle anderen Interessen hintanzustellen, als eine Aufforderung zur Selbstverstümmelung dar (R. Pesch, Das Markusev. 2 = HerderKommNT 2, 2 [1977] 115f; J. Gnilka, Das Ev. nach Mc. 2 = EvKathKomm 2, 2 [1979] 66; s. o. Sp. 314). Wenn Mc. 9, 43/7 u. Mt. 18, 8f das Wort mit der Warnung vor möglichen Verführern verbinden, stellen sie es mehr in den Kontext griechisch-philosophischer Mahnungen, sich nicht durch zwischenmenschliche Beziehungen vom Philosophieren abhalten zu lassen, wie man auch um der Gesundheit willen Amputationen vornehme (H. Hommel, Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung: ZNW 57 [1966] 1/23; Luz 23); ein Bezug zur Selbst-K. ist hier nicht erkennbar.

2. Mt. 19, 12. Das Herrenwort, dass es unter den εὐνοῦχοι neben von Natur aus Impotenten u. Kastraten, die von den Menschen dazu gemacht seien, auch solche gebe, die sich selber dazu gemacht hätten, ist ebenfalls vor dem Hintergrund der jüd. Ablehnung der K. zu lesen. Die ersten beiden Gruppen von εὐνοῦχοι entsprechen den rabbin. Eunuchen ‚des Himmels' bzw. ‚der Menschen' (Strack / Billerb. 1, 805/7; s. o. Sp. 315). Das Neue der dritten Gruppe ist, dass sie den verachteten Zustand frei gewählt u. gerade deswegen Hoffnung auf das Himmelreich hat; ihre Bewertung ist damit gegenüber der jüd. Umwelt wesentlich verändert (H. Baltensweiler, Die Ehe im NT [1967] 106/8; Luz 109/11); dabei meint Eunuch ehe- u. damit kinderlos, aber nicht unbedingt kastriert (C. Daniel, Esséniens et eunuques: RevQumrân 22 [1967] 357/73), so dass die Stelle keinen Aufruf zur Selbst-K. beinhaltet (gegen J. Schattenmann, Jesus u. Pythagoras: Kairos 21 [1979] 216f; Meyer, Urspr. 1, 215. 241; 2, 399; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 27_1; K. L. Schmidt, Art. βασιλεία: ThWbNT 1 [1933] 590; Brower 187/215). Das Wort ‚Eunuch' erklärt sich wohl am besten aus dem biblischen Bezug Jes. 56, 3/5 (s. o. Sp. 312). Dass Jesus es als Reaktion auf einen Vorwurf jüdischer Gegner wegen seiner Ehelosigkeit gebrauchte (J. Blinzler, Εἰσὶν εὐνοῦχοι: ZNW 48 [1957] 268/70; Baltensweiler aO. 108/10; Luz 109/11) oder aus einer Begegnung mit Neupythagoreern gewann (zusammen mit Mt. 5, 29f: Schattenmann aO. 215/20), ist Spekulation. Interessant ist die Verbindung des Wortes mit einem androgynen Ideal bei Iulios Kassianos, das auch in einem apokryphen Herrenwort auftaucht (Clem. Alex. strom. 3, 91f; 2 Clem. 12; s. u. Sp. 321).

b. Alte Kirche. 1. Berichte über Selbstkastrationen. a. Vor Nikaia. Mehrmals wird von Selbst-K. in der frühen Kirche berichtet. Im ersten bekannten Fall soll ein junger Alexandriner Ärzte um K. gebeten haben, was diese unter Berufung auf die Gesetzeslage ablehnten (Iustin. apol. 1, 29, 2f; s. o. Sp. 306); Justin kritisiert den Wunsch des Mannes nicht, da er den Nicht-Christen die sittliche

Höhe des Christentums habe beweisen wollen (Chadwick 110f; ders., Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 357; Caner 396). – Bekannt ist, dass Origenes sich laut Eusebios als junger Mann gemäß Mt. 19, 12 kastriert hat, um als Katechet auch von Frauen übler Nachrede durch Heiden zu entgehen (Eus. h. e, 6, 8, 1f; vgl. Epiph. haer. 64, 3, 10/3; Hieron. ep. 84, 8 [CSEL 55, 130]; c. Rufin. 2, 5 [CCL 79, 37]). Als er seine Tat nicht geheim halten konnte, habe der zuständige Bischof Demetrios v. Alex. sie zunächst bewundert, aber später Origenes, dessen Erfolg er beneidete, in einem Rundschreiben an alle Bischöfe zum Vorwurf gemacht. Dass das dem Kirchenvater geschadet hat, sagt Eusebios nicht, lässt es jedoch vermuten (h. e. 6, 8, 3/6). Er selber lobt dessen guten Willen u. hat eine bemerkenswert ambivalente Einstellung zur K.: ‚Eine Tat wurde vollbracht aus ziellosem und jugendlichem Glauben, zugleich enthält sie gewiss ein sehr großes Zeugnis der σωφροσύνη' (h. e. 6, 8, 1; vgl. Hieron. ep. 84, 8, 1 [aO.]); er versucht offenbar, die K. zu einer Jugendsünde herunterzuspielen, hat aber keine Zweifel, dass sie geschehen ist. Obwohl Origenes im Mt.-Komm. (s. u. Sp. 323) seine K. nicht erwähnt, kann man sie daher angesichts der übrigen Zeugnisse für Selbst-K. im antiken Christentum durchaus glauben (Bauer 237f; S. Martinelli, Origene e il mito di Attis: Mondo classico 1 [1931] 49/54; H. Crouzel, Origène et la ‚connaissance mystique' [Paris 1961] 337_4; Hanson aO.; G. E. Caspary, Politics and exegesis [Berkeley 1979] 60f; Caner 401_{26}; anders P. Cox, Biography in late antiquity [Berkeley 1983] 88/90; H. J. Vogt, Origenes. Der Komm. zum Ev. nach Mt. [1990] $141f_7$; R. Williams, Art. Origenes / Origenismus: TRE 25 [1995] 398; vgl. schon Epiph. haer. 64, 3, 13).

β. Nach Nikaia. Die späteren Berichte stammen überwiegend aus dem Mönchtum u. sind von entschiedener Missbilligung begleitet, bleiben aber erstaunlich häufig. Der antiochen. Priester Leontios, der mit der Jungfrau Eustolion in geistlicher Ehe lebte, soll sich kastriert haben, um nicht in schlechten Ruf zu geraten, u. verlor deshalb sein Amt; **Constantius II machte ihn jedoch als Gegner des Athanasios zum Bischof v. Antiochien. Theodoret erklärte diese 19 Jahre nach Nikaia erfolgte Ordination ein Jh. später für unkanonisch (h. e. 24, 1f; vgl. Athan. apol. fug. 26, 3; hist. Arian. 28, 1 [2, 1, 85f. 198 Op.]; Socr. h. e. 2, 26; Caner 411; s. u. Sp. 325). – Epiphanios beschreibt haer. 58, 1 die arab.-christl. Sekte der Valesianer im Ostjordanland; sie sollen sämtlich kastriert gewesen sein u. auch neue Mitglieder, oft gewaltsam, zur Ausschaltung böser Begierden entmannt haben. Da Epiphanios das nur vom Hörensagen weiß u. keine weiteren Belege bekannt sind, ist die Historizität seines Berichtes sehr zweifelhaft. – Glaubwürdiger ist Epiphanios' Nachricht über Selbst-K. unter ägyptischen Mönchen (fid. 13, 5). Ein Apophthegma berichtet, Epiphanios selbst habe zwei Eremiten, die sich kastriert hatten, um Gott zu gefallen, u. deswegen exkommuniziert worden waren, wieder in die Kirche aufgenommen, als er erkannte, dass sie ihre Tat bereuten (Apophth. patr. N 334 [F. Nau: RevOrChr 17 (1912) 210f]). Auch der hl. Sabas soll einem Mönch, der sich selbst kastriert hatte, verziehen haben, als er von dessen Reue überzeugt war (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 41 [TU 49, 2, 131f]). Wohl um derartige Kritik zu vermeiden, wird in Mönchsviten die K., besonders von Nonnenseelsorgern, Engeln zugeschrieben, die sie in einem Traum am Beter vollzogen hätten (‚geistliche K.'; Pallad. hist. Laus. 29, 2/4 [144/6 Bartelink]; Joh. Cass. conl. 7, 2 [CSEL 13, 2, 180]; Greg. M. dial. 1, 4, 1 [SC 260, 38]; Browe 26f; S. Elm, Virgins of God [Oxford 1996] 323); Neilos v. Ankyra rät einem Brieffreund, anstatt sich selbst zu kastrieren, Gott um eine solche geistliche K. zu bitten (ep. 1, 323 [PG 79, 200A]).

γ. Häretische Gruppen. Für häretische christl. Gruppen gibt es keine Belege der Selbst-K., was angesichts der verbreiteten Polemik gegen sie ein argumentum ex silentio darstellt. Tertullian behauptet zwar, die ehefeindlichen Markioniten erlaubten nur Zölibatären u. Eunuchen die Taufe (adv. Marc. 1, 29, 1; 4, 11, 8; vgl. 4, 17, 5), wirft ihnen aber ebenso wenig K. vor wie adv. Val. 30, 3 den libertinistischen Valentinianern; beide Polemiken heben vielmehr auf die absurden Konsequenzen der bekämpften Lehren für zeugungsunfähige Kastraten ab. Zu weiteren Gruppen s. u. Sp. 322. 325.

2. Theologische Begründung. a. Aufhebung der Geschlechtertrennung. Die Gründe, die Christen zur Selbst-K. führten, sind nicht mehr direkt fassbar, da die erhaltenen Nachrichten fast alle von Gegnern dieser Praxis stammen. Jedenfalls wird Eunuchentum im

Christentum früh mit dem Ideal der Aufhebung des Gegensatzes der *Geschlechter verbunden (Iul. Cassian.: Clem. Alex. strom. 3, 91, 2), das nach apokryphen Herrenworten das Anbrechen des Reiches Gottes bezeichnet (Ev. Aegypt.: Iul. Cassian.: ebd. 92, 2; 2 Clem. 12; Ev. Thom. 22 [NHStudies 20, 62]; Th. Zöckler, Jesu Lehren im Thomas-Ev. [1999] 222/43). Das Bild der Eunuchen ändert sich so radikal: Sie sind nicht mehr unvollkommene Männer, sondern vollkommene Geschlechtslose u. ein Symbol für die Heiligen im Himmel (Macar. / Sym. serm. C 4, 1 [TU 72, 16f]); in byzantinischen Quellen werden sie mit Engeln verglichen (Leont. Neapol. vit. Sym.: 133 Rydén; Narratio de aedificatione templi S. Sophiae 10 [Th. Preger (Hrsg.), Script. orig. Cpol. 1 (1901) 86f]; Ringrose, Living 95. 108). Wenn diese Utopie mit einer asketischen Ethik verbunden wird, wie es für gnostische Kreise belegt ist (Doctr. Silv. 93 [Bibl. copte de NH. Textes 13, 44]; Chadwick aO. [o. Sp. 319] 351f; F. Wisse, Die Sextus-Sprüche u. das Problem der gnost. Ethik: ders. / A. Böhlig, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi [1975] 55/86; G. Sfameni Gasparo, Protologia ed encratismo: Augustinianum 22 [1982] 85/9), liegt der Gedanke, das Ziel durch Selbst-K. zu erreichen, nicht fern.

β. Sentenzen des Sextos. Das bestätigen die Sentenzen des Sextos, eine populäre christl. Gnomensammlung aus dem 2. Jh., die auch von Gnostikern gelesen wurde (Orig. c. Cels. 8, 30; in Mt. comm. 15, 3 [GCS Orig. 3, 245; 10, 354]; Chadwick 97/183; ders., Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1153f; Wisse aO.). Sent. 13 u. 273, die die Entfernung jedes Körpergliedes, das am σωφρονεῖν hindert, fordern, wurden nach Origenes als Anregung zur K. verstanden, obwohl sie das nicht eindeutig verlangen (G. Delling, Hellenisierung des Christentums in den Sprüchen des ‚Sextus': Studien zum NT u. zur Patristik, Festschr. E. Klostermann = TU 77 [1961] 219_1). Die beiden Sprüche sind von hellenistischer asketischer *Ethik inspiriert, setzen aber Mt. 5, 29f par. voraus (Delling aO. 219/21) u. sind daher im heidn. Bereich so nicht denkbar (Porph. ad Marcell. 34 ist später als Sextos; zum Verhältnis beider Sammlungen vgl. das Diskussionsprotokoll NouvClio 10/2 [1958/62] 252f).

γ. Asketische Motive. In der Praxis scheinen die meisten K. aus Problemen bei dem Bemühen der frühen Christen um ein jungfräuliches Leben erfolgt zu sein (*Jungfräulichkeit). Nach den Quellen hat seltener ‚Bedrängnis des Fleisches' den Anlass zur K. gegeben (nur Apophth. patr. N 334 u. Cyrill. Scythop.: o. Sp. 320) als die Absicht, die sexuelle Enthaltsamkeit glaubhaft darzustellen (Caner 400f. 409/12), wie es von Justins jungem Mann, Origenes, Leontios u. den von Engeln kastrierten Mönchen berichtet wird (vgl. die Polemik des Basileios v. Ankyra o. Sp. 319f u. Sp. 324). Obwohl der Nachweis der K. gegen den Verdacht sexueller Vergehen schützen konnte (Evagr. h. e. 3, 32 [130 Bidez / Parm.]; Sym. Metaphr. vit. Joh. Eleem. [BHG 888] 45f [PG 114, 935]; vgl. Hieron. in Dan. comm. 2, 6, 4a [CCL 75A, 830f]), sind diese Angaben der Quellen zumindest zT. polemisch u. lassen die eigentlichen Gründe nicht sicher erkennen; ein Zusammenspiel des Eunuchenideals mit der Tradition der Selbstverstümmelung um eines größeren Gutes willen u. ganz konkreten Anlässen zur K. ist allgemein anzunehmen, wobei jeder der drei Faktoren im Einzelfall sicher von unterschiedlich großer Bedeutung war.

δ. Beziehungen zu heidnischen Kulten. Dass die christl. Selbst-K. mit den Praktiken heidnischer Kulte zusammenhingen, ist nicht sicher zu belegen. Lediglich der in Phrygien, dem Ursprungsland des *Attis-Kults, schreibende Basileios v. Ankyra u. ein african. Autor des 4. Jh. sehen hier einen Bezug (Basil. Ancyr. virginit. 62 [PG 30, 797A]; PsCypr. sing. cler. 33; Caner 403; Sanders 1026), doch sind beide vor allem an der abschreckenden Wirkung dieser Parallele interessiert. Angeblich ein kastrierter heidn. Priester (möglicherweise ein Gallos) war Montanus, Gründer der montanistischen Bewegung in Phrygien (Hieron. ep. 41, 4 [CSEL 54, 314]; Didym. Caec. trin. 3, 41, 3 [PG 39, 989]; W. M. Calder, The epigraphy of the Anatolian heresies: Anatolian studies, Festschr. W. M. Ramsay [Manchester 1923] 64; Sanders 1027; Caner 399_{16}. 403_{31f}; A. Strobel, Das hl. Land der Montanisten [1980] 35), doch gibt es für die Annahme, er habe seine radikalasketische Gruppe zur Selbst-K. überredet, keine Belege. Überhaupt ist schwer zu sagen, inwieweit die Gründe für heidn. Kult-K. (s. o. Sp. 295f) mit denen der K. von Christen vergleichbar sind (Sanders 1026); andererseits lässt sich Selbst-K. unter Christen nur vor

dem Hintergrund einer bekannten Praxis in ihrem Umfeld erklären.

3. Ablehnung u. Verbot. Trotz der Wertschätzung der ‚geschlechtslosen' Eunuchen rieten christliche Schriftsteller nicht zur K., sondern definierten den ‚Eunuchen' neu als einen freiwillig enthaltsam lebenden Mann (Clem. Alex. strom. 3, 7; paed. 3, 26, 3: ‚ein wahrer Eunuch ist nicht, der nicht geschlechtlich lieben kann, sondern der das nicht will'; Hieron. ep. 22, 19 [CSEL 54, 168]: alium eunuchum necessitas facit, me voluntas; Orig. in Mt. frg. 386 [GCS Orig. 12, 165]); so wurde das Ideal der Selbstkontrolle aufrecht erhalten u. die εὐνουχία zum männlichen Gegenstück der παρθενία (zuerst Athenag. leg. 33, 3; Iul. Cassian.: Clem. Alex. strom. 3, 91f: G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 549; Bauer 254; Caner 400f; H. Graillot, Le culte de Cybèle [Paris 1912] 404); Selbst-K. wurde erbittert bekämpft.

a. Theologische Ablehnung. aa. Johannesakten. Die wohl früheste erhaltene christl. Schrift, die Selbst-K. ausdrücklich ablehnt (Caner 401f gegen E. Junod / J.-D. Kaestli: CCApocr 2, 523), sind die *Johannes-Akten (wohl aA. des 3. Jh. in Syrien entstanden: K. Schäferdiek: o. Bd. 18, 577/81). Sie erzählen in romanhafter Weise, wie sich ein junger Mann vor seiner Geliebten kastriert u. ihr die Genitalien vor die Füße wirft. Er wird dafür von Johannes scharf getadelt, da nicht die Organe, sondern der Geist an der Sünde schuld seien (Act. Joh. 53f [CCApocr 1, 237]).

bb. Origenes. Kurze Zeit nach den Johannes-Akten lehnt der alte Origenes bei der Auslegung von Mt. 19, 12 Selbst-K. entschieden ab. Denn obwohl schon seine alexandrinischen Vorgänger Basilides (Clem. Alex. strom. 3, 1; dazu unrichtig J. T. Noonan, Contraception [Cambridge, Mass. 1965] 62; vgl. W. Löhr, Basilides u. seine Schule [1996] 101/22, bes. 111/3) u. Clemens (s. o. Sp. 318) Mt. 19, 12 nicht als Aufforderung zur K. verstanden haben, kennt er eine Auslegung, die die dritte Gruppe von Eunuchen ebenso wörtlich nehmen will wie die zwei ersten u. deswegen zur Selbst-K. rät (in Mt. comm. 15, 1 [GCS Orig. 10, 348f]). Er selbst versteht alle drei Gruppen von Eunuchen allegorisch (ebd. 4f [357/61]; Caspary aO. 56/65) u. lehnt die Aufforderungen zur Selbst-K. bei Sextos (s. o. Sp. 321) u. Philon (s. o. Sp. 314) ab. Als Argumente führt er neben der richtigen Interpretation von Mt. das K.verbot des AT (Lev. 19, 27; Dtn. 25, 11f; 23, 1f) sowie die körperlichen (fehlender Haarwuchs durch angestauten Samen; *Kahlheit) u. gesellschaftlichen Folgen der K. an (1. 3 [349. 355f]).

cc. Basileios v. Ankyra. Einen der interessantesten Beiträge zum Problem der K. bringt der Liber de virginitate, der wahrscheinlich dem homöusianischen Bischof u. ehemaligen Arzt Basileios v. Ankyra zuzuschreiben ist (ClavisPG 2827; P. Cavallera, Le ‚de virginitate' de Basile d'Ancyre: RevHistEccl 6 [1905] 5/14; F. J. Leroy, La tradition manuscrite du De virginitate de Basile d'Ancyre: OrChristPer 38 [1972] 195/208; C. Foss: RAC Suppl. 1, 462; Elm aO. [o. Sp. 320] 113/26). Seiner Meinung nach zeigt Selbst-K. nur, dass jemand seine Begierde nicht zügeln kann; weil das göttliche Gesetz nicht das Tun, sondern das Wollen verbiete, bleibe seine Sünde nach der K. gleich (virginit. 61 [PG 30, 793A/4A]), zumal die Begierde dann sogar verstärkt weiterwirke. Basileios begründet das mit medizinischen Überlegungen (ohne Sperma könne der Samen nicht entweichen) u. Zeugnissen durch Eunuchen bedrängter Frauen (ebd. [794B/D]; Elm aO. 123f; Caner 412f). Er warnt Jungfrauen vor dem Umgang mit Eunuchen u. unterstellt Selbstkastraten das Ziel, mit Frauen in Kontakt zu kommen (virginit. 62/4 [797/800]). Seine Kritik gilt den unsittlichen Gründen der Selbst-K.; unfreiwillig Kastrierten spricht er die Fähigkeit zu christlicher Lebensführung nicht ab (ebd. 60. 64 [792CD. 801A]).

dd. Joh. Chrysostomos. Theologisch grundsätzlicher ist *Joh. Chrysostomos, der den gemeinsamen Formulierungen nach zu schließen Basileios' Werk gekannt hat. Er betont das falsche Menschenbild der Selbstkastraten, das von manichäischer Leibfeindlichkeit geprägt sei (in Mt. hom. 62, 3; in Gal. comm. 3, 5, 12 [PG 58, 599; 61, 668]). Doch sei Gottes gesamte Schöpfung gut, auch die *Genitalien, die zum Zeugen von Kindern bestimmt seien (in 1 Cor. hom. 31, 1 [61, 258]; Herter 49f). Zudem komme die Begierde nicht von den Genitalien, sondern aus dem menschlichen Inneren, so dass die K. gar nicht von ihr befreie (in Tit. hom. 2, 5, 2 [62, 690]), das menschliche Innere aber vom Willen beherrscht werden müsse (in Joh. 5, 19 hom. 2 [56, 249]; in Mt. hom. 62, 3 [58, 600]; in 1 Cor. hom. 31, 1 [61, 258f]; in Gal. comm. 3, 5, 12 [61, 669]). Daher sei die K. kein so schlimmes

Verbrechen wie die *Homosexualität, die auch die Seele verderbe (in Rom. hom. 4, 3 [60, 420]).

ee. Epiphanios v. Salamis. Der zypriotische Bischof widerlegt die Valesianer (s. o. Sp. 320) anhand von Mt. 5, 29f par. u. 19, 12. Die erste Stelle könne schon deshalb nur übertragen gemeint sein, weil körperliche Versehrtheit sich nicht mit der Vollkommenheit des Reiches Gottes vertrage u. die wahre Sünde im Herzen liege (haer. 58, 2). Zudem entzögen sich Kastraten, die weder Mann noch Frau seien, der menschlichen Natur (ebd. 58, 3, 1). Selbstkastraten könnten Mt. 19, 12 nicht gemeint sein, da auch sie von Menschen kastriert seien (haer. 58, 4).

ff. Weitere Autoren. Der Kampf gegen die Selbst-K. setzte sich durch die gesamte christl. Antike hindurch fort. Im Westen verurteilt sie zuerst PsCypr. sing. cler. 33. Hieronymus warnt vor ihr mit Hinweis auf die öffentliche Meinung (in Gal. comm. 3, 5, 12 [PL 26, 432f]). Ambrosius betont, der Körper sei als Werk Gottes unversehrt zu bewahren; da die Kastraten nicht kämpfen müssten, könnten sie weder etwas gewinnen noch verlieren. Doch könnten sie die Sünde begehen, die schon mit einem unzüchtigen Blick gegeben sei (vid. 75/7 [PL 16, 270D/1D]). Kyrill v. Alex. sieht in jeder Abweichung vom rechten männlichen Verhalten eine Art K. (spir. et ver. 14 [PG 68, 892D/3C]) u. verurteilt sie ebenso wie Homosexualität scharf (serm. 19: Georg. Monach. chron. 14, 2 [651/4 de Boor]). Isidor v. Pelus. wirft zwei jungen Männern ihre Selbst-K. vor u. sieht darin ein Abweichen von wahrer Männlichkeit (ep. 1, 463 [PG 78, 437A]).

β. Kirchliche Gesetzgebung. Die kirchliche Gesetzgebung befasst sich seit Nikaia mit der Selbst-K. Das Konzil ordnet den Ausschluss von Selbstkastraten aus dem Klerikerstand an u. verbietet, neue aufzunehmen; unfreiwillig oder aus medizinischer Indikation Kastrierte sind hiervon ausgenommen (Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 1 [124 Beneševič]). Diese Bestimmung wird im Perserreich von verschiedenen ostsyr. Synoden wiederholt (Conc. Isaac. vJ. 410 cn. 2; Conc. Abae I vJ. 544 cn. 20 [J. B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) 23f. 548]) u. findet sich im Westen in den Kanonessammlungen des sog. 2. Konzils v. Arles aus dem 5. Jh. (Conc. Arel. II cn. 7 [4, 34 Rodríguez Díez / Martínez]), des Martin v. Braga vJ. 572 (cn. 21 [130 Barlow]) u. gekürzt bei Papst Gelasius aE. des 5. Jh. (ep. 9, 17 [PL 59, 53]); noch im 9. Jh. wird sie vom 4. Konzil v. Kpel aufgegriffen u. weitergeführt (cn. 8 [Mansi 16, 541]; s. u. Sp. 320). Die 2. Regel des Rabbula aus dem 5. Jh. verbietet Selbst-K. für den Klerus u. die bnay qyama (cn. 55 [A. Vööbus, Syriac and Arabic documents (Stockholm 1960) 49]; zum Begriff Schöllgen aO. [o. Sp. 323] 587). Schon in den im 4. Jh. in Syrien entstandenen Apostol. Kanones war die Gesetzgebung zur Selbst-K. noch verschärft worden: Sie verhängen für Kleriker eine generelle u. für Laien eine dreijährige Exkommunikation (Can. Apost. 22/4 = Const. apost. 8, 47, 22/4), was Theodor v. Tarsos im 7. Jh. wiedergibt (cn. 97 [PL 99, 958]). Eine weitere ostsyr. Synode bezieht die Strafe für Laien auf Leute, die sie ‚vor der Weihe' vollziehen (Conc. Hesekiel. vJ. 576 cn. 2 [Chabot aO. 116]); vermutlich kam Selbst-K. von Laien nur selten vor, u. wenn, dann ebenfalls wegen der Schwierigkeit, jungfräulich zu leben (Browe 28f).

III. Kastration u. Eunuchentum in christlichem Umfeld. Von der Ablehnung der Selbst-K. ist das Verhalten der Christen gegenüber K. u. kastrierten Menschen allgemein zu unterscheiden. Sklaven-K. wird trotz der geltenden Gesetze weiter geübt (Ambrosiast. quaest. test. 115, 17 [CSEL 50, 324]; Nov. Iust. 142 pr.; Taugher 178f) u. von der Kirche erst allmählich schärfer bekämpft. Noch im 7. Jh. behandelt Paulos v. Aigina die K. in seinem medizinischen Lehrwerk, wenn er auch betont, dass sie der ärztlichen Berufsauffassung widerspreche u. nur aus Zwang ausgeführt werde (6, 68, 1 [CMG 9, 2, 111]). – Besonders wichtig waren Eunuchen im byz. Reich. Ihre Bedeutung wird durch eine soziale Vermittlungsfunktion zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Schichten erklärt, die Eunuchen ausfüllten u. die auch theologisch gedeutet wurde (Ringrose, Eunuchs).

a. Bei medizinischer Indikation. Christliche Ärzte übernehmen von ihren heidn. Vorbildern auch K. als Heilmittel gegen verschiedene Krankheiten (Browe 53/62). Paulos v. Aigina hält sie zur Heilung eines Darmdurchbruchs in den Hodensack für notwendig (6, 65, 2 [CMG 9, 2, 108]). Sogar in Mönchskreisen wurde sie zur Heilung von Geschwüren im Hodenbereich angewandt (Pallad. hist. Laus. 24, 2f [132/4 Bart.]); aus

dem gleichen Grund scheint ein abendländischer Arzt im 6. Jh. eine K. vorgenommen zu haben (Greg. Tur. hist. Franc. 10, 15 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 504]). Das Konzil v. Nikaia lässt aufgrund medizinischer Indikation Kastrierte zum Priestertum zu (s. o. Sp. 325; vgl. Sev. Ant. epp. sel. 6, 8, 2 [1, 442f Brooke]), u. Iustinian ordnet die Freilassung wegen Krankheit kastrierter Sklaven an, vermutlich um einem Missbrauch dieser Therapie vorzubeugen (Nov. Iust. 142, 2; Dalla 112). Dass der Hofeunuch Mamas aus medizinischen Gründen kastriert worden sei, soll aber wohl eher die Schande der K. herunterspielen (Cyrill. Scythop. vit. Theod.: TU 49, 2, 240).

b. Kastrierte Sklaven. 1. Allgemein. Auch unter Christen lebte die Institution der Eunuchensklaven weiter. Sie wurden vorwiegend aus den östl. Nachbarstaaten wie Armenien (Amm. Marc. 16, 7, 5; Cyrill. Scythop. aO.; Claud. in Eutr. 1, 47: ein Armenier als Händler), Persien (Niceph. Patr. brev. 39 [94 Mango]) u. Abchasien (Procop. b. Goth. 4, 3) importiert; im Westen kastrierte man auch Gallier (Ambr. ep. 30, 2 [CSEL 82, 1, 208]). – Nach wie vor nahmen Eunuchen besondere Vertrauensstellungen ein u. erzogen die Jugend (Iulian. Imp. mis. 22 [2, 2, 176 B. / L.]; Claud. in Eutr. 1, 104). Joh. Chrysostomos u. Hieronymus kritisieren die Eunuchenschwärme reicher Leute als übertriebenen Luxus (Joh. Chrys. in Joh. hom. 28, 3 [PG 59, 166]), besonders wenn sie ihre Herren in Sänften tragen (Hieron. ep. 54, 13; 66, 13; 108, 7; 130, 4. 13 [CSEL 54, 479. 664; 55, 313; 56, 178. 192]). Eunuchen waren auch Wächter (Lact. mort. pers. 30, 4). Insbesondere gehörten sie zum Gefolge von Frauen (Hieron. adv. Iovin. 1, 47 [PL 23^2, 291]; vit. Hilarion. 14 [88, 8 Bastiaensen]; ep. 22, 16 [CSEL 54, 163]; Lact. mort. pers. 39, 5) u. begleiteten namentlich vermögende christl. Jungfrauen (Pallad. hist. Laus. 35, 15 [176/8 Bart.]; Geront. vit. Melan. 11 [SC 90, 148]), wovor einige Kirchenväter warnen (Basil. Ancyr. virginit. 61f [PG 30, 796f; s. o. Sp. 324]; Hieron. adv. Iovin. 1, 47 [PL 23^2, 291]; ep. 107, 11; 108, 20 [CSEL 55, 302. 335]).

2. Die Rolle der Hofeunuchen. α. Allgemein. Die Anfänge der Reichskirche fallen zeitlich mit einer stärkeren Institutionalisierung u. Einflussnahme der Eunuchen am Kaiserhof zusammen. Das liegt an der allgemeinen Aufwertung u. Neustrukturierung der kaiserlichen *Hofbeamten seit Diokletian (K. L. Noethlichs: o. Bd. 15, 1115/24), die nicht auf christlichen Einfluss zurückzuführen, sondern Bestandteil der Reorganisation des Reiches ist, die auch zur Aufwertung des Christentums führt. Die Eunuchen unter dem Oberkämmerer (praepositus sacri cubiculi), fast immer ebenfalls einem Kastraten, bildeten eine offizielle, hierarchisch gegliederte, einflussreiche Gruppe (ebd. 1127/30). Entscheidend für ihre starke Stellung, die als Paradebeispiel für die Mittlerfunktion der Eunuchen in Byzanz anzusehen ist (s. o. Sp. 326f), war ihr unmittelbarer Kontakt zum Kaiser, der auf absolut zuverlässige Gefolgsleute angewiesen war (kritisch Ringrose, Eunuchs 86_{27}). Dazu waren Kastraten besonders geeignet, da sie wegen der gesellschaftlichen Verachtung besonders auf die Unterstützung des Kaisers angewiesen waren u. wegen ihrer Kinderlosigkeit, die eine eigene Dynastiebildung nicht zuließ, nicht zu Revolten neigten. Der Einfluss der verstümmelten Emporkömmlinge verstärkte den Hass des Adels auf sie (J. E. Dunlap, The office of the Grand Chamberlain in the later Roman and Byz. empires: Univ. of Michigan Studies. Human. Ser. 14, 2 [1924] 161/324; M. K. Hopkins, Eunuchs in politics in the later Roman empire: ProcCambrPhilSoc 189 [1963] 62/80; Guyot 130/74; Schlinkert, Hofeunuch; ders., Ordo 237/84; De Martino; Scholten).

β. Christliche Hofeunuchen. Diese Eunuchen kamen häufig in Kontakt mit den christl. Bischöfen, zumal viele von ihnen der neuen Religion angehörten (Noethlichs aO. 1130/3) u. als Ansprechpartner für religiöse Gruppen fungierten (Scholten 98/106). Ihre Bewertung bei den Kirchenschriftstellern schwankt vom Lobpreis als Heilige (s. u. Sp. 338) bis zur Verdammung; insgesamt ist die Polemik gegen sie weniger heftig als bei heidnischen Autoren, da sie für die Kirchenmänner keine Konkurrenten im Kampf um Einfluss beim Kaiser, sondern potentielle Verbündete darstellten (De Martino 317f).

aa. Unter Diokletian u. Konstantin. Eusebios lobt die βασιλικοὺς παῖδας des Dorotheos u. Gefährten, die wohl Eunuchen waren, als Märtyrer unter Diokletian. Obwohl Dorotheos einen hohen Rang einnahm, war er wohl nicht Oberkämmerer (Eus. h. e. 8, 1, 4. 6, 1/5; vgl. Lact. mort. pers. 15, 1f; Guyot 194f nr. 31; vgl. nr. 32: gegen A. Jülicher, Art.

Dorotheos nr. 24: PW 5, 2 [1905] 1573 nicht mit dem Antiochener Eunuchen Dorotheos identisch; Scholten 243 nr. 1/4; de Gaiffier 17/35). Das gilt auch für Euphratas, der zu den engsten Vertrauten *Constantinus' d. Gr. gehört u. ihn zum Christentum bekehrt haben soll (PsHesych. Illustr. patr. Cpol. 1, 65 [Preger aO. (o. Sp. 321) 147]; Vit. Const. [BHG 365]: F. Halkin: AnalBoll 78 [1960] 6/8; S. N. C. Lieu, From history to legend and legend to history. The medieval and Byz. transformations of Constantine's Vita: ders. / D. Montserrat [Hrsg.], Constantine [London 1998] 160/7); historisch ist diese Nachricht, die einen Einschub in den Text des Philostorgios darstellt (J. Bidez, Fragments nouveaux de Philostorge: Byzant 10 [1935] 432f$_{34}$), sicher nicht u. wird in der Konstantinsvita BHG 365n, die viel von Euphratas als Leiter der Erbauung von Kpel u. Schöpfer der H. Sophia berichtet, ebenso wenig erwähnt wie sein Eunuchentum (ed. F. Halkin: AnalBoll 77 [1959] 73/105. 371f; G. Dagron, Constantinople imaginaire [Paris 1984] 86$_{89}$. 211f; A. Kazhdan, ‚Constantinople imaginaire': Byzant 57 [1987] 237/9); weitere Hofeunuchen Konstantins erwähnt PsHesych. Illustr. aO. 1, 58. 70 (143. 149; vgl. Guyot 217 nr. 72 u. 230f nr. 102). – Eine ähnliche Stellung wie am byz. Hof hatten die Eunuchen in *Armenien inne, wo der Oberkämmerer den Fürstentitel mardpet trug (Agathang. hist. Arm. 795 [332f Thompson]; C. Toumanoff, Studies in Christian Caucasian history [Georgetown 1963] 168/71; N. Garsoïan, The epic histories attributed to P'awstos Buzand [Cambridge, Mass. 1989] 542f) u. Vater des Königs genannt wurde (PsFaust. Byz. hist. 208 [196 Garsoïan]); zu Persien s. u. Sp. 338.

bb. Arianische Hofeunuchen. Im 4. Jh. unterstützten viele Hofeunuchen im Interesse einer einheitlichen Reichskirche arianische Bischöfe. Das bekannteste Beispiel ist Eusebios, praepositus sacri cubiculi **Constantius' II (O. Seeck, Art. Eusebios nr. 5: PW 6 [1909] 1367f; Guyot 199/201 nr. 39; Scholten 212f nr. 2), eines Kaisers, dessen Abhängigkeit von Eunuchen auch von Christen beklagt wird (Athan. hist. Arian. 37, 2 [2, 1, 204 Op.]; Greg. Naz. or. 21, 21 [SC 270, 152/4]; s. o. Sp. 319). Er wurde von einem Priester zum ‚Arianismus' (wohl der homöischen Richtung: Scholten 213) bekehrt u. soll nicht nur den Kaiser u. seine Gemahlin, sondern auch die übrigen Hofeunuchen (οἱ περὶ Εὐσέβιον: Vit. Athan.: Phot. bibl. cod. 258 [8, 23]) für diese Sache gewonnen haben (Athan. hist. Arian. 37, 2 [2, 1, 204 Op.]; Socr. h. e. 2, 2, 3/7; Soz. h. e. 3, 1, 4; Vit. Alex. et Metroph.: Phot. bibl. cod. 256 [7, 225]; Vit. Athan. aO.). Eusebios versuchte mit großem Einsatz, Papst Liberius durch Bestechung u. Überredung zur Verurteilung des Athanasios zu bewegen (Athan. hist. Arian. 35/8 [2, 1, 202/4 Op.]; Theodrt. h. e. 2, 16, 9. 15; 2, 16, 29), u. initiierte durch Untergebene dessen Vertreibung aus Alexandrien (Athan. hist. Arian. 10, 1; 22, 1 [2, 1, 188. 194 Op.]; petit. Arian.: PG 26, 824; Pallad. hist. Laus. 63, 1 [270 Bart.]). Eusebios hat wohl auch den Arianerbischof Eudoxios v. Germanikeia bei den Versuchen unterstützt, Bischof v. Kpel zu werden u. seinen Gesinnungsgenossen Aetios zum Bischof v. Antiochien zu machen (Pass. Marcian. et Martyr. [BHG 1028y] 6 [P. Franchi de' Cavalieri: AnalBoll 64 (1946) 171]; Socr. h. e. 2, 37, 7/9; Soz. h. e. 4, 12, 3; vgl. ebd. 4, 16, 22). Schon an der Vorbereitung der Synode v. Serdika beteiligt (Pass. Marcian. et Martyr. 1 [169]), soll er auf Betreiben der Homöer die Trennung westlicher u. östlicher Bischöfe auf der Doppelsynode v. Rimini u. Seleukeia arrangiert haben (Soz. h. e. 4, 16, 22). Aus Rache für Eusebios' Beteiligung an der Hinrichtung seines Bruders **Constantius Gallus ließ ihn Kaiser *Iulianus 361 töten (Philostorg. h. e. 4, 1; Soz. h. e. 5, 5, 8). Als Arianer galten auch Probatios, dem Bischof Euzoios v. Ant. den Bischofsstuhl von Alexandrien versprochen u. den Kaiser *Iovianus für diese Intrige gefoltert haben soll (ebd. 6, 5; Athan. petit. Arian. aO.; Scholten 100. 215 nr. 5; unrichtig Guyot 202 nr. 41), der Präpositus des Valens (Vit. Isaacii [BHG 956] 5. 9 [ASS Mai. 7^3, 246. 248]) u. Calligonus, Hofeunuch Valentinians II, mit dem Ambrosius mehrere Zusammenstöße hatte (Aug. c. Iulian. 6, 41 [PL 46, 845]; Guyot 193 nr. 26; Scholten 219 nr. 12). Von ihm bedroht, als er den Kaiser sprechen wollte, will der Mailänder Bischof geantwortet haben: ego enim patiar, quod episcopi, tu facies, quod spadonis (Ambr. ep. 76 [20], 28 [CSEL 82, 3, 125]), eine Bemerkung, die die Verachtung des Kastrierten ebenso andeutet wie seine besondere Verbundenheit mit dem Kaiser, den er vor fremdem Zugang abschirmt. Die arianische Tendenz vieler Eunuchen führte die orthodoxen Schriftsteller zu einer Polemik, die den heidn. Vorwürfen in

nichts nachstand (Greg. Naz. or. 43, 47 [SC 384, 224]; Ambr. hex. 21, 68; Joseph 6, 32 [CSEL 32, 1, 190; 32, 2, 92/4]; Guyot 170/3).

cc. Weitere Entwicklung. Orthodox war dagegen Eutrop, Hofeunuch unter Theodosios I u. Arkadios (Dunlap aO. 272/84; ProsLatRomEmp 2, 440/4; Scholten 223/6 nr. 18), der die Einsetzung des *Joh. Chrysostomos zum Bischof v. Kpel durchsetzte (Pallad. vit. Joh. Chrys. 5 [SC 341, 112/4]; Socr. h. e. 6, 2, 10; Soz. h. e. 8, 2, 19; R. Brändle: o. Bd. 18, 432) u. zu seiner Unterstützung scharfe antihäretische Gesetze erließ (Cod. Theod. 16, 5, 34; vgl. Philostorg. h. e. 11, 5; Marc. Diac. vit. Porph. 26 [22f Grégoire / Kugener]). Der Versuch, die Kirche besser ins staatl. Rechtssystem zu integrieren (Cod. Theod. 9, 45, 3; Cod. Iust. 1, 4, 7; T. Honoré, Law in the crisis of empire [Oxford 1998] 78. 81/3. 88/90), machte ihn jedoch zur Zielscheibe christlicher Angriffe, die in der ironischen Behauptung gipfelten, er sei das erste Opfer der eigenen Maßnahmen gegen das Kirchenasyl geworden (Joh. Chrys. in Eutr. 1, 3 [PG 52, 394]; Soz. h. e. 8, 7; Joh. Ant. frg. 189 [FHG 4, 610]). Trotzdem fällt Joh. Chrysostomos' Urteil freundlicher aus als die hasserfüllte Invektive *Claudians (Joh. Chrys. in Eutr. 1/2 [PG 52, 391/414]; Claud. in Eutr. 1/3). Ein ausdrückliches Lob als besonders frommem Mann spendet Markos Diakonos einem sonst nicht bekannten Amantios, Eunuchen der Kaiserin Eudoxia (vit. Porph. 36/41 [30/5 G. / K.]; O. Seeck, Art. Amantius nr. 3: PW 1, 2 [1894] 1725; Scholten 236f nr. 30). Auch Lausos, Empfänger von Palladios' Historia Lausiaca (prol. 7 [8 Bart.]; Geront. vit. Melan. 53 [SC 90, 230]; vgl. Epiph. Alex. ep. ad Lausum: AConcOec 1, 4, 223f; ProsLatRomEmp 2, 660f; Scholten 230f nr. 22), war als frommer Mann angesehen. Dagegen griff Chrysaphios, Hofeunuch des Theodosios II, auf monophysitischer Seite in den eutychianischen Streit ein u. war Hauptanstifter der sog. Räubersynode v. Ephesos 449 (ProsLatRomEmp 2, 295/7; Scholten 248f nr. 19; P. Gaubert, Le rôle de s. Pulchère et de l'eunuque Chrysaphios: A. Grillmeier / H. Bacht [Hrsg.], Das Konzil von Chalkedon 1 [1951] 303/21). Die Stellung der Hofeunuchen im 6. Jh. zeigt besonders Narses, Oberkämmerer u. Feldherr Justinians (ProsLatRomEmp 3B, 912/28). Die Bedeutung des Hofeunuchentums blieb bis ins byz. MA erhalten u. rief positive u. negative Reaktionen von Christen hervor (Prosopographie der Amtsträger des 4. u. 5. Jh.: Scholten 211/51; R. Guilland, Recherches sur les institutions byzantines 1 [Berlin 1967] 165/380; Ringrose, Living).

3. Kastratensänger. K. zum Zwecke eines schönen Gesangs ist aus der christl. Antike nicht belegt. Die Nachricht Socr. h. e. 6, 8; Soz. h. e. 8, 8, am Hof des Arkadios habe ein Eunuch kirchlichen Hymnengesang geleitet, erlaubt keinen solchen Schluss; auch für musikalische Zwecke standen ohnehin genügend Kastraten zur Verfügung (Browe 84f).

4. Äußerungen der Kirchenväter. Die Kirchenväter gehen auf die K. fremder Menschen nur selten ein. Wenn sie es tun, äußern sie Mitleid mit den Opfern u. betonen, dass diese bessere Heilschancen als Selbstkastraten hätten. Das tut Basileios v. Ankyra hinsichtlich derer, ‚die im Kindesalter von tyrannischer Hand gewaltsam zu Eunuchen gemacht wurden' (virginit. 60 [PG 30, 792C]). Joh. Chrysostomos befürwortet das Verbot der K., da diese die menschliche Natur schädige (in 1 Cor. hom. 31, 1; in Rom. hom. 4, 3 [PG 61, 258f; 60, 420]; vgl. Hieron. in Gal. comm. 3, 5, 12 [PL 26, 432f]; Ambr. hex. 3, 9 [CSEL 32, 1, 146]). Im Merowingerreich des 6. Jh. wird K. offenbar als Verbrechen angesehen u. scheint ungewöhnlich zu sein (Greg. Tur. aO. [o. Sp. 327]).

c. Staatliche Gesetzgebung. 1. Verbot der Kastration. Auch unter den christl. Kaisern blieb K. im röm. Reich verboten (Dalla 100/18). Konstantin verhängte wieder die Todesstrafe u. ordnete die Beschlagnahme des Vermögens der Verantwortlichen an (Cod. Iust. 4, 42, 1). Kaiser Leo I verbot auch den Handel mit kastrierten röm. Staatsbürgern, ließ den mit Nichtrömern jedoch ausdrücklich zu (ebd. 4, 42, 2); die unklare Rechtssituation des 2. u. 3. Jh. war voll wiederhergestellt u. blieb auch unter *Iustinianus zunächst in Geltung (Dig. 48, 8, 3/8; Cod. Iust. 4, 42; Dalla 105f). Erst mit der 142. Novelle vJ. 558 wurde die Materie umfassend neu geordnet. Der Kaiser verfügte die K. der Ausführenden nach dem Talionsprinzip u. ihre Verbannung (Nov. Iust. 142, 1) sowie die Freilassung aller ab einem bestimmten Termin Kastrierten, die sich deswegen an die staatl. u. kirchlichen Behörden wenden konnten (ebd. 142, 2). Diese Regelung brachte keine Erleichterung gegenüber der Todesstrafe, da sie voraussetzte, dass K. fast im-

mer zum Tod führt (ebd. 142 pr.; s. o. Sp. 287), u. als Alternative die noch abschreckendere lebenslange Deportation in die Bergwerke vorsah. Damit ist die umfassendste Behandlung des Themas in der Antike erreicht (Dalla 106/12). Sie steht in einer Linie mit Justinians Vorgehen gegen die K. bei den Abchasen (Procop. b. Goth. 4, 3; H. Brakmann, Art. Iberia II: o. Bd. 17, 93), auf das er Nov. Iust. 142, 2 anspielt. – Bereits von Konstantin wurde das Verbot auf die kultische K. in verschiedenen heidn. Priesterschaften im Libanon u. in Ägypten, aber auch auf die Selbstkastraten der Rhea in der Osrhoene ausgedehnt (Eus. vit. Const. 3, 55, 3; 4, 25, 2; praep. ev. 6, 10, 44); doch scheinen zumindest die Kulte am Nil noch einige Zeit weiter bestanden zu haben (Greg. Naz. or. 5, 32 [SC 309, 358. 360]). Ähnliche Verbote sollen bereits die christl. Könige von Osrhoene erlassen haben (Bardesan. lib. leg. reg.: PSyr 1, 2, 606).

2. Kastration als Strafe. Im Gegensatz zu diesem Verbot steht die Wiedereinführung (oder Weitergeltung?) der K. als Strafe. Justinian verhängte sie nicht nur für K., sondern auch für Päderastie von Bischöfen (Joh. Mal. chronogr. 18, 18 [364f Thun]; Theophan. Conf. chron. zJ. 528/29 [1, 177, 11/7 de Boer]; Georg. Hamart. chron. 4, 220, 5 [PG 110, 797A]; Procop. hist. arc. 11, 36), vielleicht überhaupt für *Homosexualität (Hoheisel 360; D. Dalla, Ubi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano [Milano 1987] 192f; S. Troianos, Kirchliche u. weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz: JbÖsterrByz 39 [1989] 35_{29}).

3. Einschränkungen der Rechte der Eunuchen. In iustinianischer Zeit wurde bei der Adoption weiter nach dem Prinzip adoptio naturam imitatur verfahren; demnach blieb Adoption für spadones erlaubt, für castrati verboten (Inst. Iust. 1, 11, 9; s. o. Sp. 307); nach Theophil. Iur. par. 1, 11, 9 (ed. E. C. Ferrini 1 [1884] 53f) bezeichnet spado dabei einen Eunuchen von Natur aus oder aus Krankheit, castratus u. thlibias aber auf verschiedene Weise Kastrierte (s. o. Sp. 307); der Unterschied wird dadurch begründet, dass der Impotente wieder gesund u. damit zeugungsfähig werden könne, der Kastrat hingegen nicht (Dalla 176/84; jüd. Parallelen o. Sp. 315). – Das Recht, ein Testament abzufassen, gewährt Cod. Iust. 6, 22, 5 allen (die notwendigen Voraussetzungen erfüllenden) Eunuchen u. 12, 5, 4 noch einmal ausdrücklich den Bediensteten im kaiserlichen cubiculum. Diese Vorschrift, die auf **Constantius II zurückgehen soll (Mommsen / Krüger zSt.), erlaubt nicht den Schluss, dass dieses Recht vorher den Eunuchen vorenthalten war; möglicherweise war nur eine Klärung der Rechtsmaterie beabsichtigt (Dalla 212/9; s. o. Sp. 307). – Dass auch in christlicher Zeit die Heirat von Eunuchen nicht ausgeschlossen war, zeigt das Beispiel Eutrops (s. o. Sp. 331), dessen außergewöhnliche Stellung dabei jedoch zu beachten ist.

d. Kirchliche Gesetzgebung. Abgesehen von den mit Selbst-K. verbundenen Problemen sind aus den ersten christl. Jhh. keine kirchlichen Gesetze über K. bekannt. Erst das 4. Konzil v. Kpel vJ. 869/70 verhängt kirchliche Strafen nicht nur gegen solche, die sich selbst, sondern auch gegen die, die andere kastrieren (cn. 8 [Mansi 16, 541]).

IV. Eunuchen in der Kirche. a. Aufnahme in die Gemeinden. 1. Neues Testament. Die Aufnahme von Eunuchen in frühchristliche Gemeinden war von Anfang an möglich. Das zeigt Act. 8, 27/39 mit dem Bericht über die Bekehrung u. Taufe des äthiop. Kämmerers, der fünfmal εὐνοῦχος genannt wird, was wörtlich zu verstehen ist. Während sein religiöser Status unklar bleibt, wird seine K. betont u. so die Erfüllung von Jes. 56, 3/5 angedeutet (vgl. Sp. 312. 318). Nach dem Kommen Christi können neben anderen vom Gesetz ausgegrenzten Gruppen auch Kastrierte zur Gemeinde Gottes gehören (G. Schneider, Die Apostelgeschichte 1 = HerderKommNT 5, 1 [1980] 498/500; B. R. Gaventa, Art. Ethiopian eunuch: Anchor Bibl. Dict. 2 [1992] 667; vgl. Hippol. antichr. 3 [GCS Hippol. 1, 2, 6]; anders R. Pesch, Die Apostelgeschichte 1 = EvKathKomm 5, 1 [1984] 289).

2. Weitere Entwicklung. Diese Offenheit gegenüber Eunuchen blieb auch weiterhin erhalten. Ihre Mitgliedschaft in christlichen Gemeinden beweisen römische Grabinschriften von Trägern des Namens Eunuchus (ILCV 1, 355/8, vielleicht auch 617; darunter von in Rom gestorbenen Orientalen: ebd. 356A; 358). Gerade die frühen Kirchenväter betonen, dass fromme Kastrierte erlöst werden können (Hippol. aO.), u. beziehen Jes. 56, 3/5 u. Mt. 19, 12 auf sie (Eus. in Jes. comm. 2, 45 [GCS Eus. 9, 348/50]). Hier schlägt die Aufwertung des Eunuchen durch das neue Ideal der Geschlechtslosigkeit durch (s. o. Sp. 321). – Doch

werden die biblischen Verheißungen bald mit freiwilligen Eunuchen, d. h. jungfräulich lebenden Christen, verbunden (Greg. Naz. or. 37, 18/21 [SC 318, 308/14]; Ambr. ep. 69, 16 [CSEL 82, 2, 186]; Joh. Cassian. conl. 22, 6, 10 [ebd. 13, 625f]; Aug. c. Adimant. 3; c. Faust. 30, 4 [ebd. 25, 121f. 751]; adult. coniug. 2, 18 [ebd. 11, 405]), die als vorbildliche Christen gelten (Tert. patient. 13, 5; cult. fem. 2, 9, 7; uxor. 1, 6, 2; monog. 8, 4. 7; Clem. Alex. paed. 3, 26, 3; Paulin. Nol. carm. 24, 71 [CSEL 30, 230]). Auch Ambr. exhort. virg. 17f (PL 16, 356f) bezieht sich auf jungfräulich lebende Christen (anders vielleicht Can. Apost. 8, 10, 11 [SC 336, 168]). Ihr Lob wird zT. mit der Bemerkung verbunden, dass Kastrierte nicht unter die Verheißungen fallen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 62, 3 [PG 58, 599f]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 5, 3 [PG 70, 1244C/5B]; Hieron. in Jes. comm. 15, 56, 3 [CCL 73A, 631f]), u. Hieronymus nimmt an, dass der Eunuch aus Act. 8 nach der Taufe ein Mann geworden sei (in Zeph. comm. 1, 1; in Jes. comm. 14, 53, 8 [CCL 76A, 657; 73A, 591]). Das berichtet auch ein Apophthegma von einem kastrierten alexandrinischen Lustknaben, der sich bekehrt hat (Coll. monast. aeth. 14, 46 [CSCO 239/Aeth. 46, 89]). Doch gestehen die meisten Kirchenväter nach wie vor die Möglichkeit der Rettung von Kastrierten bei entsprechender Lebensführung zu (Basil. Ancyr. virginit. 60 [PG 30, 796C]; Aug. sanct. virg. 23/5 [CSEL 11, 259/61]); Augustinus interpretiert besonders die Verheißung an Beschnittene Gal. 5, 12 in diesem Sinne (c. adv. leg. 1, 52 [CCL 49, 84]; c. Faust. 16, 22 [CSEL 25, 465]; in Gal. exp. 42 [ebd. 84, 116]).

3. Theologische Überlegungen. Anlass zur Diskussion gab einigen die Fähigkeit der Eunuchen zu moralischer Lebensführung, da sie zu sexueller Enthaltsamkeit als Tugend nicht befähigt seien, weil sie weder körperliche noch geistige vitia zu fürchten hätten u. insofern den Tieren vergleichbar seien (Joh. Cassian. conl. 4, 17 [CSEL 13, 111]; Aug. c. Iulian. 4, 16 [PL 46, 745]); doch könnten auch sie bei begeistertem Kampf um das Gute die Siegespalme gewinnen (conl. 12, 5, 1f [CSEL 13, 340]). Nach Ambrosius müssen sie sich deshalb auf anderen Feldern als der sexuellen Askese moralisch beweisen (vid. 13, 75 [PL 16, 270D/71A]). Wer vom Weiterwirken der libido auch bei Kastraten ausging, hatte natürlich in dieser Hinsicht keine Schwierigkeiten (s. u. Sp. 288).

b. Eunuchen als Priester u. Bischöfe. Eunuchen wurden zu kirchlichen Ämtern zugelassen, sofern sie impotent, durch ärztliche Eingriffe oder wider Willen kastriert waren; lediglich Selbstkastraten waren spätestens seit Nikaia ausgeschlossen (s. o. Sp. 325), ohne dass dieses Verbot immer streng angewandt worden wäre. Kastrierte Priester u. Bischöfe sind vielfach bezeugt, so der Bekenner Tigrios in Kpel, 406 in der Verbannung gestorben (Socr. h. e. 6, 15, 15; Soz. h. e. 8, 24, 8f), Antiochos, Praepositus Theodosios' II, der zur Strafe für seine hochfahrenden Pläne als Priester an die H. Sophia geschickt wurde (Joh. Mal. chronogr. 14, 15 [281 Thun]), ein nach der Absetzung des Joh. Chrysostomos zum Bischof v. Ephesos ernannter Eunuch des Tribunen Victor (Pallad. vit. Joh. Chrys. 15 [SC 341, 298/300]; Georg. Alex.: Phot. bibl. cod. 96 [2, 62]) sowie Makedonios, Patriarch v. Kpel zZt. des Kaisers Anastasios (Evagr. h. e. 3, 32 [130 Bidez / Parmentier]), u. Probatios (s. o. Sp. 330). Als von Geburt an impotente Priester werden Dorotheos in Antiochien (Eus. h. e. 7, 32, 3; s. o. Sp. 329) u. Caelestius, ein Anhänger des Pelagius, genannt (Mar. Merc.: AConcOec 1, 5, 6, 10. 66, 1). Öfter steht Eunuch als Epitheton beim Namen eines Geistlichen, ohne dass sich entscheiden lässt, ob dieser wirklich kastriert war oder es sich um einen Ehrentitel für einen keusch lebenden Mann handelt. Das gilt etwa für Meliton v. Sardes (Polycr.: Eus. h. e. 5, 24, 5; Hieron. vir. ill. 45, 3 [144 Ceresa-Gastaldo]), den röm. Priester Hyakinthos zZt. des Commodus (Hippol. ref. 9, 12, 11f [GCS Hippol. 3, 247]; E. Dürr, Art. Kaiserin: o. Bd. 19, 1078), zwei inschriftlich bezeugte kleinasiat. Geistliche im 4. Jh. (Calder aO. [o. Sp. 322] 90; C. W. M. Cox, Bishop Heortasius of Appia: Anatolian studies, Festschr. W. H. Buckler [Manchester 1939] 64f) sowie Johannes, einen Mitbruder des hl. Symeon v. Emesa (Vit. Petr. Iber. [ed. W. Raabe (1895) 42]). Nur eine späte arab. Quelle aus dem Alexandriner Patriarchat lässt Kastrierte nicht zum Altardienst zu (Ep. Petri § 36 [174 Riedel]), während das in Byzanz noch im Spät-MA möglich ist (Ringrose, Living 99/107). – Dass es auch unter Mönchen Eunuchen gab (Joh. Mosch. prat. 40 [PG 87, 3, 2891/6]), beweisen besonders die Berichte über Frauen, die als Kastraten verkleidet Eintritt in Klöster suchen (s. unten). Der hl. Sabas wies Eunuchen allerdings ab;

doch sollen diese daraufhin ein eigenes Kloster gegründet haben, das als Eunuchenkloster bekannt war (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 69 [TU 49, 2, 171]).

c. Eunuchen als Heilige. In der christl. Hagiographie spielen Eunuchen eine bemerkenswert wichtige Rolle, die wohl in ihrer angenommenen sexuellen Reinheit begründet liegt (de Gaiffier 36/46; Boulhol / Cochelin).

1. Daniel u. die drei Jünglinge. Origenes u. Hieronymus kennen die jüd. Tradition, Daniel u. die *Jünglinge im Feuerofen seien Eunuchen gewesen (s. o. Sp. 313), u. bezweifeln sie nicht. Vielmehr diskutieren sie, warum Hes. 14, 14/8 von Söhnen Daniels die Rede ist, u. entwickeln ein geistliches Verständnis von Sohnschaft (Orig. in Hes. hom. 4, 5 [GCS Orig. 8, 366]; sel. in Hes. 14 [14, 216 Lommatzsch]; Hieron. adv. Iovin. 1, 25 [PL 23^2, 255f]; vgl. in Jes. comm. 11, 39, 3/8; in Dan. comm. 1, 1, 3/4a; 2, 6, 4a [CCL 73, 453; 75A, 779. 830f]). Dagegen betonen die christl. Bearbeiter der Prophetenviten, Daniel sei wegen seiner *Keuschheit von den Juden für kastriert gehalten worden (Vit. Dan. 2 [A. M. Schwemer, Studien zu den frühjüd. Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum 1 (1995) 296]; die christl. Interpolation ist gegen ebd. 308f angesichts des antijüd. Untertons unzweifelhaft; vgl. o. Sp. 313).

2. Eunuchen als Begleiter heiliger Frauen. Ein festes hagiographisches Motiv waren Eunuchen in der Begleitung von Frauen. So werden Protus u. Hyacinthus, Achilles u. Nereus, Charisimos u. Neophytos sowie Johannes u. Paulus, die alle nicht kastriert waren, zu Eunuchen gemacht (de Gaiffier 38/45; H. Usener, Acta SS. Anthusae, Athanasii episcopi, Charisimi et Neophyti: AnalBoll 12 [1893] 10/41). Protus u. Hyacinthus werden in der novellenhaften Vita Eugeniae (BHL 2666; vgl. 2667; H. Delehaye, Étude sur le légendrier romain = Subs. hag. 23 [Bruxelles 1936] 171/86) trotz ihrer K. wegen dignitas animi in ein Männerkloster aufgenommen (7 [PG 73, 610C]) u. später zu Lehrern der hl. Basilla (20 [616D/7A]) sowie vieler Jünglinge (21 [617B]), bevor sie unter dem Vorwurf der Magie das Martyrium erleiden (24. 26 [618B. 619AB]). Diese historisch wertlosen Angaben bezeugen die Wertschätzung von Eunuchen bei vielen Christen.

3. Heilige Hofeunuchen. Anlass zur Legendenbildung gaben auch der Reichtum u. Einfluss der Hofeunuchen. Neben den Märtyrern, von denen Eusebios u. Laktanz berichten (s. o. Sp. 328f), ist hier der hl. Guhištazad zu nennen, oberster Hofeunuch u. Erzieher Großkönig Sapors II, der unter diesem im 4. Jh. das Martyrium erlitten haben soll u. mit Daniel u. den *Jünglingen im Feuerofen verglichen wird (Pass. Simeonis Barsaba 26/33; Narr. Simeonis Barsaba 26/66 [PSyr 1, 2, 749/57. 832/89], davon abhängig Soz. h. e. 2, 9, 6/10, 1), u. sein jüngerer Gefährte Azad (ebd. 2, 11, 4f; P. Peeters, S. Eleutherios-Guhištazad: AnalBoll 29 [1910] 151/6; P. Devos, Notes d'hagiographie perse: ebd. 84 [1966] 242/5); den bereits wenige Jahrzehnte nach den geschilderten Ereignissen vorliegenden Berichten wird ein historischer Anlass zugrunde liegen. Von den byz. Hofeunuchen sollen sich einige freiwillig von ihrer angesehenen Stellung zurückgezogen u. ihre Reichtümer verschenkt haben (Joh. Eph. vit. beat. orient. 57 [PO 19, 200/6]). Bemerkenswert ist die idealisierte Schilderung des hl. Eleutherios (Vit. Eleuth. 5 [ASS Aug. 1^3, 323]; Boulhol / Cochelin 68f).

4. Verkleidete Frauen. Noch verbreiteter ist das Motiv von Frauen, die sich als Männer verkleiden, für Eunuchen gehalten werden u. in Männerklöstern leben. Das älteste Beispiel, in dem eine Frau ausdrücklich für einen Eunuchen gehalten wird, ist wohl die Μετάνοια Πελαγίας aus dem 5. Jh. (BHG 1478; ed. H. Usener, Legenden der Pelagia [1879] 3/16; E. Patlagean, L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance: Studi mediev. 3, 17, 2 [1976] 602_{21}); hier zieht sich die bekehrte Hure Pelagia auf den Ölberg zurück u. lebt abgeschieden als Eunuch Pelagios (13 [13 Usener]). Nicht viel jünger ist die Vita Euphrosynae (BHG 625), deren Heldin nach der Flucht vor ihrem Vater, der sie verheiraten will, als Eunuch in ein Männerkloster aufgenommen wird (9/11 [A. Boucherie: AnalBoll 2 (1883) 200f]), wo sie später ihrem trauernden Vater geistlichen Beistand leistet (14f [203]). Die Passio Eugeniae vereinigt dieses Motiv mit dem der Märtyrer-Eunuchen (s. o. Sp. 300; J. Anson, The female transvestite in early monasticism: Viator 5 [1974] 20/8): Als Eunuch wie Protus u. Hyacinthus tritt Eugenia vor den Bischof, der sie als Frau erkennt, aber wegen ihrer virginitas ins Männerkloster aufnimmt u. Männern für gleichwertig hält (7 [PL 73,

610BC]); weitere Legenden dieser Art: M. Delcourt, Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne: RevHistRel 153 (1958) 2/7; Patlagean aO. 600/2. Erklärungen des Motivs der als Mann verkleideten Frau reichen von einer Aufnahme der Verwandlung der Aphrodite (Usener, Legenden aO. XX/XXIV; H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 284f) über den Abbau der Angst der Mönche vor der Versuchung durch Frauen (Anson aO. 5; Patlagean aO. 615/7) bis hin zur Verweigerung des erwarteten Rollenverhaltens durch die Frauen selbst (J. E. Salisbury, Church Fathers. Independent virgins [London 1991] 110). Auf historische Wurzeln könnten das Verbot, Männerkleider zu tragen (Conc. Gangr. vJ. 340 cn. 13. 17 [97 Beneševič]), u. der Schluss des Thomas-Ev., wo Jesus verspricht, Frauen zu Männern zu machen (Ev. Thom. 51, 19/26 [NHStudies 20, 92]), hinweisen; diese wären dann in dem androgynen Ideal zu suchen (Delcourt aO. 31/3; dies., Art. Hermaphrodit: o. Bd. 14, 680), das Männer zur K. angeregt haben könnte (s. o. Sp. 296). Die Darstellung der Frauen als Eunuchen deutet nicht nur an, dass sie nur so ohne Bartwuchs als Männer gelten konnten (Patlagean aO. 610), sondern auch, dass die Schreiber der Viten sie als geistliche Eunuchen, also als Asketen, verstanden (die angeblichen Kastraten kommen zT. in den Verdacht, Kinder gezeugt zu haben [Vit. Apollinar. (BHG 148): J. Drescher, Three coptic legends (Cairo 1947) 161]).

d. Polemik gegen Eunuchen. 1. Allgemein. In der Gesellschaft bleibt die Einschätzung der Kastraten negativ, u. die heidn. Polemik wird fortgeführt. Eunuchen gelten als Mannweiber, die mit der Zunge sündigten, da sie nichts anderes könnten (Greg. Naz. or. 43, 47 [SC 384, 224]; Ennod. carm. 2, 70, 1 [CSEL 6, 579]; Theophyl. Sim. ep. 43 [EpGr 776 Hercher]). Sidonius Apollinaris führt das Wort student armis eunuchi als Paradoxon an (ep. 1, 8 [2, 28 Loyen]; vgl. Prud. c. Symm. 2, 521/3 [3, 176 Lavarenne]); Ambrosius sieht im Tod durch Eunuchenhand eine Schande (ep. 73, 35 [CSEL 82, 3, 52]), u. Amphilochios v. Ikonion spottet über kastrierte Transvestiten (ad Seleuc. 83/99 [PTS 9, 31f]). Besonders beliebt sind Anspielungen auf sexuelles Fehlverhalten der Eunuchen, sei es als Zuhälter (Clem. Alex. paed. 3, 26, 3) oder eifersüchtige Verhinderer von Sexualkontakten (Athan. hist. Arian. 38, 5 [2, 1, 204 Op.]), vor allem aber als gefährliche Verführer ihnen anvertrauter Jungfrauen (s. o. Sp. 327). Alle diese Autoren schließen sich den antiken Ansichten über die sexuelle Gier von Eunuchen ohne weiteres an (vgl. Arnob. nat. 5, 11; Hieron. ep. 130, 13 [CSEL 56, 192]; Aug. c. Iulian. 6, 41; c. Iulian. op. imp. 5 [PL 46, 845; 45, 1440]; an. 4, 33 [CSEL 60, 412f]; Cyrill. Alex.: Georg. Monach. chron. 14 [651/4 de Boer]; Isid. orig. 10, 93). Eine der bösartigsten Polemiken überhaupt bringt Basileios d. Gr. gegen die Eunuchensklaven, die für ihre häretische Herrin gegen ihn zeugen sollen, wobei er kaum einen denkbaren Vorwurf auslässt (ep. 115 [2, 20 Courtonne]; Guyot 171f).

2. Antiheidnische Polemik. Neben der umfangreichen christl. Polemik gegen den Kult der Kybele u. ihre kastrierten *Galloi (Sanders 1028/31; Strathmann 897/9) kommen die Apologeten auch gelegentlich auf die K. des Uranos (s. o. Sp. 293) durch Kronos als äußerst geschmacklose Geschichte zu sprechen (Arnob. nat. 4, 24; Lact. inst. 1, 12, 7f [SC 326, 138/40]). Wie K. als Mittel zur Diffamierung heidnischer Religiosität diente, zeigt die Polemik des Prudentius gegen Hadrians vergöttlichten Lustknaben Antinous (A. Hermann, Art. Ertrinken: o. Bd. 6, 394f; Hoheisel 320f), dessen K. der christl. Dichter historisch wohl zu Unrecht dem Leser suggeriert (Prud. c. Symm. 1, 271/7 [3, 145 L.]; P. Guyot, Antinous als Eunuch: Historia 30 [1981] 250/4).

3. Antiarianische Polemik. Eine Rolle spielt die Polemik gegen Eunuchen auch in der Auseinandersetzung mit den Arianern. So wird Cod. Theod. 16, 5, 17 den Eunomiani spadones das Testierrecht entzogen. Das diffamierende Epitheton spadones erklärt sich aus einer Verspottung der arian. Theologie, der zufolge die arian. Lehre mit ihrer Leugnung der Beziehung des Vaters zum Sohn Eunuchen, die kein Vatergefühl hätten, besonders gefalle (Athan. hist. Arian. 38, 3f [2, 1, 204 Op.]). Im gleichen Sinn werfen die antiarian. Solutiones diversarum quaestionum des 5. Jh. aus **Africa (P. Langlois: RAC Suppl. 1, 210) ihren Gegnern vor, aus Gott einen spado zu machen (PsAug. solut. 9, 74/6 [CCL 90, 158]).

V. Kastration von Tieren. K. von Haustieren spielt bei den Kirchenvätern kaum eine Rolle; auch Lev. 21, 20; 22, 24 wird nicht zitiert. Dass die Praxis bekannt war, zeigt im-

merhin Ambrosius, wenn er Doëg (1 Sam. 21f) als praepositus mulorum u. Vorsteher der kastrierten Tiere vorstellt (Joseph 6, 35 [CSEL 32, 2, 97]). Auch die späteren Autoren, die Methoden der Tier-K. beschreiben (s. o. Sp. 289f), mögen Christen gewesen sein.

W. BAUER, Mt. 19, 12 u. die alten Christen: Neutestamentl. Studien, Festschr. G. Heinrici = Unters. z. NT 6 (1914) 235/44. – P. BOULHOL / I. COCHELIN, La rehabilitation de l'eunuque dans l'hagiographie antique (4e/6e s.): Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer = StudAntCrist 48 (Città del Vat. 1992) 49/76. – P. BROWE, Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- u. rechtsgeschichtliche Studie = Bresl. Stud. zur histor. Theol. 1 (1936). – G. R. BROWER, Ambivalent bodies. Making Christian eunuchs, Diss. Duke Univ. (1996). – D. F. CANER, The practice and prohibition of self-castration in early Christianity: VigChrist 51 (1997) 396/415. – H. CHADWICK, The sentences of Sextus = Texts and Studies NS 5 (Cambridge 1959) 109/12. – D. DALLA, L'incapacità sessuale in diritto romano = Seminario giuridico della Univ. di Bologna 76 (Milano 1978). – F. DE MARTINO, Ordo senatorius nel tardo impero e eunuchi del corte: ParolPass 289 (1996) 311/20. – B. DE GAIFFIER, Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques: AnalBoll 75 (1957) 17/46. – M. W. GLEASON, The semiotics of gender. Physiognomy and self-fashioning in the 2nd cent. C. E.: D. M. Halperin / J. J. Winkler / F. I. Zeitlin (Hrsg.), Before sexuality. The construction of erotic experience in the ancient Greek world (Princeton 1990) 389/417. – L. H. GRAY, Art. Eunuch: ERE 5, 579/84. – P. GUYOT, Eunuchen als Sklaven u. Freigelassene in der griech.-röm. Antike = Stuttg. Beitr. z. Gesch. u. Politik 14 (1980). – H. HERTER, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 1/51, bes. 24/6. 42f. – K. HOHEISEL, Art. Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364. – TH. HOPFNER, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1, 1 (1938). – M. HORSTMANSHOFF, Who is the true eunuch? Medical and religious ideas about eunuchs and castration in the works of Clement of Alexandria: ders. / S. Kottek (Hrsg.), From Athens to Jerusalem (Rotterdam 2000) 101 / 17. – A. HUG, Art. Eunuchen: PW Suppl. 3 (1918) 449/55. – I. JAKOBOVITS, Art. Castration: EncJud 5 (Jerus. 1972) 242f. – B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. sārîs: ThWbAT 5 (1986) 948/54. – H. LECLERCQ, Art. Castration: DACL 2, 2, 2369/72. – U. LUZ, Das Ev. nach Mt. 3 = EvKathKomm 3 (1997). – E. MAASS, Eunuchus u. Verwandtes: RhMus 74 (1925) 432/76. – A. D. NOCK, Eunuchs in ancient religion: ArchRelWiss 23 (1925) 25/33. – J. PETERS, Römische Tierhaltung u. Tierzucht = Passauer Univ.-Schr. z. Archäol. 5 (1998). – J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin[3] (1923) 254/62. – K. RINGROSE, Eunuchs as cultural mediators: Byz. Forsch. 23 (1996) 75/93; Living in the shadows. Eunuchs and gender in Byzantium: G. Herdt (Hrsg.), Third sex, third gender (New York 1994) 85/110. 507/18. – A. ROUSSELLE, Der Ursprung der Keuschheit (1989) 165/75. – G. M. SANDERS, Art. Gallos: o. Bd. 8, 984/1034. – A. T. SANDISON, Art. Eunuchen: LexÄgypt 2(1977) 46f. – D. SCHLINKERT, Der Hofeunuch in der Spätantike. Ein gefährlicher Außenseiter?: Hermes 122 (1994) 342/59; Ordo senatorius u. nobilitas (1996) 237/84. – J. SCHNEIDER, Art. εὐνοῦχος, εὐνουχίζειν: ThWbNT 2 (1935) 763/7. – H. SCHOLTEN, Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen u. sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. u. 5. Jh. nC. = Prismata 5 (1995). – H. STRATHMANN, Art. Attis: o. Bd. 1, 889/99. – SH. F. TAUGHER, Byzantine eunuchs. An overview with special references to their castration and origin: L. James (Hrsg.), Women, men and eunuchs. Gender in Byzantium (London 1997) 168/84.

Robert Muth.

Katabasis s. Höllenfahrt: o. Bd. 15, 1015/23 u. a.

Katadesmos s. Fluchtafel: o. Bd. 8, 1/29.

Kataklysmos s. Sintflut.

Katakombe (Hypogaeum).

A. Vorbemerkungen. ‚Hypogaeum' (= H.) bezeichnet in diesem Art. unterirdische *Grab-Anlagen kleinerer Ausdehnung mit Körper- oder Brandgräbern (*Columbarium), die vorwiegend privaten Charakter besitzen, also *Familien, Familienverbänden (*Haus II) oder anderen kleineren Gruppen zur *Bestattung dienten. Ein H. kann als solches auch Teil einer K. sein. Demgegenüber wird die Bezeichnung ‚K.' (Begriffsgeschichte: s. u. Sp. 377f) dann verwendet, wenn es sich um ausgedehntere unterirdische Anlagen handelt, die mehrere hundert Bestattungen aufweisen u. die Aufteilung bzw. das hierarchische Prinzip von Familienbegräbnissen durchbrechen, was sich auch in der baulichen Struktur niederschlägt (s. u. Sp. 351f. 381/3). In diesem Sinn eines unterirdischen Gemeindezömeteriums sind mit K. christliche u. auch jüdische Anlagen angesprochen. Die Definition als christlich bzw. jüdisch beruht auf der Struktur, den Befunden in K. angebrachter Inschriften bzw. Grabkennzeichnungen, der Verwendung entsprechender Bildthemen in Teilen der K. oder in nichtchristlichem Zusammenhang auf *Grabbeigaben. Dies schließt die Bestattung Andersgläubiger in der jeweiligen K. nicht aus. Dabei muss bedacht werden, dass etwa der Anteil an Gräbern mit Malerei in den röm. K. verschwindend gering ist u. deutlich weniger als 0,1 % beträgt (N. Zimmermann, Werkstattgruppen röm. K.malerei = JbAC ErgBd. 33 [2002] 41/4); eine bedeutend umfangreichere Quellengattung stellen in dieser Hinsicht die mehr als 40 000 Inschriften allein aus den röm. K. dar (IUR; CIJud). – Für K. des 2. bis 5. Jh. u. besonders die christl. Anlagen Roms ist der Verlauf des Gangsystems in Form eines Rostes oder Gitters (zB. Callisto-K.) bzw. Fischgrätenmusters (zB. Domitilla-K.) charakteristisch (s. u. Sp. 385); die röm. Anlagen zeichnet die Anordnung der Gänge auf bis zu vier Ebenen aus. Christliche u. jüdische K. wurden im spätantiken Sprachgebrauch als *Coemeterium bezeichnet, was überwiegend auf eine Mehrzahl von Gräbern, also den gesamten, auch den oberirdischen, Friedhof bezogen wird. Demgegenüber stehen die Begriffe Cubiculum bzw. Crypta überwiegend für die einzelne Gruft (E. Stommel: o. Bd. 4, 124f). Als solche wird ein verborgen (meist unterirdisch) angelegter Raum verstanden, der zeitweilig zugänglich sein konnte u. von Anfang

an mit allen um ihn herum gebauten Einrichtungen für die Beisetzung Toter errichtet wurde. Innerhalb der K., also der hier erfassten großen Gemeindezömeterien, bilden Cubicula u. H. neben den Gängen wiederum kleinere Einheiten, in denen die einzelnen Grabformen des Loculus- (locus; parallel zum Gang angelegtes, von der Langseite belegtes rechteckiges Wandgrab), Schiebestollen- (auch Kokh, in der Mehrzahl Kokhim [in rabbinischen Quellen: kukin], da diese Form überwiegend im Osten u. dort in jüdischen K. vorhanden ist; von der Schmalseite her belegtes, der Länge nach bzw. quer zum Gang eingetieftes Wandgrab), Arkosol- (*arcosolium; in die Wand eingetieftes oder aufgemauertes, mit einem Deckel verschlossenes u. von einem Bogen überfangenes Grab), Mensa- (mit einer horizontalen Platte [mensa] verschlossenes u. von einer rechteckigen Nische überfangenes Wandgrab), *Baldachin- (aus dem Felsen ausgesparter Sarkophag, ggf. mit mehreren Bestattungen, der mit der Decke durch vier Eckpfeiler verbunden ist u. oben durch Bögen geschlossene Pfeilerzwischenräume besitzt), Boden- (forma; in den Boden eingetieftes Grab) u. *Sarkophag-Grabes unterschieden werden, die als Einzelbestattungen oder auch als *Bisomus bzw. in größeren Einheiten angelegt sein können. – Der vorliegende Art. behandelt die bauliche Gestalt u. Typologie von unterirdisch angelegten Grabplätzen u. ihr Verhältnis zu oberirdischen Bauten bzw. *Areae sowie die Schlussfolgerungen, die sich in Hinsicht auf die gesellschaftliche Bedeutung dieser Beisetzungsart ergeben (*Grabrecht). Teil B zeigt die Entwicklung dieser Bestattungsplätze bis in christliche Zeit auf, Teil C u. D schwerpunktmäßig die der spätantiken K. Ausgeklammert bleiben die zahllosen byz. (etwa Constanţa: A. Barbet, Le tombeau du banquet de Constanţa en Roumanie: Ch. Sapin [Hrsg.], Édifices et peintures aux 4e/11e s. [Auxerre 1994] 25/47) bzw. frühmittelalterl. H. (etwa Poitiers: X. Barral i Altet, Poitiers. Chapelle funéraire dite ‚hypogée des Dunes‘: Les premiers monuments chrétiens de la France 2 [Paris 1996] 302/9) mit privatem Charakter, die im RAC unter einzelnen topographischen Stichwörtern zu finden sind, ebenso die singulären ägypt. K. mit Tierbestattungen (D. Kessler, Die Galerie von Tuna el-Gebel: Mitt. des Dt. Archäol. Inst. Kairo 39 [1983] 104/24). Die Aspekte der künstlerischen Ausgestaltung u. der Ikonographie sollen an anderer Stelle behandelt werden (*Sarkophag; *Wandmalerei; vgl. *Coemeterium; *Grabbeigabe; *Grabinschrift II; zu oberirdischen Anlagen *Grabbau).

B. Nichtchristlich. I. Allgemeines. Unterirdische Grabanlagen mit Räumen für Totenkult u. -pflege hat es zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte gegeben. Die Lage unter der Erdoberfläche konnte durch entsprechende Kammern oder architektonisch gefasste Räume u. Zugänge sehr unterschiedlich erlebbar werden: In einer höhlenartigen Vertiefung war die unterirdische Position deutlich zu spüren, während unterirdische ausgemalte Kammern nur Formen oberirdischer Bauten anders u. platzsparender repräsentierten. Ferner ist von Bedeutung, wie man die Toten beisetzte u. ihr Andenken pflegte. Mit der Interpretation des Baus hängt schließlich eng seine Gesamtgestalt oder die seines Bezirks oberhalb der unterirdischen Anlage zusammen. – Der der Antike entlehnte Begriff H. verstellt eher die Möglichkeiten einer Analyse; denn er bezeichnet nach dem Zeugnis der einschlägigen Inschriften eigentlich den Kellerraum von mehrstöckigen *Grabbauten, der vielfach eine Gruft enthielt (A. Brueckner, Art. Hypogaion: PW 17 [1914] 336), oft auch einen Kellerraum in Grabtempeln (Petron. 111; CIL 6, 10959. 13016. 18659. 19836. 22636. 28804; 10, 3037; 14, 166: T. Flavius aus Ostia erbaut eine aedes für den Sohn, ypogaeum et cetera für die Freigelassenen). In H. wurden also vielfach nachgeordnete Mitglieder der Familie, Sklaven oder Freigelassene beigesetzt. – In der modernen archäologischen Literatur begegnet H. allerdings mit einem sehr viel weiteren Bedeutungsfeld, indem es alle Grabanlagen bezeichnet, die unter der Erdoberfläche angelegt oder bisweilen sogar in Felswände eingetrieben sind. Daraus ergibt sich ein Bild sehr verschiedener Typen, die in der Gestaltung ihrer Details in aller Regel gebauten Monumenten folgen. Aus dieser Perspektive sei der Blick auf zwei Aspekte konzentriert: Zum einen vermitteln die Anlagen den Eindruck, als bilde eine Gruft das Zentrum der Begräbnisstätte, denn die oberirdischen Anlagen sind meist zerstört. Des Weiteren bestärkt gerade diese Reduktion in der Erhaltung der Anlagen die Vorstellung, als seien sie für Massenbestat-

tungen besonders beliebt gewesen. Damit also stellt sich die Frage, ob es so etwas wie ein H. sui generis gibt u. ob die Form der Bestattung aus einem bestimmten funktionalen Zusammenhang, welcher Art auch immer, zu erklären ist.

II. Hellenist. u. frühröm. Zeit. a. Kleinere Hypogaeen. 1. Typologie. α. Charmyleion. Ein typisches u. zugleich eines der frühesten H. bildet die Anlage, die sich ein gewisser Charmylos auf Kos im letzten Drittel des 4. Jh. vC. hat errichten lassen. Das Kellergeschoss des dreistöckigen, tempelartig gestalteten Baus bildet eine überwölbte Kammer von ca. 2 × 5,5 m Grundfläche u. einer Scheitelhöhe von 3 m. Zu beiden Seiten der gangartig angelegten Kammer reihen sich jeweils sechs, ca. 2,4 m tiefe Loculi. Im Gegensatz zu den meisten Loculi der späteren K. (s. u. Sp. 366/8) handelte es sich um Schiebegräber (A. Hug, Art. Loculi: PW 13, 2 [1926] 949; s. o. Sp. 345). Sie wurden auf der Vorderseite mit einer Platte verschlossen, deren Dekor die Gestaltung von hölzernen *Sarkophagen nachahmt. Zu der Kammer führte von der Frontseite des Monuments eine Treppe hinab. Deren Eingangsöffnung war nicht durch eine bewegliche Tür schließbar, sondern wurde immer wieder zugemauert bzw. mit Platten verschlossen. Im Boden des ersten Geschosses waren oberhalb der Achse der Tonne drei Vertiefungen wohl für Spendeopfer eingelassen, wenn auch der Gusskanal nicht durch das Podium darunter stieß (P. Schazmann, Das Charmyleion: JbInst 49 [1934] 110/27). Das Charmyleion bildet in gewisser Hinsicht für die Entwicklung der Folgezeit eine Inkunabel.

β. Übrige Anlagen archaischer u. klass. Zeit. Zwar sind unterirdische Grabkammern schon in der Zeit zuvor verbreitet, wie etwa Beispiele aus dem 6. Jh. vC. aus Kamiros auf Rhodos oder aus dem 6. u. 5. Jh. von Aegina belegen (Kurtz / Boardman 207. 217. 229 Abb. 62. 67. 71), aber die früheren Beispiele besaßen nicht die Größe der zentralen Kammer der Anlage auf Kos u., verbunden damit, Serien von Loculi. Vielmehr handelte es sich in ihnen durchwegs um Sarkophage oder ähnliche aus Platten gefügte Bestattungsplätze. Die Zahl der Beisetzungen in den frühen Anlagen blieb mit zwei oder drei entweder gering, oder es kam bei größerer Menge zu ganz ungeregelten Abfolgen (Felsgrab bei Delphi: I. Konstantinou, Ἀρχαιότητες καὶ μνημεῖα Φωκίδος: ArchDelt 20, 2, 2 [1965] 299/307). Die neue Form schuf also in übersichtlicher u. geordneter Weise Platz für eine große Zahl von Bestattungen u. zusätzlich einen Raum für Rituale zum Andenken an die Toten. Die Lösung wurde seit dem letzten Drittel des 4. Jh. vC. immer wieder aufgegriffen, zB. in dem sog. Ptolemäergrab von Rhodos (M. Livadiotti / G. Rocco [Hrsg.], La presenza italiana nel Dodecaneso tra il 1912 e il 1948 [Catania 1996] 37/9 Abb. 89/93), im Löwengrab von Knidos oder dem Heroon auf dem Theaterhügel in Milet (J. Fedak, Monumental tombs of the Hellenistic age [Toronto 1990] 76/9. 92/4 Abb. 85/9. 116). Die vergleichsweise wenigen Beisetzungen hatten die gering bemessenen H. der archaischen u. klass. Zeit in Griechenland mit anderen, sehr viel geräumigeren Grabkammern schon der archaischen Zeit gemeinsam, in denen die Toten auf Klinen zur letzten Ruhe gebettet wurden (zahlreiche Beispiele aus Etrurien: F. Prayon, Frühetruskische Grab- u. Hausarchitektur [1975]); sie sind seit dem späteren 4. Jh. auch ein Element der Nekropolen griechischer Städte (Kurtz / Boardman 230f Abb. 72) u. in Makedonien (ebd. 331/7; Gossel), wobei die Räumlichkeiten für die Klinen meist sehr viel größer als in archaischer Zeit ausgelegt werden. Einen guten Einblick in das zeitgenössische Verständnis solcher Anlagen ermöglichen die Bestimmungen, die Plat. leg. 12, 947d für die Beisetzung der Anführer seines Staatswesens vorschlug. Für sie waren unterirdische, überwölbte Kammern aus fest gefügten, soliden Steinen vorgesehen. Darüber sollte ein Hügel aufgeschüttet u. mit einem Hain bepflanzt werden, der nur an der Stelle des Zugangs ausgespart blieb, damit dort weitere Bestattungen erfolgen konnten. Die Toten wurden auf steinernen Klinen zur ewigen Ruhe gebettet. Die Art der Beisetzung kam nur gesellschaftlich hochstehenden Persönlichkeiten zu, die noch im Tode der Gesellschaft als Vorbild dienen konnten. Die Anlagen mit Loculi ermöglichten eine bessere Raumnutzung u. erlaubten auch leichter eine Wiederverwendung oder zusätzliche Belegung der Bestattungsschächte. Diese Qualität verdeutlichen andere Typen, in denen wie in den Nekropolen von Kyrene die Loculi seit dem 4. Jh. vC. in große sarkophagähnliche Grabbauten eingefügt wurden (S. Stucchi, Architettura Cirenaica [Roma 1975] 78f Abb. 70f). In den makedonischen Grabbauten

ohne Loculi hingegen waren die Beisetzungen der Toten eng mit einem repräsentativen Möbel verbunden, die der männlichen Verstorbenen häufig mit einer Kline, die der weiblichen bisweilen mit einem Thron (Gossel 62f; M. Andronikos, Vergina. The royal tombs and the ancient city [Athens 1984] 31/7). Die Ausnahme bildet das um die Mitte des 3. Jh. vC. angelegte Grab des Lyson u. Kallikles bei Leukadia. Dort sind in die Wände insgesamt 24 Nischen für Urnen eingelassen. Anders als bei den anderen Kammergräbern handelte es sich hier also um ein Familiengrab, das über Generationen nutzbar sein sollte. Auch im Ritus zeichneten sich sehr spezielle Qualitäten ab, denn anders als bei den übrigen Kammern standen im Vorraum ein *Altar u. ein Louterion (Gossel 178/89 nr. 20). Im 4. Jh. vC. wurden im Areal der frühesten Nekropolen der neu angelegten Polis Rhodos ausgedehnte Nekropolen mit H. angelegt, von deren Aussehen sich allerdings mangels befriedigender Publikationen nur eine vage Vorstellung gewinnen lässt. Bei einigen handelt sich um eine Folge zweier parallel oder in Reihe angelegter, unterirdischer Kammern mit zahlreichen rechteckigen Nischen für Aschenurnen oder Gefäße an den Wänden u. weiteren kleinen Kammern an den Seiten. Das Ganze wurde oberirdisch bekrönt von einem steinernen Sockel mit einem dorischen Fries (P. M. Fraser, Rhodian funerary monuments [Oxford 1977] 3 Abb. 5; G. Konstantinopoulos, Ἀρχαία Ῥόδος [Ἀθῆναι 1986] 224/6 Abb. 251f; Livadiotti / Rocco aO. 34/7 Abb. 78/88; J. Fabricius, Die hellenist. Totenmahlreliefs [1999] 197/210). Später kamen in den Nekropolen von Rhodos zahlreiche Anlagen ähnlichen Zuschnitts hinzu; vergleichbar, aber mit nur wenigen Loculi, sind die Nekropolen von Kyrene (Stucchi aO. 83f nr. N 180 Abb. 79f). Auf der Rhenaia (Delos) hingegen findet sich ein H. mit ausgesprochen einfach gestalteten Loculi (M.-Th. Couilloud, Les monuments funéraires de Rhénée: Délos 30 [1974] 237/40 Abb. 12 Taf. 90f). Je nach Beisetzungsgepflogenheiten wurden also Loculi für Körper- oder Nischen für Brandbestattungen in die Monumente eingefügt. Beide Formen konnten auch nebeneinander in einer Anlage angeordnet sein, wie das wohl im 3. Jh. vC. angelegte H. B der Nekropole von Schatbi in Alexandria bezeugt (Adriani 126 nr. 80 Taf. 43). Damit etablierte sich im Verlauf des 4. Jh. vC. ein Repertoire an Bestattungsformen, das die H. der Folgezeit entscheidend prägen sollte. An verschiedenen Orten der griech. Welt fügte man Nischen oder Loculi bevorzugt in die meist unterirdisch angelegten Kammern ein (Kurtz / Boardman 340f). Nur in Ausnahmefällen wie den Grabmonumenten von Alipheira (Arkadien) wird die giebelbekrönte Fassade des freistehenden Baus für insgesamt mehrere Reihen von Loculi durchbrochen (A. K. Orlandos, Ἡ ἀρκαδικὴ Ἀλίφειρα καὶ τὰ μνημεῖα της [Ἀθῆναι 1967/68] 219/31 Abb. 148/60). Ähnliche Lösungen wählte man auch in Kyrene (Stucchi aO. 164/80 Abb. 144/72).

2. Familien als Auftraggeber. Es stellt sich die Frage, wie die neuen Formen u. Gestaltungsweisen der unterirdischen Anlagen in ihrer Funktion zu verstehen sind. Zunächst einmal hingen sie nicht mit der Bevölkerungszahl einer Stadt zusammen, denn die Formen existierten schon vor der Gründung von Alexandria, u. die Nekropolen von Rhodos kennzeichnet ein sehr buntes Bild unterschiedlicher Bauten, in dem der hier betrachtete Typus keineswegs dominiert. Man gewinnt den Eindruck, dass H. von kleineren Gruppen der Gesellschaft errichtet wurden, d. h. in der Regel *Familien oder auch Vereinen (E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen [1896] 17f. 163f; F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 503/5; o. Bd. 10, 96f). Auch zuvor wurden die Mitglieder einer Familie nach Möglichkeit in einem geschlossenen Areal zusammen bestattet, wozu die athenischen Nekropolen im Kerameikos, aber auch viele andere Orte Attikas eine Fülle von Beispielen bieten (A. Brueckner, Der Friedhof am Eridanos [1909] 56/112; U. Knigge, Der Kerameikos von Athen [1988] 110/27; J. Bergemann, Demos u. Thanatos [1997] 7/23; vgl. S. E. Alcock, Tomb cult and the post-classical polis: AmJournArch 95 [1991] 447/67). Im Unterschied zu den späteren Beisetzungen vollzogen sich die Bestattungen jeweils individuell. Jede verstorbene Person wurde einzeln in entsprechenden Gefäßen oder Särgen in die Erde gebettet u. entsprechend auch mit Stelen oder inschriftlichen Hinweisen benannt. In den Loculus- u. Nischenbeisetzungen sind alle gleich. Die Individualität kommt vielleicht noch in Beigaben oder Gestaltung von Urne oder Verschlussplatte zum Ausdruck, ist aber gemessen an den Formen des 6. u. 5. Jh. deutlich

zurückgenommen, während umgekehrt das Monument in seiner Gesamtheit stärker nach außen wirkt. Darin äußert sich eine gewisse Anonymität, die aber nicht pauschal als Anonymisierung der Toten schlechthin missverstanden werden darf. Vielmehr muss man die Erscheinungen wohl im Kontext eines Wandels in der Auffassung von *Familie u. damit zusammenhängend des Gedenkens an die Toten sehen. Auch die Grabanlagen des Kerameikos waren in der Regel Familiengräber, unter denen die hohe, schlichte Stele für den Vater im Zentrum des Bezirkes stand, der sich die übrigen Grabmäler in ihrer symmetrischen Anordnung zugesellten. Die H. aber schufen eine neuartige Systematik, denn die Toten sind nicht nur alle gleichförmig beigesetzt, sondern auch die Abfolge der Beisetzung u. die innerfamiliäre Hierarchie wird aus der Art der Bestattung nur eingeschränkt verständlich u. war vielfach wohl ausschließlich im Ritual erfahrbar. Die Loculi im Charmyleion sind untereinander gleich. In einem anderen Grabbau, den ein Archokrates oberhalb von Lindos aE. des 3. Jh. vC. für sich u. seine Familie errichtete, zeigt die Länge der Loculi zwar die Größe der Bestatteten an (so liegen die längsten im Zentrum u. die kürzeren, wohl für Jugendliche u. Kinder vorgesehenen, eher an den Seiten). Dennoch wird diese Aufteilung in den insgesamt 19 Plätzen nicht konsequent durchgehalten. Vor allem war sie für den antiken Besucher nicht erfahrbar, denn die Öffnungen waren von außen gesehen alle gleich groß (E. Dyggve, Le sanctuaire d'Athena Lindia et l'architecture lindienne = ders. / V. Poulsen, Lindos 3, 2 [Berlin 1960] 491/504 Abb. 13 B/C); lediglich die beiden Bestattungsplätze des Erbauers u. seiner Ehefrau könnten exponiert in einem in den Boden der Kammer versenkten Loculus gelegen haben, womit sie räumlich u. in Bezug auf den Totenkult hervorgehoben wären. Familien stellten sich seit dem 4. Jh. vC. nach außen hin zunehmend als Abfolge von Generationen dar, wie es am besten die Statuengalerien veranschaulichen (A. H. Borbein, Die griech. Statue des 4. Jh. vC.: JbInst 88 [1973] 69 Abb. 8; B. Hintzen-Bohlen, Die Familiengruppe. Ein Mittel zur Selbstdarstellung hellenist. Herrscher: ebd. 105 [1990] 129/54). Die Stärke einer Familie erwies sich in dieser Bildform darin, dass ihr über die Zeiten hinweg hervorragende Mitglieder entwuchsen. Ausdruck dessen war in gewisser Hinsicht die Anlage der H. mit dem Versprechen, in ihnen die Mitglieder auch in Zukunft zu bestatten. Bezeichnenderweise wurde in der Anordnung der Loculi oder Nischen gerade die Reihe betont. Eine andere Art der Einlassung in massive Wände, zB. in mehreren Reihen übereinander, hätte eine sehr viel größere Zahl ermöglicht. Die Menge der in einer Reihe angeordneten Loculi oder Nischen ergab sich aus der Länge der Wände in den jeweiligen Räumen. Dem konnte kaum eine Kalkulation der Familienmitglieder vorausgegangen sein, auf die hin man dann die Größe berechnet hätte. Das Charmylaion enthielt auf Grund der Konstruktion zwölf Nischen. Beim Archokrateion hätte man größere Freiheiten gehabt; aber nachdem die eine durchlaufende Reihe der 16 Nischen in der Hauptkammer in den Felsen eingelassen war, legte man auch dort keine weiteren mehr an. Da die Bestattungsfolge wohl kaum willkürlich beendet wurde, belegte man die Loculi wahrscheinlich wieder neu. Innerhalb der Kammer kam es also auf eine klare Gliederung in der Verteilung der Loculi an u. nicht etwa auf die individuelle Zuweisung eines Grabplatzes an jeden Verstorbenen.

3. Kultische Nutzung. In den genannten H. finden sich oft Altäre u. weitere Einrichtungen für den Kult. Zugleich mehren sich mit dem 4. Jh. vC. die Dokumente für neuartige Verehrungsformen der Toten, wofür das Testament der Epikteta aus Thera vom Ende des 3. Jh. ein charakteristisches Beispiel abgibt (IG 3, 330; H. Dragendorff, Theräische Gräber [1903] 239f; allgemein O. Benndorf, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa [1889] 44/7; I. Kader, Heroa u. Memorialbauten: M. Wörrle / P. Zanker [Hrsg.], Stadtbild u. Bürgerbild im Hellenismus [1995] 199/229). *Totenkult hat es selbstverständlich zu allen Zeiten gegeben. Das Neuartige sind die Entlehnungen aus den öffentlichen Kulten u. Kultorganisationen. Die Grabanlage der Epikteta zB. bildete ein Museion, dessen Kult von einem Koinon (Verein) von 25 Mann geleitet wurde u. zu dessen dreitägigem Hauptfest die ganze Sippe zusammenkam. Die bisher erwähnten H. u. Grabkammern wandten sich mit Architekturfassaden u. Altären oder auch ihrer Bepflanzung in der Art eines Haines nach außen u. schufen so im Vorfeld kleine Heiligtümer, die den Rah-

men für vergleichbare Feste abgaben. Diese Eigenheiten der H. mit Loculus- oder Nischenbestattungen ermöglichen es, die weitere Verwendung u. Entwicklung des Grundmusters zu verstehen.

4. Alexandria. (M. S. Venit, Monumental tombs of ancient Alexandria [Cambridge 2002].) In einzelnen hellenistischen Städten, vor allem in *Alexandria, fand dieses Grundmuster weite Anwendung. Die Entwicklung war dort gekennzeichnet durch einen großen Variantenreichtum, diverse Kombinationen verschiedener architektonischer Elemente u. eine Vermehrung u. Verdichtung der Loculusreihen. In den frühen, vom Ende des 4. Jh. vC. an im Osten der Stadt wachsenden Nekropolen von Schatbi u. Hadra zB. begegnete häufig das Loculus-Einzelgrab. Eine Treppe führte zu einer unterirdisch angelegten Kammer, an deren Rückseite der Loculus lag (R. Pagenstecher, Nekropolis. Untersuchungen über Gestalt u. Entwicklung der alex. Grabanlagen [1919] 142; Adriani 110f nr. 60. 63 Abb. 123. 126). Im 3. Jh. vC. gab es auch größere u. prächtiger ausgestattete Kammern wie zB. das Zweiloculigrab von Hadra, das bei gleicher Position von Treppe u. Vorhalle am Kopfende zwei Loculi mit sorgfältig angegebenen Scheintüren u. an den Seitenwänden eine Reihe einfacher Loculi enthielt. Ihm ist eine aufgemauerte Bank mit Imitation von Alabasterverkleidung vorgelagert, die vielleicht der temporären Aufbahrung des Leichnams im Zusammenhang mit den Totenklagen diente, bevor er in die Loculi übergeführt wurde (Pagenstecher aO. 143 Abb. 88; Adriani 121 nr. 72 Abb. 155). Diese Konstellation konnte seit dem 3. Jh. vC. in vielfältiger Weise ausgestaltet u. bereichert werden. Eine auffällige Erscheinung zB. sind kreisrunde oder halbrunde Kammern, um die die Loculi strahlenförmig angelegt wurden. Solche Anlagen gab es in Hadra u. außerhalb Alexandrias in Montazah (ebd. 122f nr. 75/8 Taf. 42). Später begegneten Loculuskorridore (ebd. 110f nr. 61. 71 Abb. 124. 155; Pagenstecher aO. 142), in denen bei gleicher Grundstruktur die Kammer zu einem Korridor ausgedehnt ist, dessen Wände von oben bis unten in mehreren Reihen für Loculi geöffnet waren. Die größten von ihnen enthielten an die 100 Bestattungsplätze, wobei allerdings das System auch erst über die Jahre bis in römische Zeit hinein ausgearbeitet wurde.

b. Größere Hypogaeen. 1. Typologie. Die auffälligsten Gräber waren jene mit einem Ensemble von Kammern, die in unterschiedlicher Weise um Höfe oder entlang von Gängen gruppiert oder gereiht wurden. Ein gutes Beispiel bietet das große H. von Schatbi in Alexandria, in dem zwei wohl mit einer Decke geschlossene Räume axial angeordnet in einen großen, mit Halbsäulen geschmückten Hof münden. Ihnen sind links u. rechts unterschiedlich große Kammern mit Loculusreihen zugeordnet, unter denen die zuerst angelegte auf eine zweite, sehr kleine Kammer im Hintergrund stieß. In dieser sind die Bestattungen von zwei Klinen eingebettet. Zunächst also wurde in diesem Kontrast zwischen sarkophagartigen Loculi in den Klinen u. den üblichen Loculi in der großen Kammer davor eine Hierarchie innerhalb der Bestattungen erfahrbar, die sich dann allerdings mit der Anlage weiterer Kammern mit Loculi zunehmend relativierte. Zum Schluss gab es etwa 100 Loculi (Adriani 124 nr. 79 Taf. 44f; M. Pfrommer, Alexandria [1999] 100 Abb. 139f). Die gesamte Anlage war reich mit architektonischen Elementen, Säulenstellungen, Fenstern, Türen u. Balustraden gegliedert. Deren Gestaltungsweise erinnerte eher an Haus- als an öffentliche Architektur. Eine andere Anordnung zeigte ein H. der Mustafa-Pascha-Nekropole. Dort war um eine vergleichbare Hoffiguration, in der der Altar im Zentrum noch besser erhalten war, eine Serie von Loculuseinzel- bzw. Mehrfachgräbern mit insgesamt ca. 25 Plätzen gruppiert (Adriani 130/4 nr. 84 Taf. 48/51. 54/7).

2. Sozialstruktur der Auftraggeber u. Funktion als Familiengrabstätte. Aus den beiden Erscheinungsformen ist eine unterschiedliche soziale Gruppierung der Erbauer ableitbar. Im einen Fall handelte es sich um eine große, geschlossene Gruppe oder Sippe, die über die Zeiten hinweg die Anlage weiter belegte u. deswegen ausbaute, im zweiten Fall waren es einzelne kleine Gruppen oder Familien, die nun jeweils in der Gesamtanlage individuell die Bestattungen einbrachten (s. o. Sp. 353). Soziale Hierarchie kam sehr unterschiedlich zum Ausdruck. Einzelne H. enthielten ausschließlich oder im Wesentlichen Klinen, wie die berühmten Klinengräber von Sidi Gaber oder Suk-el-Wardian (ebd. 138/40 nr. 88 Taf. 59f, 146/8 nr. 93 Taf. 68/71; G. Grimm, Alexandria [1998] 126/8 Abb. 122; Pfrommer aO. 118f Abb. 160f) oder

das H. nr. 3 von Mustafa Pascha (Adriani 135/7 nr. 86 Taf. 55f), in denen der Zugang zur Bestattungskammer zusätzlich aufwendig durch ein System von Vorräumen, Podien u. Säulenschranken inszeniert wurde. Die Loculi wurden im Laufe der Zeit unterschiedlich eingebracht. Zunächst fällt auf, dass es bei einer Reihe von Anlagen ganz unsystematisch u. geradezu regellos geschah, wie im H. nr. 2 von Mustafa Pascha (ebd. 134f nr. 85 Taf. 52) oder dem von Suk-el-Wardian. Allem Anschein nach wurden die Loculi bei Bedarf eingefügt. In späthellenistischer Zeit erfolgte eine gewisse systematisierte Anordnung in mehreren Reihen übereinander, so dass die ganzen Wände der Kammern von oben bis unten dicht mit Öffnungen für die Grablegen bedeckt waren, wie das architektonisch reich ausgestattete Grab im Garten der Familie Antoniades (ebd. 143f nr. 90 Taf. 64f; Pfrommer aO. 122 Abb. 165), das über 100 Plätze enthielt. Merkwürdigerweise waren einige der Felspartien aber gar nicht für Loculi ausgearbeitet, während andere Loculi zusätzlich zu den Seiten für weitere Bestattungen erweitert wurden. Möglicherweise wurden also hier die Plätze innerhalb eines Vereins oder einer Begräbnisgemeinschaft einzeln verkauft, wobei sich daraus weitere Zuordnungen vielleicht unter Familienangehörigen ergaben, was insgesamt zu der auffallend unsystematischen Verteilung führte. Bei aller Steigerung in der Nutzung des Geländes durch derartige Anlagen kam es nur in Ausnahmefällen dazu, dass Loculi zweier Kammern mit den rückwärtigen Enden zusammenstießen. Man beachtete unter der Erde die Grenzen, die demnach wohl oberirdisch fixiert waren, auch wenn direkte Zeugnisse dazu fehlen. Das gilt in gleicher Weise für die Außengrenzen. Die Anlagen sind im Grundriss in aller Regel in ein Rechteck oder eine andere einfache Grundform einbeschrieben, die als Bezirk ausgegrenzt u. durch ein Monument wie zB. einen Altar gekennzeichnet war (vgl. ein Kammergrab in der Hadranekropole: Adriani 120 nr. 70 Taf. 41). Wie exakt man dabei vorging, können sehr gut die drei H. von Miniet-el-Basal belegen (ebd. 157f nr. 110 Taf. 81). In sehr dicht genutzten Nekropolen wie der von Gabbari kam es allerdings im Zuge der steten Nutzung auch zu Verbindungen zwischen den Loculi, obwohl eigentlich auch hier bei den eher unregelmäßigen Grenzen die klare Trennung auffällt (M. Sabottka, Ausgrabungen in der West-Nekropole Alexandrias [Gabbari]: G. Grimm [Hrsg.], Das röm.-byz. Ägypten [1983] 195/203; J.-Y. Empereur, Alexandrie 1997: BullCorrHell 122 [1998] 611/38 Abb. 14).

c. Die großen Hypogaeen. 1. Alexandria. (Venit aO. [o. Sp. 353].) Das größte bisher bekannte H., die sog. K. von Mex (Wardian) mit ihrer aufwendigen architektonischen Anlage mit Lichtschächten u. Kuppelsälen, maß im Grundriss mindestens ca. 42 × 42 m, eher aber 75 × 75 m. Sie enthielt nur zwei Kammern mit jeweils 36 Loculi zu beiden Seiten eines Lichthofes, allerdings noch drei weitere Kammern mit jeweils drei Klinenbestattungen, die rings um einen Kuppelsaal gruppiert waren. – Eine noch aufwendigere Architekturgestalt mit einer über 15 m in die Tiefe gehenden, um einen Lichtschacht gelegten Wendeltreppe zeigt das H. von Kom-esch-Schugafa. Es enthielt ein System von Kammern, in denen sich immer wieder eine hierarchische Abfolge von Klinen- zu Loculibestattungen abzeichnete. Insgesamt fasste es weit über 100 Begräbnisplätze (Adriani 173/8 nr. 122 Taf. 98). Beide Anlagen sind wohl schon in römische Zeit zu datieren. Die größte Zahl von Bestattungsplätzen, nämlich ungefähr 450, enthält ein anderes, architektonisch sehr viel einfacher gestaltetes H. im gleichen Areal wie das letztgenannte. Um einen langen Gang legen sich in klappsymmetrischer Zuordnung sieben untereinander völlig gleich gestaltete Kammern (ebd. 187f nr. 133 Taf. 103). Die Vereinfachung der Bestattungsplätze ist bei dieser Anlage extrem, während sonst meist eine Kombination von verschiedenen Grablegen in einem H. üblich war u. damit einhergehend eine hierarchische Abstufung u. Zuordnung, die in aller Regel auch mit architektonischen Mitteln umgesetzt u. dem Besucher vor Augen geführt wurde.

α. Verhältnis von Stadtgröße u. Bestattungsform. Damit aber lässt sich weder die Entstehung der H. noch ihr Ausbau u. die Systematisierung ihrer Form allein als Reaktion auf den Bevölkerungsdruck einer Großstadt erklären. Hätte man die Toten möglichst platzsparend beisetzen wollen, wären ausschließlich oder doch zumindest in sehr viel größerer Zahl als an den Befunden abzulesen Anlagen wie das zuletzt aus Kom-esch-Schugafa erwähnte H. gewählt worden. Das aber ist nicht der Fall. Vielmehr bevor-

zugt man eine Vielzahl von Typen, in denen gerade die Varianz der Zusammenstellungen auffällt. Eher also eröffnete die Form des H. die Möglichkeit, weitgehend flexibel auf den Bedarf einer stark in sich differenzierten Gesellschaft zu reagieren, die sich in einem solchen Großstadtgefüge etabliert hatte. Ob hinter den verschiedenen Konstellationen von Bestattungsformen u. -plätzen Familien, Vereine oder andere Gruppierungen stehen, verraten die Befunde mangels schriftlicher Hinweise nicht. In den H. spiegelten sich folglich die Bedürfnisse oder Zwänge einer Großstadtgesellschaft nicht etwa in dem Sinne wieder, dass massenweise Tote zu bestatten waren, sondern sie machen vor allem deren Zugehörigkeit zu einem jeweils sozial u. kulturell unterschiedlichen Umfeld deutlich. Bei aller Massierung der Bestattungen sollte man ferner nicht übersehen, dass es eine Fülle von Individualisierungen gab. Besonders die Loculusverschlüsse zeigen das deutlich. Während sie im Charmyleion von Kos einheitlich die Fronten von Holzsarkophagen nachahmten (s. o. Sp. 347), sind es in Alexandria immer Türen. Aber die Türen können auch innerhalb derselben Anlage unterschiedlichste Gestalten annehmen u. mit sehr verschiedenen Zusätzen wie Klagefrauen, Menschen, die sich in enger Verbundenheit die Hand reichten, Pflanzen, *Girlanden u. ä. versehen werden (ebd. 112/6 nr. 68 Taf. 37f; Pagenstecher aO. [o. Sp. 353] 85/93 Abb. 55/62).

β. Armenbestattung. Massengräber oder Armenbestattungen legte man hingegen in den griech. Poleis anders an. Athen bietet dafür Beispiele nicht für Arme, aber für größere Gruppen von Verstorbenen. In den sog. Staatsgräbern oder auch Gemeinschaftsgräbern der in einer Schlacht Gefallenen wurden sie als Gruppe bestattet (Kurtz / Boardman 137/42. 304/12; R. Stupperich, Staatsbegräbnis u. Privatgrabmal im klass. Athen [1977] 64f; Tumulus von Marathon: J. Travlos, Bildlex. der Topographie des ant. Attika [1988] 216/40). Von ihnen unterschieden sich die Armenbestattungen in ihrer Anonymität u. in der mangelnden Hervorhebung des Bestattungsplatzes. Die christl. K. Alexandrias unterscheiden sich in gewisser Hinsicht von den bisher erwähnten Anlagen (s. u. Sp. 412), weil das System der Kammern u. die hierarchische Zuordnung der Räume zugunsten einer einfachen Abfolge von Gängen u. Kapellen (Adriani 122f nr. 74 Taf. 41) aufgegeben wird. Eher könnte man für diese Anlagen als Parallele das wohl in hellenistischer Zeit angelegte Gangsystem unter dem Serapeum anführen, in dessen Kapellen offenbar Tiermumien verehrt wurden (ebd. 97 nr. 55 Taf. 31).

2. Syr.-paläst. Raum. Hier lebte die phönizische Form der Schachtgräber fort, in denen der Zugang zu dem unterirdischen Gang durch den senkrecht abfallenden Schacht deutlich erschwert wurde (J. C. Assmann, Zur Baugeschichte der Königsgruft von Sidon: ArchAnz 1963, 690/716 Abb. 1/8). Obwohl sich bisweilen auch lokale Traditionen behaupteten, setzten sich in verschiedenen Städten des Ostens eher die aus Alexandria bekannten Muster durch. Gut vergleichbar sind zB. die sog. Königsgräber von Paphos auf *Cyprus aus dem 3. u. 2. Jh. vC., die mit den im Boden versenkten Peristylen u. den ringsum angeordneten Räumlichkeiten mit Loculi unmittelbar an Vorbilder in der Hauptstadt des Ptolemäerreiches anknüpften (S. Hadjisavvas, Chronique des fouilles et découverts archéologiques à Chypre: BullCorrHell 102 [1978] 932 nr. 15; V. Karageorghis, Cyprus [London 1982] 176 Abb. 126). Gleiches galt für die Ende des 3. Jh. vC. datierbaren Anlagen aus der Nekropole von Marissa (60 km südöstl. Jerusalems). Es handelt sich bei den meisten um das aus der ägypt. Hauptstadt bekannte Schema, in dem auf den Vorraum mit Altar u. weiteren Ausstattungselementen Kammern mit der umlaufenden Reihe der Loculi folgten. In einem Einzelfall waren sie wie in Alexandria strahlenförmig angeordnet. In dem bekanntesten Grab, dem H. des Apollophanes, waren drei längliche Kammern im Grundriss kreuzförmig angelegt u. enthielten insgesamt ca. 42 Loculi. Die Namensbeischriften sind zT. erhalten, ebenso auch eine Menge von Beigaben, so dass sich die Bestattungsrituale besser als anderswo zu erkennen geben. Am Kopfende lag offenbar der Bestattungsplatz des Familienoberhauptes, der durch Malerei u. eine vorgelagerte Steinkline hervorgehoben wurde, die möglicherweise bei allen Beisetzungen der zeremoniellen Aufbahrung diente, bevor der Leichnam in den Loculus eingeführt wurde (J. P. Peters / H. Thiersch, Painted tombs in the necropolis of Marissa [London 1905]; mit Hinweisen auf weitere Grabanlagen: C. Watzinger, Denkmäler Pa-

lästinas 2 [1935] 17/20; A. Kloner, Art. Mareshah [Marisa]: NewEncArchExcavHolyLand 3, 951/6; E. D. Oren / U. Rappaport, The necropolis of Maresha-Beth Govrin: IsrExplJourn 34 [1984] 114/53; A. Kloner / O. Hess, A columbarium in complex 21 at Maresha: Atiqot 17 [1985] 122/33). Ganz ähnlich ist auch eine Anlage bei Oboda gestaltet (A. Negev, The architecture of Oboda: Qedem 36 [1997] 16/8. 81/3 Abb. 7/12. 21), der sich eine Fülle von Belegen aus anderen Städten der Region zur Seite stellen lässt. Alle diese Beispiele aus hellenistischer Zeit zeigen, dass sich in den kleineren Städten jeweils ein spezifischer, relativ einheitlicher Typus von H. ausgebildet hatte, der über einen längeren Zeitraum verwendet wurde. Die Grundelemente wie Treppenabgang, Gliederung in Vor- u. Hauptkammer u. diverse Einrichtungen für die kultische Verehrung des Andenkens der Verstorbenen waren dabei in den unterschiedlichsten Ausprägungen vorhanden. Um die Mitte des 2. Jh. vC. wurde in Palmyra im Bereich des späteren Baalshamin-Heiligtums ein H. angelegt, das durch die einzigartig gut erhaltenen Beigaben aufschlussreich ist; denn es bezeugt dadurch die Grabriten u. eine Nutzungsfolge bis etwa in die Mitte des 1. Jh. nC. In einzelnen Loculi wurden nacheinander bis zu elf Verstorbene beigesetzt (R. Fellmann, Die Grabanlage = Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre 5 [Roma 1970]). In die frühe Zeit könnte auch das monumental gestaltete Kammergrab von Er Rime im Hermongebirge gehören (D. Krencker / W. Zschietzschmann, Röm. Tempel in Syrien [1938] 267 nr. 41 Taf. 116). – Gestaltung u. Nutzung blieben auch in der Kaiserzeit gleich. Die Bestattung in H. in den Städten im griechisch geprägten östl. Teil des Imperium Romanum blieb eine der wichtigsten Beisetzungsformen, allerdings war der Gebrauch von Loculi eher rückläufig u. wich frei aufgestellten Urnen oder Sarkophagen. Es ist nicht möglich, die bekannten Beispiele aufzuzählen, da sie aus beinahe allen Städten des Ostens überliefert sind. Festzuhalten bleibt, dass sich weiterhin eine Fülle von regionalen u. lokalen Unterschieden beobachten lässt, die Größe u. Ausstattung der Anlagen betreffen. In Tyros etwa waren die ungefähr 5 × 5 m großen Kammern zunächst für ca. 12 bis 16 Loculi vorgesehen (M. Dunand / J. P. Rey-Coquais, Tombe peinte dans la campagne de Tyr et note additionelle: BullMusBeyrouth 18 [1965] 5/51 Taf. 1/25; J. Hajjar, Un hypogée romain à Deb'aal dans la région de Tyr: ebd. 61/104 Taf. 1/23). Es gab Wandmalerei mit mythologischen Bildinhalten, u. einige der Toten waren in Bleisarkophagen beigesetzt. Die Zahl der Loculi nahm im Laufe des 2. u. 3. Jh. nC. zu. Die Anordnung von Kammer u. Loculi hatte den Vorteil einer klaren Verteilung, wie ein Vergleich mit gleichzeitigen H. der Region mit Arkosolgräbern veranschaulicht, in denen die eigentliche Kammer auf einen schmalen Gang reduziert werden konnte, wie in Massyaf zwischen Hama u. Tartous (F. Chapouthier, Les peintures murales d'un hypogée funéraire près de Massyaf: Syria 31 [1954] 172/211 Abb. 2 Taf. 21f). Ähnliche Kammern sind u. a. bekannt aus: Gadara (Th. Weber, Umm Qais. Gadara of the Decapolis [Amman 1989] 12/5. 29/31), Hama (A. Papanicolaou Christensen u. a. [Hrsg.], Hama. Fouilles et recherches de la Fondation Carlsberg 1931/38, 3, 3 [Copenhague 1986] 75/101 Abb. 24/32), Petra, Jerusalem (Watzinger aO. [o. Sp. 359] 63f Taf. 11), Apamea (mit Arkosolien J. C. Balty, Guide d'Apamée [Bruxelles 1981] 172 Abb. 197), Zeugma (*Kommagene) u. Doliche (mit Altar im Zentrum der Kammer: J. Wagner, Die Römer am Euphrat: Ant. Welt Sonderh. 16 [1985] 75 Abb. 106; sechseckiges Felsgrab: ders., Gottkönige am Euphrat [2000] 87 Abb. 126; Grab mit Arkosolien u. Rollsteinverschluss ebd. 90f Abb. 132), Halikarnassos (Felsgräber mit Loculusreihen: V. v. Holbach, Felsgräber in Halikarnass: JahreshÖstInst 6 [1903] Beibl. 101/8 Abb. 24), Ephesos (in der sog. Siebenschläfergrotte nur Arkosolbestattungen: J. Keil, 12. vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos: ebd. 23 [1926] Beibl. 247/300 Abb. 63f), Pergamon (mit Wechsel von Loculi u. Urnennischen: W. Radt, Pergamon [1999] 272 Abb. 214), Athen (Sarkophage: A. Tschira, Eine röm. Grabkammer in Kephissia: ArchAnz 1948/49, 87/98 Abb. 1/6), Sabratha (G. Mabruk u. a., La tomba del ‚defunto eroizzato' a Sabratha: Libya antiqua 15 [1978] 45/67 Abb. 1/8 Taf. 3/12; A. Di Vita, Elementi alessandrini a Sabratha: Alessandria e il mondo ellenistico-romano, Festschr. A. Adriani 3 [Roma 1984] 858/73 Taf. 140/6). Sie behaupteten sich bis in das 4. Jh. nC. hinein u. wurden ohne spürbare Unterschiede als Bestattungsformen in christliche Nekropolen übernommen, zB. in Kpel (Th. Macridy /

J. Ebersolt, Monuments funéraires de Cple: BullCorrHell 46 [1922] 356/93 Abb. 19/21; J. G. Deckers / Ü. Serdaroğlu, Das H. beim Silivri-Kapı: JbAC 36 [1993] 140/63 Abb. 1/6 Taf. 5/10), einer ausgemalten Kammer des 4. Jh. nC. bei Sardes (H. C. Butler, Sardis 1, 1 [Leiden 1922] 174 Taf. 4) oder in Kyrene (L. Bacchielli, La tomba cirenea del buon Pastore: RendicPontAcc 63 [1990/91] 4/21 Abb. 1/9 Taf. 1/3).

3. Palmyra. Hier liegt eine Ausnahme vor, da in der 2. Hälfte des 1. Jh. nC. ein Typus von H. an Bedeutung gewann, der in aller Regel mit mehreren Kammern eine größere Raumkapazität besaß u. so in den bedeutenderen Anlagen 100 u. mehr Bestattungen umfasste. Die Wände im Innern waren reich mit Malereien, Reliefs u. architektonischem Schmuck überzogen u. die Loculi durch Platten mit Porträts der Verstorbenen gekennzeichnet (H. Ingholt, Five dated tombs from Palmyra: Berytus 2 [1935] 57/120; ders., Inscr. and sculptures from Palmyra: ebd. 5 [1938] 93/141 Taf. 35/50; R. Amy / H. Seyrig, Recherches dans la necropolis de Palmyre: Syria 17 [1936] 229/66 Taf. 26/52; N. Saliby, L'hypogée de Sassan fils de Malê à Palmyre: Damasz. Mitt. 6 [1992] 267/92 Abb. 1/8 Taf. 45/57; A. Schmidt-Colinet [Hrsg.], Palmyra [Mainz 1995] 30/4). Die Anlagen waren über Jhh. in Gebrauch u. so ausgedehnt, dass einzelne Abschnitte u. Kammern von den Eigentümern anderen Familien zur Nutzung verkauft oder übereignet wurden. Dennoch könnte ursprünglich die Menge der Bestattungsplätze durch andere soziale Strukturen, zB. die Großfamilien, bedingt gewesen sein.

4. Östl. Mittelmeerraum. Unterirdische Kammern wurden im Osten innerhalb von Grabanlagen ganz unterschiedlich verwendet. Für sich genommen eignete ihnen weder eine nobilitierende noch degradierende Wirkung. Vielmehr kam es auf den Zusammenhang an. So verwendete man Kammern mit Klinen- oder Sarkophagbestattung zB. innerhalb von Ehrengräbern, in denen die oberirdische Anlage einem anderen Zweck diente. Ähnlich wie in der erwähnten Anlage der Epikteta auf Thera (s. o. Sp. 352) wurde etwa in einem späthellenist. Heroon bei Kalydon über der unterirdischen Kammer ein *Gymnasium (E. Dyggve u. a., Das Heroon von Kalydon [København 1934] 34/6 Abb. 28/30 Taf. 3f) oder über dem Grab des Tib. Iulius Celsus Polemaeanus in Ephesos die bekannte, von ihm in trajanischer Zeit der Stadt gestiftete *Bibliothek gebaut (C. Praschniker [Hrsg.], Die Bibliothek. Forschungen in Ephesos 5, 1 [1953] 40f Abb. 82/4). Der Zugang zu den eher kleinen Bestattungskammern, die in sich kaum Platz für kultische Feiern enthielten, war nur von außerhalb der darüber errichteten Gebäude möglich. Die Nutzung der Anlagen war also nicht etwa direkt aufeinander bezogen. – In einer zweiten, gerade auch im Osten besonders in der Kaiserzeit verbreiteten Form wird in größeren Grabanlagen, vor allem in den Podien oder Unterbauten der Grabtempel, das Untergeschoss (Hyposorion) für die Bestattung der gesellschaftlich abhängigen u. niedriger gestellten Mitglieder der Familien (Sklaven u. Freigelassene) genutzt. Beim ‚Pythiostempel' auf Sikinos (A. Frantz / H. A. Thompson / J. Travlos, The ‚Temple of Apollo Pythios' on Sikinos: AmJournArch 73 [1969] 397/422 Abb. 1 Taf. 110f) waren die Gewölbekappen der Kammern im Keller ähnlich wie beim Charmyleion (s. o. Sp. 347) für Trankspenden durchbrochen, d. h. die Toten im Untergeschoss waren in die Erinnerungsrituale der Familie oben mit einbezogen. Aber auch Beispiele aus der Nekropole von Patras fügen sich hier mit den Urnenbestattungen im Untergeschoss u. dem *Sarkophag oben gut in dieses Bild ein (I. Dekoulakou, Ῥωμαϊκὸ μαυσωλεῖο στὴν Πάτρα: Stele, Festschr. N. Kontoleon [Ἀθῆναι 1980] 556/75 Abb. 1/8; J. Kubińska, Les monuments funéraires dans les inscr. grecques de l'Asie mineure [Warszawa 1968]). – Das H. mit den Räumen vor oder hinter der Tür diente als bevorzugter Platz der Totenklage (*Bestattung). Petron. 111, 2f berichtet von einer Frau in Ephesos, die über Tage hinweg um ihren Gatten trauernd ausharrte. Eine derartige Situation vermag man sich gut in einer der oben geschilderten Anlagen mit der entsprechenden Ausstattung vorzustellen.

III. Röm. Zeit. a. Italien. Grundsätzlich sind für den Westen zwei Traditionen zu unterscheiden. In Etrurien entwickelte sich vom späten 7. bis zum 1. Jh. vC. eine Form der H. mit einem differenzierten System von Kammern, in denen die Architektur der Häuser nachgeahmt wurde. Vor den Wänden der Kammern waren Reihen von steinernen Klinen aufgestellt (Prayon aO. [o. Sp. 348] 35/42). Die spätere Entwicklung vom 3. Jh.

bis zur 1. Hälfte des 1. Jh. vC. führen Felsgräber vor Augen (bei Sovana: R. Bianchi Bandinelli, Sovana [Firenze 1929] 56/61. 100/6; bei S. Maria di Falleri: A. Pasqui, Fabbrica di Roma: NotScav 1903, 16/9 Abb. 1/4; H. der Volumnier bei Perugia: A. v. Gerkan / F. Messerschmidt, Das Grab der Volumnier bei Perugia: RömMitt 57 [1942] 122/235 Beilage 1/5 Taf. 9/13). Daneben gab es zumindest in Südetrurien schon seit archaischer Zeit Arkosolgräber, in deren Kammern die Körperbestattungen in halbrund überwölbte Wandnischen eingebracht waren (E. Stefani, Capena: MonAnt 44 [1958] 145/89 Abb. 41/8. 55/7). Diese Form behauptete sich in der Region bis in die röm. Kaiserzeit, wie u. a. folgende Anlagen belegen: das mit reichen Malereien des 2. Stils ausgestattete H. von Montefiore (A. Laidlaw, The tomb of Montefiore: Archaeology 17 [1964] 33/42 Abb. 1/15), das Grab der Comica Doxa bei Magliano Romano aus der Wende vom 1. zum 2. Jh. nC. (P. Romanelli, Tomba con iscrizione latina: NotScav 1918, 123/7 Abb. 11f) u. größere Anlagen an der via Clodia (Th. Ashby, Ancient remains near the Via Clodia: RömMitt 22 [1907] 311/32 Abb. 9) mit einer nischenförmigen Vestibülgestaltung u. einem Sarkophag oder mit zwei Sarkophagen in einem Felsgrab noch aus der Mitte des 1. Jh. nC. an der via Nomentana (G. Annibaldi, Scoperta di tomba: NotScav 1941, 187/95 Abb. 1/8). – In den griech. Städten Unteritaliens hingegen herrschten Anlagen mit nur einer unterirdischen Kammer vor, die teilweise wie ein Sarkophag geschlossen (A. Potrandolfo / A. Rouveret, Le tombe dipinte di Paestum [Modena 1992] 23/7) oder über Treppen u. Türen zugänglich war (F. Tiné Bertocchi, La pittura funeraria Apula [Napoli 1964]) bzw. eine differenzierte Kammerfolge aufwies (E. Lippolis, Organizzazione delle necropoli e struttura sociale nell'Apulia ellenistica: H. v. Hesberg / P. Zanker [Hrsg.], Röm. Gräberstraßen = AbhMünchen NF 96 [1987] 139/54 Abb. 37f; S. Steingräber, Zu Entstehung, Verbreitung u. architektonischem Kontext der unteritalischen Grabmalerei: JbInst 106 [1991] 1/36 Taf. 1/26; ders., Arpi. Apulien. Makedonien [2000] 89/93). Auch diese Form fand bis weit in die Kaiserzeit hinein immer wieder Verwendung, wie die kontinuierliche Nutzung der Anlagen in Neapel (A. Greco Pontrandolfo / G. Vecchio / J. Papadopoulos, Gli ipogei funerari: Napoli Antica, Ausst.-Kat. Neapel [1985] nr. 82 mit Abb.) oder die in hadrianischer Zeit neu angelegte Kammer von Caivano (O. Elia, L'ipogeo di Caivano: MonAnt 34 [1931] 421/92 Abb. 1/19) eindrucksvoll belegen. Bei allen diesen Kammern handelt es sich wegen der geringen Zahl der Bestattungen, die selten zehn Plätze überschritten, um Familiengräber. Auf *Sizilien fanden sich vereinzelt punisch-phönikische Formen, in denen in die unterirdische Kammer statt der Treppe ein Schacht führte. Sie behauptete sich in den Nekropolen von Lilybaeum selbst noch nach der Verwandlung der Insel in eine röm. Provinz (B. Bechtold, La necropoli di Lilybaeum [Palermo 1999] 298f. 368/72 Abb. 78).

b. Außerhalb Italiens. Auch außerhalb Italiens verwendete man bis in die frühe Kaiserzeit lokale Sonderformen. Unterirdische Grabkammern in der Nekropole von Carmona (bei Sevilla) wiesen zwar die sonst übliche Form mit Bänken u. Urnennischen auf, waren aber teilweise ebenfalls nur über senkrechte Schächte zu erreichen (M. Bendala Galán, La necrópolis romana de Carmona [Sevilla 1976] 35/43 Taf. 4/9). Ähnlich legte man Gräber auch in den punischen Kernlanden an (P. Romanelli, Art. Topografia e archeologia dell'Africa Romana: EncClass 10, 7 [1970] 264/78 Taf. 197).

c. Rom. 1. Dimensionierung der Hypogaeen. α. Republikanische Zeit. Von den aus Italien genannten Anlagen (s. o. Sp. 362f) führte keine direkte Entwicklung zu den frühen H. in Rom. Vielmehr entsprachen sie vom 4. bis zum 2. Jh. vC. einander, da die Toten darin ebenso wie in den genannten Grabkammern im übrigen Italien auf klinenartigen Sockeln oder in Sarkophagen beigesetzt wurden. Es handelte sich also um eine Art Koine der Beisetzungsform. Loculi fehlten auch für die Folgezeit vollständig. Beispielhaft sei hier auf das Grab der Scipionen an der via Appia oder andere Anlagen im Bereich von S. Stefano Rotondo hingewiesen (Roma medio repubblicana, Ausst.-Kat. Rom [1973] 234/48; v. Hesberg 80/6 Abb. 36). Die Kammern blieben in aller Regel eng u. schmal, u. die Toten waren vor deren Wänden, in seltenen Ausnahmen auch im Zentrum der Kammer, auf einer Kline beigesetzt. Das Beispiel von der via Tiburtina aus mittelrepublikanischer Zeit (C. Caprino, Tomba a camera rinvenuta in località Tiburtino III: NotScav 1948, 140/2 Abb. 1) erinnert dabei an Vorläufer in den Nekropolen

Süditaliens, in denen der Tote unter einem *Baldachin aufgebahrt u. bestattet wurde. Zusätzliche Vorräume oder besondere Vorrichtungen für den Totenkult fehlten. Das galt in gleicher Weise für die gebauten u. dann ausgemalten H. der Nekropole auf dem Esquilin, aus denen das bekannte Gemälde mit der Wiedergabe eines historischen Ereignisses stammt (E. La Rocca, Fabio o Fannio: Dialoghi di archeologia ser. 3, 2, 1 [1984] 49f Abb. 17; M. Albertoni, La necropoli Esquilina arcaica e reppublicana: L'archeologia in Roma capitale tra sterro e scavo, Ausst.-Kat. Rom [Venezia 1983] 140/55). – Bei den H. fiel der große konzeptionelle Wechsel in Anlage u. Organisation der Bestattungsformen in das 1. Jh. vC. Seit etwa der Mitte dieses Jh. lassen sich im Bestand der Anlagen unterirdisch angelegte quadratische Kammern mit dichten Reihen von unregelmäßig u. offenbar individuell gestalteten Urnennischen belegen (D. Mancioli, La necropoli Esquilina sulla via Labicana-Prenestina: ebd. 156/62 Abb. 3), wodurch solche Anlagen schnell eine Kapazität von einigen hundert Plätzen gewannen. Auf einer Treppe stieg man in das Innere der Kammer hinunter; vor den Urnen lief eine Bank für Gaben im Totenkult oder für die Aufstellung weiterer Urnen um. Die Nischen waren durch Inschriften markiert u. konnten in ihrem Inneren eine oder zwei Urnen aufnehmen. Zur gleichen Zeit wurden auch kleinere Anlagen mit weniger Bestattungsplätzen angelegt, zB. eine, die als Dekor des Innenraumes einen langen gemalten Fries mit den Gründungssagen Roms aufweist (E. Nash, Bildlex. zur Topographie des ant. Rom 2 [1962] 359/69 Abb. 1136/52). Solche Kammern mit Urnennischen (*Columbarien) wurden auch oberirdisch oder auch nur halb in den Boden versenkt errichtet, wovon die Nekropole vor der Porta Salaria (G. Gatti, Nuove scoperte nella città e nel suburbio: NotScav 1905, 12/9 Abb. 1f; ders., Nuove scoperte nella città e nel suburbio: ebd. 1906, 144 Abb. 1; Carta archeologica di Roma 2 [Firenze 1964] 21/73; H. v. Hesberg / M. Pfanner, Ein augusteisches Columbarium im Park der Villa Borghese: JbInst 103 [1988] 465/87 Abb. 1/18; J. Bodel, Thirteen Latin funeray inscriptions at Harvard University: AmJournArch 96 [1992] 71/100) eine Reihe von Beispielen noch aus der Zeit der späten Republik bot, zu denen an anderen Straßen weitere hinzukamen, zB. eine Reihe an der via Labicana (G. Mancini, Nuove scoperte nella città e nel suburbio: NotScav 1914, 375/99 Abb. 1), eine prächtig mit Stuckreliefs verzierte Felskammer an der via Appia (G. M. De Rossi, Bovillae = Forma Italiae 1, 15 [Roma 1979] 209/26 nr. 184 Abb. 328/56) oder andere Bauten an der via Latina (R. Egidi, Ritrovamenti al IV miglio della Via Latina antica: Archeol. Laziale 12, 1 [1995] 309/17).

β. Ältere Kaiserzeit. In augusteischer Zeit u. in der 1. Hälfte des 1. Jh. nC. wurden in der Folge vergleichsweise große Anlagen errichtet, die bisweilen über 1000 Urnen enthielten: das der Liberti des Augustus an der via Appia auf einer Grundfläche von ca. 30 × 13 m zB. ca. 3000 oder das der Sklaven u. Liberti der Livia ebenfalls an der via Appia auf ca. 11 × 7 m ca. 1100 (H. Kammerer-Grothaus, Camere sepolcrali dei liberti e liberte di Livia Augusta ed altri Caesari: MélÉcFrançRome Ant. 91 [1979] 315/29; A. Auer, Die Columbarien der späten Republik u. der frühen Kaiserzeit in den Nekropolen Roms, Mag.-Arbeit [masch.] München [1989]). Gegenüber den nach zehntausenden zählenden Bestattungen in den K. sind aber selbst diese eher klein. Nach welchen Kriterien man sich für eine oberirdische oder eine unterirdische Anlage entschied, bleibt dabei unklar. Denn die erstgenannte Anlage war oberirdisch, die der Familia der Gemahlin des Augustus unterirdisch gebaut. Das Innere war in mehrere Räume oder Raumabschnitte unterteilt, die Wände zT. durch galerieartige Umgänge u. durch apsidenförmige große Wandnischen mit Halbkuppeln als oberem Abschluss auch architektonisch ansprechend gegliedert.

2. Inhaber der großen Kolumbarien. Neben diesen Bauten gab es in Rom Kolumbarien der bedeutenderen Familien oder vielleicht auch von *Genossenschaften mit einigen hundert Plätzen, zB. die H. in der Vigna Codini an der via Appia (Nash aO. 333 Abb. 1103/10). Eine tragende Rolle gewannen dabei überall in Rom u. im Reich die Vereine, zu deren wichtigsten Aufgaben auch die Graberrichtung u. -pflege zählte (J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains 1/4 [Louvain 1895/1900]; F. M. De Robertis, Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo Romano 2 [Bari 1971] 17/26; F. M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des röm. Reiches [1982] 59/61; R.

P. Saller / B. D. Shaw, Tombstones and Roman family relations in the principate: JournRomStud 74 [1984] 124/56; J. R. Patterson, Patronage, collegia and burial in imperial Rome: S. Bassett [Hrsg.], Death in towns [Leicester 1993] 17; O. M. van Nijf, The civic world of professional associations in the Roman east [Amsterdam 1997] 31f; Y. Er Scarborough: Olba 1 [1998] 83f). Von den Kolumbarien in der Vigna Codini enthielt das erste auf ca. 7 × 7,50 m ca. 500, das zweite auf 6 × 5,5 m 300 Nischen, das der Familie des Statilius Taurus auf dem Esquilin ca. 700 Nischen (Nash aO. 359 Abb. 1135; vgl. auch eine Anlage an der via Labicana: E. Ghislazoni, Nuove scoperte nella città e nel suburbio: NotScav 1912, 227/34 Abb. 1) oder das im Bereich der Villa Doria Pamphili an der via Aurelia mit ca. 500 Nischen auf ca. 6 × 6 m (G. Bendinelli, Le pitture del colombario di Villa Pamphili [Roma 1941]). Diese Bauten besaßen in der Regel eine vergleichsweise einfache architektonische Grundgestalt mit geraden Wänden u., falls bei größeren Spannweiten notwendig, mit einfachen, pfeiler- oder säulenförmigen Stützen für die Decken, in die in der Regel weitere Urnennischen eingelassen waren. Die Wände waren vielfach reich mit gemalten oder in Stuckrelief ausgeführten Bildern geschmückt. Die Errichtung solcher Komplexe blieb aber auf den erwähnten Zeitraum beschränkt, obwohl die Bevölkerungszahl der Stadt in der 2. Hälfte des 1. Jh. nC. sicher nicht rückläufig war. Vielmehr erwuchs der Bedarf nach den, bisweilen eben auch sehr großräumigen Anlagen, wohl aus der Vorstellung, dass das Andenken u. die Pflege der Erinnerung innerhalb eines derartigen Baus leichter zu verwirklichen sei, als wenn die Toten über diverse Bestattungsplätze verstreut in einzelnen monumentalen Gräbern beigesetzt wurden. Die Größe der Kolumbarien garantierte ihre Dauer auch für die Zukunft; der gesellschaftliche Verband aller, die dort auf Beisetzung hofften u. dafür gezahlt hatten, den Erhalt der Anlage insgesamt u. ihre Pflege. Von den speziellen Konditionen der augusteischen Zeit mit ihren Bestrebungen nach einer neuen Ordnung im Zusammenhalt der Gesellschaft u. deren Definition über Bilder u. gebaute Räume werden starke Impulse zu diesen monumentalen Ausprägungen der Kolumbarien ausgegangen sein.

3. Vereine zur Organisation des Bestattungswesens. Die Satzungen u. die Verfahrensweisen der Vereine zeigen, dass niemals mit einem zwanghaften System zu rechnen ist. Viele Mitglieder, die über entsprechenden Wohlstand verfügten, ließen sich auch außerhalb des zentralen Kolumbariums beisetzen (Ausbüttel aO. [o. Sp. 367] 61/3); innerhalb einer solchen Anlage gab es wiederum eine Fülle von zusätzlichen Möglichkeiten der Differenzierung mit Marmorverblendungen bis hin zu eigenen kleinen Aedikulen (M. L. Caldelli / C. Ricci, Studi sui colombari romani: Scienze dell'antichità 8/9 [1994/95] 295/322 Abb. 2/17; mit Übersicht über die Preise der Bestattungsplätze: P. Pensabene, Stele funeraria a doppia edicola dalla Via Latina: BullComm 86 [1978/79] 17/38 Taf. 5/15). Wichtig aber waren die Regelungen während der Beisetzungsfeierlichkeiten u. die Ausrichtung der späteren Gedenkfeste sowie die Sorge um Erhalt u. Schutz der Gräber (Ausbüttel aO. 68f). Bezeichnenderweise enden die Zeugnisse für die Begräbnisfürsorge der Vereine in der 1. Hälfte des 4. Jh. nC., in einer Zeit also, in der auch die herkömmlichen Kolumbarien kaum mehr belegt wurden. Daraus wird man diese Einrichtungen nicht unmittelbar gleichsetzen wollen, aber die Vereine dürften ähnlich wie die Familien für die Formen der Organisation der Errichtung u. des Kultes eine prägende Kraft besessen haben. Ganz offensichtlich lösten später christliche Institutionen solche Vereine ab u. ersetzten das leitende Paradigma (ebd. 70f).

4. Typologie der Hypogaeen in Rom. a. Allgemeines. Neben den großen Kolumbarien gab es eine in ihrer äußeren Gestaltung höchst variantenreiche Fülle von kleinen Familiengrüften, deren Nischenzahl kaum 100 überschritt. Ein gutes Beispiel bietet die Anlage, die zZt. des Tib. Pomponius Hylas in der Nähe der via Latina errichtet wurde. Sie wies in der Gliederung der Wände reichen Schmuck durch Aedikulen auf, die Nischen rahmten (Th. Ashby / F. G. Newton, The columbarium of Pomponius Hylas: PapBritSchRome 5 [1910] 463/71 Taf. 37/47; Nash aO. [o. Sp. 365] 346/8 Abb. 1120/2). Grundrisse u. Konzeption der Anlagen fielen sehr unterschiedlich aus. Einige bestanden aus Kammern mit reichem Wandschmuck, vor denen die Urnen einzeln aufgestellt waren, so zB. ein H. auf dem Aventin, dessen zentrale

Kammer zusätzlich von einem Gang umschlossen wurde (v. Hesberg 83 Abb. 38), das augusteische Grab des Patro an der via Latina, dessen Wände in verschiedenen Zonen die Wiedergabe eines Haines u. eine Familienprozession zu Ehren des Grabes überzogen (P. G. Secchi, Monumenti inediti d'un antico sepolcro di famiglia greca scoperto in Roma sulla via antica [Roma 1843]; V. Tran tam Tinh, Catalogue des peintures romaines du Musée du Louvre [Paris 1974] 72/7 Abb. 58/61) oder die sog. Basilica Sotteranea an der Porta Maggiore (G. Bendinelli, Il monumento sotteraneo di Porta Maggiore in Roma: MonAnt 31 [1926] 602/848) mit einem variantenreichen Programm mythologischer Szenen. Derartige Grabkammern konnten ober- wie unterirdisch angelegt werden. Die unterirdische Form besaß den Vorteil, Platz zu sparen u. das Areal oberhalb für Gärten, zusätzliche Monumente oder andere Einrichtungen nutzen zu können. Im Bezirk des Patro war offenbar ein Hain angelegt, in dem auch Stelen standen. Eine andere Grabanlage, wohl aus claudischer Zeit, mit einem sehr aufwendigen Keller für die Bestattungen u. Totenfeiern u. einem zweistöckigen Bau mit Gartenanlage, ist nur durch den antiken Plan bekannt (H. v. Hesberg, Grundrisspläne auf Marmor: W. Hoepfner [Hrsg.], Bauplanung u. Bautheorie der Antike [1984] 120/33 Abb. 1/3). Viele dieser Einrichtungen sind aber auch aus inschriftlichen Erwähnungen bekannt (A. Müller, Sterbekassen u. Vereine mit Begräbnisfürsorge in der röm. Kaiserzeit: NJbb 8 [1905] 185/201). Ferner gab es eine Reihe von Anlagen mit unter- u. oberirdischen Grabkammern, zB. an der via Latina (v. Hesberg 83 Abb. 39). In dem sog. Grab der Pancratier aus dem 2. Jh. nC. war, nach der Größe des Sarkophages zu urteilen, der Grabherr im Kellergeschoss beigesetzt. Aber auch daraus wird man schwerlich eine Regel ableiten können, denn in anderen tempelförmigen Anlagen in Rom u. Ostia folgte man der aus dem Osten bekannten Verteilung mit den Liberti unten u. den Angehörigen der engeren Familie oben in der Cella (vgl. die Inschrift des T. Flavius [o. Sp. 346]; M. Heinzelmann, Die Nekropolen von Ostia [2000] 84). Grundsätzlich lassen sich in der Verteilung der baulichen Strukturen drei Muster unterscheiden.

β. Anlagen mit ausschließlich unter der Erde liegenden Kammern. Neben den schon genannten Kolumbarien u. Familiengräbern begegnen seit dem 2. Jh. nC. im Bestand ganz einfache unterirdische Räume wie die ausgemalten Kammern aus der Wende vom 1. zum 2. Jh. nC. von der via Taranto (M. Pallotino, I colombari romani di via Taranto: BullComm 62 [1934] 41/63 Abb. 1/15 Taf. 1/4) oder drei H. in der Nähe der Kirche Quo Vadis (C. Carletti, Ipogei inediti della via Appia: RendicAccLinc 26 [1971] 411/22). Hier wählte man wohl die unterirdische Bestattung, um den Raum optimal zu nutzen u. oberirdisch Platz für den Bezirk mit Stelen o. ä. zur Verfügung zu haben.

γ. Felsgräber. Für diese Anlagen aus dem 2./4. Jh. nC. bedurfte es entsprechend günstiger Felsformationen wie etwa an der via Portuense (L. Cianfriglia / A. L. Corsini, Roma. Via Portuense, località Pozzo Pantaleo: NotScav 1986/87, 155/74 Abb. 2f; L. Cianfriglia / P. Filippini, Pozzo Pantaleo. Ricostruzione dell'area necropolare: BullComm 92 [1987/88] 532/43 Abb. 277/84) oder an der via Trionfale bzw. Flaminia (G. Bendinelli, Ipogei sepolcrali scoperti presso il km IX della via Trionfale: NotScav 1922, 428/49 Taf. 1/3; ders., Tomba a camera con pitture, trovata a Grottarossa [‚Saxa Rubra'] sulla Via Flaminia: NotScav 1927, 298/309 Abb. 1/7 Taf. 23). Besonders prachtvoll ist die sog. K. der via Latina (A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di via Latina [Roma 1960]; L. De Bruyne, Aristote ou Socrate? À propos d'une peinture de la via Latina: RendicPontAcc 42 [1969/70] 173/93 Abb. 1/7). Entsprechend angelegt ist ein Bau in Albano (E. Tortorici, Castra Albana [Roma 1975] 39 Abb. 33). Eine aufwendigere Form mit Arkosolien u. Nischen ist für die Umgebung von S. Sebastiano bezeugt (G. Mancini, Nuove scoperte nella città e nel suburbio: NotScav 1919, 49/57 Abb. 4/7; H. Kammerer-Grothaus, Zu den antiken Gräberstraßen unter S. Sebastiano an der Via Appia Antica: RömMitt 85 [1978] 113/38 mit Abb. 6). Möglicherweise wählte man diese Form unterirdischer Anlagen auch, um trotz Mangels an geeignetem Gelände in relativer Nähe zur Stadt einen repräsentativen Begräbnisraum zu schaffen. So ähnelten im Prinzip die drei H. unter S. Sebastiano an der via Appia den sonst üblichen Ziegelgräbern. Mit ihnen hatten sie auch das äußere Erscheinungsbild in Gestalt einer giebelbekrönten Fassade gemeinsam. Von der Tür aber führte eine Treppe hinun-

ter in das Innere zu einer Kammer oder den Räumlichkeiten, in denen die Toten vorwiegend in Arkosolien bestattet wurden (G. Mancini, Scavi sotto la basilica di S. Sebastiano sull'Appia Antica: NotScav 1923, 3/79 Taf. 3/16). Die Anlagen waren dabei zT. unter früher errichteten H. gelegen. Der Raum wurde also intensiv, aber nicht unkontrolliert genutzt, denn die jeweiligen Wände richteten sich durchaus an vorgegebenen Grenzen aus. Was für unkonventionelle Lösungen trotz allem immer wieder gewählt wurden, belegt das sog. Konsulgrab bei Palazzolo oberhalb des Albaner Sees, das vielleicht Ende des 1. oder Anf. des 2. Jh. nC. geschaffen wurde u. dessen mächtige Fassade Amtsinsignien des Verstorbenen zeigte, oberhalb derer die vergleichsweise bescheidene Kammer tief in den Felsen eingelassen war (Th. Schäfer, Imperii insignia [1989] 269f Taf. 38f).

δ. *Turmartige Gräber mit einer unterirdischen Kammer.* Diese Form begegnet zB. beim Ziegelbau des Architekten T. Claudius Vitalis auf dem Celio (A. M. Colini, Storia e topografia del Celio nell'Antichità: MemPontAcc 7 [1944] 389/92 Abb. 329), der sog. Tomba Barberini an der via Latina (v. Hesberg 70. 147f Abb. 30. 89), der sog. Sedia del Diavolo u. der Casale dei Pazzi an der via Nomentana (H. Kammerer-Grothaus, Der Deus Rediculus im Triopion des Herodes Atticus: RömMitt 81 [1974] 131/252).

ε. *Zu einer oberirdischen Nekropole gehörige Bauten mit unterirdischen Kammerfolgen.* Diese Anlagen, in welchen Treppen zu den unterirdischen Kammern führten, bilden eine Variante der turmartigen Gräber (s. o.). Dazu gehört in Rom eine Grabanlage an der via Nomentana (G. Mancini, Nuove scoperte nella città e nel suburbio: NotScav 1911, 131/41 Abb. 1) u. das schon in der 1. Hälfte des 3. Jh. errichtete Grab der Aurelier an dem heutigen viale Manzoni (G. Bendinelli, Il monumento sepolcrale degli Aureli al viale Manzoni in Roma: MonAnt 28 [1922] 289/510; N. Himmelmann, Das H. der Aurelier am viale Manzoni = AbhMainz 7 [1975] 7/10; zur K. an der via Latina: J. Engemann, Altes u. Neues zu Beispielen heidn. u. christl. K.bilder im spätant. Rom: JbAC 26 [1983] 128/51). An ihm lässt sich nachvollziehen, dass sich die unterirdisch angelegten Kammern an den oberirdisch durch den Bezirk markierten Grenzmauern orientierten. Erst in einer zweiten Phase wurden diese Räumlichkeiten um zusätzliche Kammern u. Gänge erweitert. Der vorhandene Raum wird nun extensiv genutzt. Aber dies ist ein vereinzeltes Beispiel. Mehrheitlich lässt sich gerade bei diesen Anlagen wegen der oft weitgehenden Zerstörung des Oberbaus nicht mehr entscheiden, um welche Kombination es sich ursprünglich handelte (Grab mit Arkosolien an der Nomentana Z. Mari, Sepolcro all'VIII miglio della via Nomentana: BullComm 90 [1985] 257/70 Abb. 5/16; L. Quilici, Collatia = Forma Italiae 1, 10 [Roma 1974] 633/8. 735/43 nr. 582. 655 Abb. 1381f. 1693).

ζ. *Platzaufteilung u. Nutzung.* Vielerorts in Rom wäre es möglich gewesen, vorhandene Grabanlagen, dem Mausoleum am viale Manzoni (s. o.) entsprechend, um unterirdische Kammern oder Gänge zu erweitern. Dies blieb aber die Ausnahme, zB. die kleine, offenbar pagane K. im Anschluss an das Rundgrab des Lucilius Paetus an der via Salaria (C. Pietrangeli, Il mausoleo di Lucilio Paeto: L'Urbe 5, 11 [1940] 20/8; P. Montanari, Primi elementi sul sepolcro dei Lucilii: BullComm 100 [1999] 167/96). Fast alle großen Monumente, v. a. aber die kleinen in den Felsen oder den Boden eingesenkten Kammern, hätten derartige Erweiterungen möglich gemacht. Sie sind aber weder bei den erwähnten H. unter S. Sebastiano oder am Nasoniergrab an der via Flaminia (B. Andreae, Studien zur röm. Grabkunst [1963]) noch bei den zahllosen übrigen erhaltenen Anlagen in Rom zu beobachten. Vielmehr wurden, wie besser ergrabene u. dokumentierte Befunde belegen, die Plätze im Innern der Monumente u. auch der Raum zwischen ihnen im Verlauf des 3. Jh. nC. bis auf den letzten Winkel genutzt u. belegt. Dazu tiefte man die Grabräume in den Arkosolien immer weiter ab, stellte in die Nischen u. vor die Wände immer mehr Sarkophage u. Urnen, schloss selbst die Zwischenräume zwischen den Mausoleen mit Mauern u. nutzte diese Plätze ebenfalls für die Bestattungen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Nekropole unter St. Peter in Rom (H. Mielsch / H. v. Hesberg, Die heidn. Nekropole unter St. Peter in Rom. Die Mausoleen E-Psi = Atti Pont. Acc. Mem. 16, 2 [Città del Vat. 1986]) oder ein Kammergrab von der via Portuense (B. M. Felleti Maj, Le pitture di una tomba della via Portuense: RivIstArch NS 2 [1953] 40/76 Abb. 1/28). Dennoch gibt es selbst noch im 4. Jh. nC. reich ausgestattete H., wie jenes an der via

Appia bei S. Sebastiano, in dem die Wände mit Marmor dekoriert u. die Decke bemalt war (L. Spera, Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo [Roma 1999] 295 Abb. 213). In keinem dieser Fälle wählte man also die Form der unterirdischen Anlage für Massen- oder Notbestattungen. Allerdings lassen sich umgekehrt die Beweggründe, die zur Wahl einer unterirdischen Anlage führten, nicht pauschal benennen. Tatsächlich bot die vielstöckige Gliederung mehr Platz, zB. in einer Grabanlage, in der nur die Ecken der Kammer durch Urnennischen belegt waren (G. M. De Rossi, Apiolae = Forma Italiae 1, 9 [Roma 1970] 114 nr. 287 Abb. 215f). In den geräumigen unterirdischen Kammern konnte man den Totenkult ausüben, die Inschriftentafeln an den Loculi lesen oder Gaben niederlegen, im Bezirk oberhalb blieb immer noch genügend Raum für markante Monumente u. für Gedächtnismahlzeiten. Von den mit ihnen verbundenen Riten der Ausstattung vermitteln vor allem die Inschriften ein Bild; die archäologischen Befunde verdienten in dieser Hinsicht eine genauere Prüfung (Überblick über die Inschriften: Müller aO. [o. Sp. 369] 185/201; zu den Riten: D. Boschung, Die republikanischen u. frühkaiserzeitl. Nekropolen vor den Toren Ostias: v. Hesberg / Zanker aO. [o. Sp. 363] 111/24; S. Angelucci u. a., Sepolture e riti nella necropoli di Porto all'Isola Sacra: BollArch 5/6 [1990] 42/113, bes. 62/70; Heinzelmann aO. [o. Sp. 369] 97/101).

5. *Typologie der Hypogaeen außerhalb Roms.* Die Form der im stadtröm. Umfeld ausgeprägten Kammern mit Urnennischen oder mit Sarkophagbestattungen u. kleineren Nischen für Gaben in den Wänden wurde seit der Kaiserzeit in so gut wie allen Städten Italiens u. auch außerhalb der Halbinsel in den Provinzen aufgenommen u. behauptete sich dort bis in das 3. oder 4. Jh. nC. Selten sind reine Felsnekropolen mit Kammern u. Fassaden darunter wie in Syrakus (P. Orsi, Di alcuni ipogei recentemente scoperti a Siracusa: NotScav 1913, 257/80 Abb. 1/21) oder im etrurischen Sutri (Ch. Morselli, Sutrium = Forma Italiae 7, 7 [Roma 1980] 54/77 Abb. 68/119), die sich in ihrer Gestalt deutlich von etruskischen Vorläufern am Ort unterscheiden (ebd. 85 Abb. 132/4). – Weit verbreitet aber waren einzelne, in den Kontext der übrigen Nekropolen eingebettete Monumente. Folgende in der Art von H. angelegte Beispiele verfügten nicht in allen Fällen über Zugänge, obwohl sie Urnen für mehrere Bestattungen enthielten: Tusa bei Messina (A. Salinas, Colombario di età romana scoperte a S. Maria di Palazzi presso Tusa: NotScav 1899, 500/2 Abb. 1f), Turin (A. Ferrero, Tomba dell'età romana scoperta nella città: ebd. 1904, 355/60). Andere größere Anlagen mit Kammern von ca. 3 × 3 m Grundfläche besaßen eine Tür: Catania (P. Orsi, Scoperte varie di antichità negli anni 1916 e 1917: NotScav 1918, 53/71 Abb. 5f), S. Antonio Abbate bei Pompeji (O. Elia, S. Antonio Abbate: NotScav 1961, 184/88 Taf. 1). Weitere waren mit Treppenabgängen ausgestattet (M. Borriello / A. D'Ambrosio, Baiae - Misenum = Forma Italiae 1, 14 [Roma 1979] 106f. 114/6. 160f Abb. 198/204. 217/26. 365/9). Bisweilen verwendete man auch ausgesprochen originell gestaltete Kammern wie zB. im Umkreis von Neapel u. Pozzuoli (P. Amalfitano u. a., I campi flegrei [Venezia 1990] 45. 132f. 153/9), darunter ein Kuppelsaal bei Baiae mit vier Wandnischen, der insgesamt wohl ca. 160 Urnen fasste (A. De Franciscis / R. Pane, Mausolei romani in Campania [Napoli 1957] Abb. 59f; Borriello / D'Ambrosio aO. 71 Abb. 112. – Ähnliche Anlagen sind aus den Provinzen bekannt, wie zB. in Africa (P. Leveau, Les hypogées de la rive gauche de l'oued Nsara et la nécropole orientale de Caesarea [Cherchel] d'après des fouilles et des dessins anciens: AntAfric 11 [1977] 213f Abb. 5), Spanien (M. Bendala Galán, Las necrópolis de Mérida: Augusta Emerita. Actas del Simposio intern. conmemorativo del bimilenario de Mérida [Madrid 1976] 146 Abb. 3) u. Gallien (Grabkammer in *Köln-Weiden: W. Haberey, Röm. Grabkammer bei Rondorf: BonnJbb 161 [1961] 333/42 Abb. 9). In Africa ist die mehrstöckige Anlage des Precilius mit einer reich ausgemalten Kammer bei Cirta zu nennen (Romanelli aO. [o. Sp. 364] 266f Taf. 198). In allen Fällen müssen wir mit einer oberirdischen Markierung rechnen, sehr deutlich ablesbar an einem Bau im tunesischen Thubursicu Numidarum, in dem die oberirdisch angelegte Exedra dem unterirdischen Kolumbarium in ihrem Grundriss folgte (ebd. 266 Taf. 197).

IV. Schlussfolgerungen. a. Gründe für Anlage u. Gestaltung von Hypogaeen. Unterirdische Anlagen sind für sich genommen keine Folge gestiegener Bevölkerungszahlen. Massengräber für die Armen wurden

nicht unterirdisch angelegt, sondern es wurden Äcker oder Gruben genutzt. In Rom lagen sie bis in die Zeit des Augustus auf dem Esquilin. Im Zuge der Neuordnung der Stadt ließ erst Maecenas die Gegend sanieren u. in ein Parkgelände verwandeln. Weit außerhalb wurde offenbar ein neuer Armenfriedhof angelegt (Dio Cass. 73, 5). In Lanuvium wird in dem bekannten Statut des Kollegium der Kultgenossenschaft der Diana u. des Antinoos (CIL 14, 2112, 6) festgelegt, dass für Sklaven ein Scheinbegräbnis (*Kenotaph) auszurichten sei, wenn der Herr die Herausgabe des Leichnams verweigere. Öfter also muss es in diesem Zusammenhang zu Komplikationen gekommen sein, für die der Verein eine Lösung anbot. Wo der Tote allerdings bestattet wurde, in einem Begräbnisplatz seines Besitzers oder auf einem Armenacker, bleibt eine offene Frage. In Sarsina stiftete ein Wohltäter der Stadt ein Areal für die Bestattungen der Armen (I. Ortalli, La via dei sepolcri di Sarsina: v. Hesberg / Zanker aO. 157f), u. in der Isola Sacra meint man, solche Areale hinter den Reihen der Grabbauten sehen zu können (G. Calza, La necropoli del Porto di Roma nell'Isola Sacra [Roma 1940] 321f; Angelucci u. a. aO. 52f Abb. 2; allgemein G. Wesch-Klein, Funus publicum [1993] 60f). – Die H. in Rom u. in geringerem Maß auch den Städten Italiens u. den westl. Provinzen deuten vielmehr ähnlich wie die Anlagen in Alexandria u. *Rhodos auf eine deutlich in sich differenzierte Gesellschaft hin. Deren vielfältige soziale Strukturierungen, aber auch unterschiedliche kulturelle Traditionen, Glaubensvorstellungen u. Wünsche nach Selbstdarstellung der einzelnen Mitglieder oder Gruppen führten zu einer Fülle von Bestattungsformen, die sich im Laufe der Jhh. zudem noch grundlegend veränderten. Darin bildete die Anlage von Grabkammern unter der Erde nur eine Variante. Ein spezifischer Typus von H. hat sich deshalb in Rom nicht ausgeprägt u. in einzelnen Städten der genannten Region nur deshalb, weil es entweder schon lang zurückreichende Traditionen gab oder weil die äußeren Voraussetzungen, wie leicht zu bearbeitende Felsformationen, sehr günstig waren.

b. Verhältnis von Hypogaeum u. Katakombe. Stellt man den Charakter des Familien- bzw. Gemeinschaftsgrabes in den Vordergrund, so lassen sich in baulicher Struktur u. kultischen Einrichtungen eine Fülle von vergleichbaren Aspekten aufzeigen. Auch die Verbindung einer großen Gruppe einfacher u. einer kleineren Zahl aufwendiger Bestattungen prägte Gestalt u. Aussehen der H. besonders der Kaiserzeit. Ähnlich ließen sich die frühen K., zB. die von S. Callisto, als eine Reihung von H. verstehen, die untereinander in Größe u. Ausstattung vereinheitlicht sind, aber andererseits eine variantenreiche Fülle an Formen individueller Selbstdarstellung nicht ausschließen u. darüber hinaus in den Gängen Platz für eine große Zahl einfacher Bestattungen bieten. In der K. an der via Latina wird das allein schon durch die isolierte Lage der einzelnen Kammern deutlich (Engemann, K.bilder aO. [o. Sp. 371] 141/51). – Versteht man die K. allein als Massierung von Bestattungen, darunter auch ärmerer Mitglieder der Gesellschaft, resultiert ihre Anlage trotz allem gewiss nicht aus den gewandelten Problemen Roms als Großstadt. Es gibt keinerlei Hinweise auf dramatische Veränderungen in der Bevölkerungszahl (anders s. u. Sp. 379f). Massenbestattungen sähen anders aus. In den K. wurde vielmehr eine Möglichkeit geschaffen, den individuellen Toten immer wieder erkennen u. seinen Bestattungsplatz aufsuchen u. pflegen zu können (s. u. Sp. 382f). Möglicherweise waren dabei die Anfänge bescheiden; man konnte bisweilen sogar, wie die Befunde der K. ‚ad duas lauros' an der via Labicana zeigen, auf technische Installationen der Wasserversorgung zurückgreifen u. sie umgestalten (Guyon 37/42). Ein solches, zunächst improvisiert wirkendes Vorgehen belegt den Wunsch, hier auch mittellosen Mitgliedern der Gemeinschaften in einer akzeptablen Weise, die geprägt war von traditionellen Formen u. Konventionen, einen würdevollen Platz für ihre letzte Ruhe zu verschaffen. Die Form der Loculi schloss im Grunde ja an die Arkosolien der H. an, nicht aber an die Loculi in Form von Schiebegräbern der H. im Osten des Reiches, mit denen man sehr viel mehr Platz hätte sparen können, in die aber auch immer mehr Bestattungen deponiert wurden. Die Attraktivität der K. könnte vor diesem Hintergrund gerade darin gelegen haben, dass nun auch die Armen im Kreis der Gemeinschaft auf eine menschenwürdige Bestattung hoffen durften. – Die unterschiedliche Art der Zuwendung u. Fürsorge ist von Bedeutung, denn im Bestand der bisher betrachteten H. feh-

len Anlagen, die im Laufe der Zeit zu einem ausgedehnten Gangsystem mit einzelnen Kammern ausgebaut wurden. Die riesigen Gräber in Alexandria u. Rom sind aus einem Guss errichtet, wurden dann jeweils noch über lange Zeit genutzt, aber nicht über die bestehenden Grenzen hinaus ausgedehnt. Es lässt sich auch keine kontinuierliche Entwicklung hin zu derartigen Verfahrensweisen ablesen. Erst im 3. Jh. mehren sich Indizien, dass man zB. unter dem Tumulus des Lucilius Paetus oder im Aureliergrab der viale Manzoni entsprechend vorging. In dieser Form der Organisation liegt ein neuartiger Aspekt, denn hier müssen sich zusätzlich auch die juristischen Auffassungen von dem Anteil am Grundstück verschoben haben, oder man müsste annehmen, dass kontinuierlich mit der unterirdischen Erweiterung auch oberirdisch das Gelände erworben wurde. Gegenüber den vergleichsweise limitierten Möglichkeiten der H. enthielt die Organisation der K. durch die Möglichkeit der steten Erweiterung das Versprechen, dass nun alle dort einen individuellen Ort der letzten Ruhe finden konnten. – Ein weiterer damit eng verbundener Vorteil liegt in der Kontinuität des Ritus. Während zuvor die Pflege der Anlage in den Händen der Familien oder des Vereins lag, ist sie nun an eine übergreifende, alle Mitglieder verbindende Gemeinschaft gebunden, sei sie paganer, jüdischer oder christlicher Ausrichtung. Im Vertrauen auf diesen Zusammenhalt konnte man die Anlagen immer weiter ausdehnen u. so im Sinne der früheren Kolumbarien die Erwartung auf eine kontinuierliche Totenpflege noch sichern, denn die Bindung an die Gemeinschaft versprach ja nach deren Statuten eine Pflege, solange die Gemeinschaft selbst existierte. Gegenüber jenen in H. oder Kolumbarien dürfte in dieser Qualität der Organisation der Bestattungen u. der Pflege des Andenkens das eigentlich Neue u. die Attraktion der K. gelegen haben.

C. Christlich. I. Allgemeines. K. bezeichnet hier den großräumigen, unterirdischen Gemeinschaftsfriedhof aus frühchristl. Zeit, bestehend aus einem dicht gegliederten Netz von Gängen u. Grabkammern, die intensiv für Bestattungen genutzt wurden (Brandenburg, K. 1292). Die Verwendung des Terminus ist zum ersten Mal Ende des 10. Jh. in Subiaco (Latium) mit Bezug auf den dortigen unterirdischen Friedhof belegt (L. Allodi / G. Levi, Il regesto Sublacense del sec. XI [Roma 1885] 28 nr. 12; Fiocchi Nicolai, Ursprung 9). K. ist vom Toponym catacumbas abgeleitet (R. Valentini / G. Zucchetti, Codice topografico della città di Roma 1 [Roma 1941] 280), mit dem im 4. Jh. in Rom ein am dritten Meilenstein der via Appia gelegener, durch größere Sandsteingruben gekennzeichneter Ort benannt wurde (vom griech. κατὰ κύμβας, ‚bei den Mulden'; B. Luiselli, In margine al problema della traslazione delle ossa di Pietro e Paolo: MélÉcFranç-Rome Ant. 98 [1986] 852/4). In dieser Gegend wurde im 3. Jh. einer der wichtigsten u. größten unterirdischen Friedhöfe der Stadt angelegt, der Friedhof von S. Sebastiano, der in den antiken Quellen deshalb ‚catacumbas' genannt wird (Valentini / Zucchetti aO. 2 [1942] 19; s. u. Sp. 387). Dieses Grabareal war durch das ganze MA bis in die Neuzeit (s. unten) bekannt u. häufig besucht (s. u. Sp. 396). Daher erklärt sich die Übertragung des Namens (zumindest seit dem Früh-MA) von diesem unterirdischen Friedhof auf die ca. 70 weiteren ähnlichen Anlagen Roms u. die des übrigen Mittelmeerraums. Im 4. u. 5. Jh. wurden K. als cryptae (Hieron. in Hes. comm. 12, 40, 5/13 [CCL 75, 556f]; Prud. perist. 11, 154) oder *coemeterium (Hippol. ref. 9, 12, 14) bezeichnet.

a. Forschungsgeschichte. Da die Bevölkerung Roms in der Spätantike zahlenmäßig die aller übrigen Städte des Mittelmeerraumes übertraf, sind auch die röm. K. quantitativ kaum mit anderen vergleichbar. Es ist daher nicht erstaunlich, dass es eine reiche Forschungsgeschichte für die röm. K. gibt. – Nachdem im Früh-MA fast alle K. in Rom aufgegeben waren (s. u. Sp. 394), blieben nur wenige weiterhin zugänglich, vor allem diejenigen, die in Verbindung mit den außerstädtischen Basiliken standen u. aus denen die Märtyrergebeine nicht in die Stadt übergeführt worden waren. So wurden die K. von S. Sebastiano, S. Pancrazio u. S. Valentino durchgehend seit der Spätantike besucht (De Rossi, RS 1, 3/9; G. Lumbroso, Gli accademici nelle catacombe: Archivio della Soc. Rom. di Storia Patria 12 [1889] 215/40; Fiocchi Nicolai, Ursprung 9f). Allerdings waren die begehbaren Gänge nur kurz u. zudem ausgeplündert. Die zufällige Entdeckung einer intakten K. an der via Salaria (modern: ‚Anonima di via Anapo') am 31. V. 1578 gab den Anstoß für neue Anteilnahme der Gelehrten,

verstärkt durch das geistige Klima der Gegenreformation mit ihrem Interesse an frühchristlichen Zeugnissen (Cantino Wataghin 5/14; V. Fiocchi Nicolai: Deckers / Mietke / Weiland 3f). Begründer der modernen K.forschung u. Christl. Archäologie ist Antonio Bosio (1575/1629; De Rossi, RS 1, 26/46; Ferretto 132/61; Testini, Catacombe 19/21). Von Mitte des 17. bis ins 19. Jh. wurden die K. vorwiegend aus antiquarischem Interesse untersucht u. systematisch ausgeplündert durch die sog. corpisantari, die sich im Auftrag höchster kirchlicher Würdenträger dem Ausheben vermeintlicher Märtyrergebeine widmeten (ebd. 21/6; Ferretto 201/68). Diese zerstörerische Suche ist der Grund für einen erheblichen Informationsverlust. G. B. De Rossi (1822/94) nahm Mitte des 19. Jh. den von Bosio eingeschlagenen Weg wieder auf: Er legte seinen Studien eine sorgfältige Strukturuntersuchung zugrunde, gepaart mit einer gründlichen Analyse der Quellen, deren Ergebnis eine historisch-topographische Rekonstruktion der unterirdischen Nekropolen war (V. Fiocchi Nicolai, Giovanni Battista De Rossi e le catacombe romane: Acta XIII Congr. Intern. Arch. Christ. 1 [Città del Vat. 1998] 205/22). Ende des 19. u. Anf. des 20. Jh. waren in den röm. K. vor allem De Rossis Schüler M. Armellini, O. Marucchi u. E. Stevenson aktiv (Ferretto 349/57; Testini, Catacombe 30/3). In den 1920/30er Jahren hat E. Josi zahlreiche neue Entdeckungen überwacht u. wissenschaftlich ausgewertet (U. M. Fasola, Enrico Josi: RendicPontAcc 48 [1975/76] 3/9). P. Styger erarbeitete zur selben Zeit eine allgemeine kritische Untersuchung der Entstehung u. topographischen Entwicklung der röm. K. (Testini, Catacombe 33; Fasola / Testini 138). Nach 1945 haben die Forschungen von A. Ferrua, U. M. Fasola, L. Reekmans, F. Tolotti, P. Testini, A. Nestori, H. Brandenburg, J. Guyon, Ph. Pergola, P. Saint-Roch u. a. die Kenntnisse nochmals beträchtlich erweitert (zu den außerröm. K. s. u. Sp. 397/412).

II. Entstehung der Katakomben. Vom 2. Jh. nC. an stieg durch das Bevölkerungswachstum u. die zunehmende Verbreitung der Körperbestattung die Nachfrage nach Baugrund für Grabplätze an den großen Ausfallstraßen Roms stark an (anders o. Sp. 376f) u. brachte eine Preiserhöhung der Grundstücke mit sich. Cic. Att. 12, 21/44 erwähnt, dass die in Stadtnähe oder an besonders beliebten Orten gelegenen u. daher begehrten Plätze sehr teuer u. Gegenstand von Spekulationen waren (v. Hesberg 9f). In der Kaiserzeit verschärfte sich das Problem noch (N. Purcell, Tomb and suburb: v. Hesberg / Zanker aO. [o. Sp. 363] 32/4). Daher hatten römische Familien u. Begräbnisvereine bereits Ende 1./Anf. des 2. Jh. unterirdische Bestattungen vorgenommen, indem sie unter den oberirdischen Mausoleen Grabkammern u. kurze Gänge anlegten, so dass der für Grabstätten zur Verfügung stehende Raum erheblich erweitert wurde. Zahlreiche Beispiele finden sich an den großen Ausfallstraßen (s. o. Sp. 371f). Die relativ kleinen Ausmaße lassen darauf schließen, dass es sich um Familiengräber handelt. Häufig sind sie im Inneren vollständig mit Fresken ausgemalt. Die Auftraggeber hatten wohl nicht die Absicht, das Grabareal später zu erweitern. – Die Christen bestatteten ihre Toten in den ersten beiden Jhh. in den üblichen nichtchristl. Begräbnisstätten (s. o. Sp. 377; *Grab). Ein Teil der frühesten christl. Privat-H., die in der Zeit um 200 entstanden, weisen Merkmale auf, die sie von den paganen Anlagen unterscheiden: 1) Sie sind offenbar meist unabhängig von einem oberirdischen Grabbau. 2) Sie weisen häufig eine regelmäßige Anlage auf, deren Planung bereits eine künftige Erweiterung vorsah u. die dadurch zu Kernzellen von K. werden konnten (Brandenburg, Überlegungen 45f; s. u. Sp. 381f). – Es gibt mehrere christl. Belege für ausschließlich Christen vorbehaltene Gemeinschaftsfriedhöfe. Tert. ad Scap. 3, 1 (CSEL 76, 11) erwähnt um 203 nC. eine area sepulturarum nostrarum in *Karthago, gegen die die heidn. Bevölkerung heftig protestierte (Brandenburg, Überlegungen 47). Tert. apol. 39, 5f (CSEL 69, 92) u. Hippol. trad. apost. 40 (SC 11bis, 122) belegen die Existenz einer ‚Gemeinschaftskasse', in die die Gemeindemitglieder freiwillig einen monatlichen Beitrag zahlten, um auch den Ärmsten ein würdiges Begräbnis zu sichern (*Genossenschaft, *Grabrecht). Zu Beginn des 3. Jh. sind in Alexandria christliche Gemeinschaftsfriedhöfe belegt (Orig. in Jer. hom. 4, 3, 16 [SC 232, 264f]). Etwa zur gleichen Zeit findet sich die erste Erwähnung einer gemeinschaftlichen Grabanlage in Rom (Hippol. ref. 9, 12, 14): die S. Callisto-K., deren Leitung von Bischof Zephyrinus (198/217) dem damaligen *Diakon u. späteren Bischof Calixtus übertragen wurde (Kollwitz 233).

Der an dieser Stelle ebenfalls zum ersten Mal für einen christl. Gemeinschaftsfriedhof gebrauchte Begriff τὸ κοιμητήριον (Ruhestätte) bringt das christl. Verständnis vom Tod als einer vorläufigen Ruhe in Erwartung der Auferstehung zum Ausdruck (Joh. Chrys. coemet. 1 [PG 49, 393f]; *Coemeterium). – Das gegen Ende des 2. Jh. entstandene Bedürfnis der Christen, eigene Begräbnisanlagen einzurichten, hatte verschiedene Ursachen: 1) zahlenmäßiges Wachstum u. verbesserte Organisation der Gemeinden (Hippol. ref. 9, 12, 23f; Tert. apol. 37, 4 [CSEL 69, 88]), 2) das Bewusstsein, eine geschlossene u. solidarische Gemeinschaft zu bilden, die auch im Tode bewahrt werden sollte (ebd. 39, 1f [91]), 3) den Wunsch, eigene Räumlichkeiten für Bestattungsfeierlichkeiten (zB. für Totenmessen) zu besitzen (Tert. an. 51 [CSEL 20, 383]; Cypr. ep. 1, 2 [ebd. 3, 466f]), 4) den karitativen Anspruch, allen (auch u. vor allem den ärmeren) Gemeindemitgliedern ein christl. Begräbnis zu garantieren (Brandenburg, Überlegungen 47/9; ders., Coemeterium 223f). Hinzu kam eine größere wirtschaftliche u. organisatorische Leistungsfähigkeit, die den christl. Gemeinden Ausbau u. Unterhalt eigener Friedhöfe ermöglichte (S. Mazzarino, L'impero romano 2 [Roma 1973] 454/69; ders., Antico, tardoantico ed era costantiniana [Bari 1974] 57/73). Belege dafür, dass die Fossoren, die die Ausschachtungsarbeiten u. die Bestattungen durchführten, zum niederen Klerus gehörten, finden sich allerdings nicht vor dem 4. Jh. (zuerst in kirchlichem Zusammenhang für Africa: Gesta ap. Zenophil. 1 [CSEL 26, 186, 6]). Seit konstantinischer Zeit sind Fossoren auch häufig in den K. abgebildet u. inschriftlich erwähnt (J. Guyon, La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne [3e/7e s.]: MélÉcFrançRome Ant. 86 [1974] 551/78; E. Conde Guerri, Los ‚fossores' de Roma paleocristiana [Città del Vat. 1979]; Guyon 98/100; Carletti, Nascita 156f; F. Bisconti, Mestieri nelle catacombe Romane [Città del Vat. 2000]).

III. Rom. a. Katakomben in der 1. Hälfte des 3. Jh. 1. Anlage u. Bestattungsformen. Zu den ältesten unterirdischen Gemeindefriedhöfen Roms gehört die sog. Area I der S. Callisto-K. (s. o. Sp. 380f). Sie entstand nicht im Anschluss an ein bereits bestehendes H. (s. o. Sp. 380), sondern wurde direkt als ein gitterartiges Gängesystem angelegt, bei dem zwei parallele Hauptkorridore durch Zwischengänge verbunden wurden (P. Styger, L'origine del cimitero di S. Callisto sull'-Appia: RendicPontAcc 4 [1925/26] 112/9). Wohl von Anfang an war bei der Planung an die Möglichkeit der Erweiterung gedacht, die durch eine Verlängerung der Hauptachsen u. die Öffnung weiterer Quergänge erreicht werden konnte. In den Wandflächen der Gänge wurden dicht übereinander angeordnete einfache Nischengräber (Loculi) ausgehauen, die mit Ziegeln oder Marmorplatten verschlossen waren. Die Wände an den Enden der Gänge wurden nicht mit Loculi besetzt, da sie evtl. zur Verlängerung durchbrochen werden mussten. Auf diese Weise waren hunderte einfacher u. einheitlicher Bestattungen möglich. Erst später wurden in einer Abzweigung des rechten Hauptganges Kammern (Cubicula) mit aufwendigeren Gräbern angelegt. Eine der Kammern, die sog. Papstgruft, diente seit 235 als Begräbnisstätte der Bischöfe Roms (ebd. 119/53). – Zur gleichen Zeit entstanden weitere K. mit ähnlichen Charakteristika, zB. die Calepodius-K. an der via Aurelia Vetus, in der iJ. 222 Bischof Calixtus bestattet wurde (A. Nestori, La catacomba di Calepodio al III miglio dell'Aurelia Vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I: RivAC 47 [1971] 169/278), die Praetextatus-K. an der via Appia, deren Gänge sogar über die Grundstücksgrenzen hinaus verlängert wurden, so dass zwei weitere, separate Bereiche entstanden (F. Tolotti, Origine e sviluppo delle escavazioni nel cimitero di Pretestato: Atti IX Congr. Intern. Arch. Crist. 1 [Città del Vat. 1978] 160/5), die Priscilla-K. an der via Salaria, die in einen aufgelassenen Pozzolanbruch gehauen wurde (*Arenarium; Tolotti, Cimitero 63/106. 171/89) u. die Novatianus-K. an der via Tiburtina, die inschriftl. um 266/70 datiert ist (IUR NS 20335/9; Fasola / Testini 109. 191/4; weitere Beispiele: Fiocchi Nicolai, Ursprung 18f). Die genannten Beispiele belegen die strukturellen Neuerungen, die die ältesten christl. K. auszeichnen: Planung der gesamten Anlage, große Ausdehnung u. intensive Nutzung durch einheitliche Loculusgräber. Monumentalere Gräber, zB. Nischen für Sarkophage, Mensagräber (s. o. Sp. 345), oder mit Malereien geschmückte Kammern sind selten (s. o. Sp. 344). Die Einheitlichkeit der Bestattungen entspricht wohl den *Gleichheits-Vorstellungen der neuen Reli-

gion (Carletti, Epigrafia 134f), die sich bewusst von der in der röm. Welt üblichen, übertriebenen Selbstdarstellung durch das eigene Grabdenkmal abwandte (v. Hesberg 9. 20; Toynbee Xf; *Grabbau). Auch die auf den Verschluss (Ziegel- oder Marmorplatten) der Gräber aufgemalten oder darin eingeritzten Inschriften geben gewöhnlich nur den Namen des Verstorbenen ohne die biographischen Details an, die üblicherweise in der zeitgleichen nichtchristl. Epigraphik genannt werden (Carletti, Epigrafia 128/31; *Grabinschrift). – Wenn auch selten, so gab es doch bereits innerhalb oder in der Nähe der ersten Gemeindefriedhöfe auch monumentalere Grabstätten, meist H. vermögender Familien. Es findet sich zB. das reich mit Malereien dekorierte H. des ‚Guten Hirten' in der Domitilla-K. direkt neben einer Reihe von Gängen mit einfacheren Bestattungen (Ph. Pergola: RivAC 55 [1979] 332f). Das reich ausgestattete H. der Acilii u. das der Cryptoporticus liegen in unmittelbarer Nähe der Priscilla-K. (Tolotti, Cimitero 135/70; weitere Beispiele: Fiocchi Nicolai, Ursprung 22f).

2. Stifter. Einige der exklusiven H. u. Grabmäler von begüterten Gläubigen, die mit intensiv genutzten Gemeinschaftsarealen verbunden waren, können mit den Stiftern der jeweiligen K. in Verbindung gebracht werden. So war Priscilla, die Gründerin der nach ihr benannten K., wahrscheinlich ein Mitglied der Familie der Acilii Glabriones, deren Begräbnisareal sich im oben genannten gleichnamigen H. befand (G. B. De Rossi: BullArchCrist ser. 4, 6 [1888/89] 15/30. 37/57. 115/20; Tolotti, Cimitero 165/70). Wegen der Namen, die viele der ältesten K. tragen (zB. Domitilla, Praetextatus, Bassilla), kann auf die intensive Mitwirkung von Privatleuten bei der Gründung von Gemeindefriedhöfen geschlossen werden (Valentini / Zucchetti aO. [o. Sp. 378] 12/28; Kollwitz; *Grabrecht). Wahrscheinlich schenkte ein wohlhabendes Mitglied der Gemeinde ein Grundstück, um dort den Gemeindefriedhof anzulegen, oder stellte die notwendigen finanziellen Mittel zum Kauf zur Verfügung. Der Stifter u. seine Familie erhielten dann ihre Grabstätte ebenfalls in diesem Areal (V. Fiocchi Nicolai, Evergetismo ecclesiastico e laico nelle iscrizioni paleocristiane del Lazio: Historiam pictura refert, Festschr. A. Recio Veganzones = StudAntCrist 51 [Città del Vat. 1994] 243/5). In einigen Fällen handelte es sich bei den Stiftern um Mitglieder früh zum Christentum konvertierter röm. Adelsfamilien (Mazzarino, Impero aO. 463/9).

3. Verwaltung. Die Verwaltung der Gemeinschaftsfriedhöfe lag bei der Kirchenleitung, wie aus dem Dekret des *Gallienus hervorgeht, durch das die in der valerianischen *Christenverfolgung 257/58 konfiszierten K. direkt an die Bischöfe zurückgegeben wurden (Eus. h. e. 7, 13). Der aus einer privaten Stiftung hervorgegangene Besitz eines Friedhofsareals wurde durch die Bestimmungen des röm. *Grabrechts geregelt (F. De Visscher, Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome: AnalBoll 69 [1951] 39/54; M. Sordi, Il cristianesimo e Roma [Bologna 1965] 468/70). Der Bischof war wohl auch dem Staat Rechenschaft schuldig für das kollektive Eigentum, das die Gemeinde infolge ihrer vermutlichen Gleichstellung mit den collegia religionis causa besitzen konnte (ebd. 470/3; Mazzarino, Impero aO. 70f; Kollwitz; *Genossenschaft). – Ein Christ war allerdings nicht zur Bestattung in einem Gemeindefriedhof verpflichtet, sondern konnte sich auch in einem Familien- oder Einzelgrab in den heidn. Nekropolen beerdigen lassen; Cypr. ep. 67, 6 (CSEL 3, 740) berichtet von einem Bischof, der seine Söhne apud profana sepulchra bestatten ließ. So finden sich in Familien-H. christliche u. nichtchristliche Gräber nebeneinander (zB. im Aurelier-H. am viale Manzoni: F. Bisconti: Augustinianum 25 [1985] 889/903; Reekmanns, Hypogea 15f. 21f. 25/8).

b. Entwicklung in der 2. Hälfte des 3. Jh. Die in der 1. Hälfte des 3. Jh. angelegten K.areale wurden in den folgenden Jahrzehnten erweitert, u. es kamen neue Regionen in der Nähe bereits bestehender hinzu. Außerdem entstanden an verschiedenen Orten neue K. außerhalb der Stadtmauern. Zu dieser Entwicklung trug auch der sog. Kleine Kirchenfrieden bei, der zwischen den Verfolgungen unter Valerian (257/58) u. Diokletian (303/04) das zahlenmäßige u. organisatorische Wachstum der Gemeinden förderte. Die neuen K.regionen weisen die gleichen Merkmale auf wie ihre Vorgänger: intensive Nutzung, gleichmäßige Anordnung u. Planung. – Um 250 wurden an der via Nomentana zwei neue K. angelegt: das sog. Coemeterium Maius (Fasola / Testini 110/2. 195f) u. der Kern der K. von S. Agnese, die sog. Regio I (ebd. $121f_{26}$; M. Armellini, Il cimitero di S.

Agnese sulla via Nomentana [Roma 1880] 78/147). Beide zeigen eine ähnliche Struktur. Sie bestehen aus gitterförmig oder rechtwinklig angelegten Gängen mit gleichförmigen Loculi. Erst später kommen einige (zT. ausgemalte) Grabkammern hinzu. – Von der 2. Hälfte des 3. bis Anf. des 4. Jh. wurden viele K. im ‚Fischgräten-Schema' angelegt: Eine Treppe führt direkt oder durch einen Quergang zur Hauptachse des Systems, von der aus zu beiden Seiten im rechten Winkel Nebengänge abzweigen. Um den zur Verfügung stehenden Raum bestmöglich zu nutzen, beträgt die Entfernung zwischen den Abzweigungen nur wenige Meter. Ein eindrucksvolles Beispiel für dieses Schema findet sich im unteren Stockwerk der Priscilla-K. (Anf. 4. Jh.). Hier zweigen 23 sich gegenüberliegende Nebengänge von einer der beiden 150 m langen Hauptachsen ab (Styger, K. 228/44; Tolotti, Cimitero 322/40; weitere Beispiele: Fiocchi Nicolai, Ursprung 30). – Einige K. weisen Areale auf, in denen sich vor allem zT. reich dekorierte Grabkammern befinden, die offenbar begüterten, sozial hochgestellten Personen u. Familien vorbehalten waren (s. o. Sp. 383f), zB. die sog. Region des Gaius u. Eusebius in der S. Callisto-K., die zwischen Ende des 3. u. Anf. des 4. Jh. entstand. Sie ist entlang des Hauptganges mit Arkosolgräbern u. monumentalen Kammern versehen, die zT. mit Fresken ausgestattet sind (Reekmanns, Complexe; weitere Beispiele: Fiocchi Nicolai, Ursprung 31f). – Es entstehen in dieser Zeit immer häufiger monumentale Grabstätten (Arkosolien u. Nischengräber) u. abgeschlossene Kammern (Cubicula). Besonders bei den Grabkammern zeigt sich eine Entwicklung zum Monumentalen: Die ältesten Beispiele haben noch bescheidene Ausmaße u. flache Decken u. enthalten ausschließlich Loculi oder Mensagräber (s. o. Sp. 345; Guyon 64f. 136; Styger, Origine aO. [o. Sp. 382] 124. 129/45). Um die Wende zum 4. Jh. werden sie dagegen immer geräumiger, sind häufig mit Tonnengewölben bedeckt, durch große Lichtschächte (lucernaria) erhellt u. mit Arkosolien ausgestattet (Guyon 66. 141f). In der sog. Regio I der K. von S. Agnese gibt es einige Cubicula, zu denen regelrechte dromoi hinführen, Gänge, in deren Wände übereinanderliegende Arkosolien, Mensagräber u. Loculi mit bogenförmigem Abschluss eingetieft sind (Armellini aO. 100/10. 112/6). Ein ähnlich ausgestatteter Raum findet sich auch im ältesten Teil des benachbarten Coemeterium Maius (U. M. Fasola, Le recenti scoperte agiografiche nel Coemeterium Majus: RendicPontAcc 28 [1954/55] 75/89), wo Ende 3./Anf. 4. Jh. einige sehr hohe Räume hinzugefügt wurden, die mit in den Felsen gehauenen Bänken, Sitzen, Nischen u. anderen architektonischen Elementen ausgestattet sind (Marchi Taf. 17. 19. 25. 28. 35/7; U. M. Fasola, Topographische Argumente zur Datierung der ‚Madonna orans' im Coemeterium Majus: RömQS 51 [1956] 137/47). Die strukturelle Verwandtschaft des Coemeterium Maius mit der K. von S. Agnese sowie ähnliche epigraphische Merkmale (De Rossi, RS 1, 191/3) in beiden K. deuten auf die Existenz von Fossorenwerkstätten hin, die ihre Tätigkeit innerhalb einer bestimmten Region ausübten.

c. Ausweitung der Katakomben vom Beginn der konstantinischen Zeit bis zu Papst Liberius (352/66). 1. Erweiterung der Bereiche mit einfachen Bestattungen. Die konstantinische Ära leitete auch für die K. einen entscheidenden Umschwung ein. Parallel zu der wachsenden Zahl von Bekehrungen, die vom Religionsfrieden begünstigt wurden, dehnten sich die unterirdischen Friedhöfe immer weiter aus. Bedeutende Erweiterungen erfuhren im ersten Viertel des 4. Jh. vor allem die Priscilla-K. (Tolotti, Cimitero 190/212. 283/304. 322/40), die K. an der via Anapo (Fiocchi Nicolai: Deckers / Mietke / Weiland 18f) u. die K. SS. Pietro e Marcellino (Bezirke X u. Y, in denen sich ein Großteil der bedeutenden Malereien dieser K. befindet [Guyon 78/80. 135/203]). Ausgedehnte Abschnitte mit einfachen Loculi, die Raum für tausende von Bestattungen boten, entstanden zB. in drei Bereichen der Praetextatus-K., im unteren Stockwerk der Domitilla-K. u. auf der untersten Ebene der K. von S. Ermete (Styger, K. 246 Abb. 90; Tolotti, Origine aO. [o. Sp. 345] 167/70. 180. 187; Ph. Pergola, L'origine della regione detta dello ‚scalone del 1897' nella catacomba di Domitilla: RendicPontAcc 58 [1985/86] 49/60).

2. Anlage monumentalerer Bezirke. Zu Beginn des 4. Jh. zeigen einzelne Bereiche monumentaleren Charakter, zB. die sog. Regio B der Praetextatus-K., die aus nur wenigen Gängen mit Arkosolien u. Cubicula besteht (Tolotti, Origine aO. 183f; Nestori 95 nr. 15/8). Der exklusive Charakter einiger dieser Cubicula wird zum einen durch eine aufwen-

dige Bemalung deutlich (Nestori 92 nr. 7f), zum anderen durch eine etwas kleinere Kammer, die nach den dort gefundenen Inschriften als Begräbnisstätte verschiedener Mitglieder von Senatorenfamilien diente (IUR NS 14016. 14132. 14155. 14274. 14445. 14728). – Im 2. Drittel des 4. Jh. setzte sich der Ausbau der K. weiter fort. Im Gegensatz zu den älteren Bezirken wurden nun vermehrt monumentalere Grabstätten, vor allem Familiencubicula, geschaffen, deren Architektur immer kunstvoller u. prächtiger wurde. Auch das System der Galerien wurde auf die Anlage der K. abgestimmt: Die von den Gängen gebildeten Gevierte wurden größer, um den Bau geräumigerer Grabkammern zu ermöglichen. Größe u. Ausstattung der Kammern lassen auf vermögende, zT. der Aristokratie angehörende Auftraggeber schließen; dies wird auch durch die in den literarischen Quellen für diese Zeit belegte wachsende Zahl von Bekehrungen in senatorischen Familien gestützt (Ch. Pietri, La Roma cristiana: Storia di Roma 3, 1 [Torino 1993] 706). – Die konstantinischen Basiliken, die zu Ehren der wichtigsten Märtyrer am Stadtrand von Rom gebaut worden waren u. über ausgedehnte Bestattungsräume verfügten (H. Brandenburg, Roms frühchristl. Basiliken des 4. Jh. [1979]), wurden nun zu Ausgangspunkten unterirdischer Friedhöfe, so die Umgangsbasiliken von S. Sebastiano an der via Appia (F. Tolotti, Memorie degli Apostoli in Catacumbas [Città del Vat. 1953] 228/31) u. von S. Agnese an der via Nomentana. Bei letzterer wurde in den 340er Jahren eine neue große K.region angelegt, die sog. Regio IV, deren Eingang unmittelbar nördlich der Quadriportikus der Kirche lag (U. M. Fasola, La regio IV del cimitero di S. Agnese sotto l'atrio della basilica costantiniana: RivAC 50 [1974] 175/205). Auch unter u. neben der Basilika SS. Pietro e Marcellino an der via Labicana entstanden drei neue Regionen, von denen zwei direkt durch die Kirche zugänglich sind (Guyon 288/300). Besonders unterhalb der Basilika findet sich eine beträchtliche Zahl monumentaler Cubicula (ebd. 294/8; U. M. Fasola, Scoperta di un probabile santuario di martiri in una regione post-costantiniana della catacomba ‚ad duas lauros': RendicPontAcc 55/6 [1982/84] 341/59). – Der Komplex der S. Callisto-K. wurde unter den Päpsten Julius (337/52) u. Liberius (353/66) erheblich erweitert. Zwei neue Abschnitte, hauptsächlich mit vornehmen Bestattungen, wurden angelegt: die sog. Regione di Sotere im Bezirk des Gaius u. Eusebius (s. o. Sp. 385) u. die sog. Regione Liberiana. Einige der angelegten Kammern waren außergewöhnlich groß, mit Lichtschächten ausgestattet u. oft architektonisch so aufwendig wie oberirdische Mausoleen ausgestaltet (De Rossi, RS 3, 77/96; *Grabbau). Die große Anzahl datierter Inschriften, die in der Regione Liberiana gefunden wurden, ermöglicht genaue Angaben über die Chronologie dieses Bereiches u. gibt darüber hinaus Auskunft über die Nutzung durch Mitglieder des Klerus (Presbyter, Diakone u. Lektoren; De Rossi, RS 3, 236/46. 268/71; U. M. Fasola, Indagini nel sopratterra della catacomba di S. Callisto: RivAC 56 [1980] 235/54). – Ein weiterer K.teil mit eher monumentalem Charakter entstand um 330 in dem Gebiet, auf dem sich wohl der Friedhof mit den Gräbern der Märtyrer Marcus u. Marcellianus befand. Durch zahlreiche Inschriften ist belegt, dass hier ebenfalls viele Mitglieder der kirchlichen Hierarchie bestattet wurden (Presbyter, Lektoren, Akolythen, Exorzisten, Fossoren) sowie Verwaltungsbeamte, Handwerker u. Kaufleute (P. Saint-Roch, Enquête ‚sociologique' sur le cimetière dit ‚coemeterium Sanctorum Marci et Marcelliani Damasique': ebd. 59 [1983] 411/23). Der gehobene Rang der Auftraggeber erklärt die reiche Ausstattung vieler Grabkammern mit Wandverkleidungen in opus sectile, mit Mosaiken u. reliefierten Sarkophagen (ders., La région centrale du cimetière connu sous le nom de ‚cimetière des SS. Marc et Marcellien et Damase': ebd. 57 [1981] 213/47; weitere Beispiele: Fiocchi Nicolai, Ursprung 44). – Zusammenfassend lässt sich in dieser Zeit eine zunehmende Tendenz zur Monumentalisierung feststellen. Es entstehen immer mehr Grabkammern mit aufwendigen u. gewählten Formen (polygonal, kreuzförmig, rund, rechteckig mit Apsis) u. komplexen architektonischen Elementen (Säulen, Pfeiler, Architrave, Gesimse, Konsolen, Bögen, Nischen u. a.), die direkt in den Fels gehauen sind. Außerdem werden die Cubicula häufig durch Lichtschächte erhellt u. mit Mosaiken, Marmorinkrustationen oder Fresken ausgestattet. Um die Mitte des 4. Jh. erhalten allerdings viele Grabkammern auch nur einen einfachen weißen Verputz (Guyon 341/3; P.-A. Février, Une approche de la conversion

des élites au 4[e] s. Le décor de la mort: Les transformations dans la société chrétienne au 4[e] s. = Misc. Hist. Eccl. 6 [Bruxelles 1983] 28/31).

3. Ausstattung für den Grabkult. In den aufwendigeren Cubicula finden sich seit konstantinischer Zeit auch Einrichtungsgegenstände für das Refrigerium (Totenmahl), d. h. Sitzgelegenheiten, darunter *Kathedren, die vielleicht die Anwesenheit der Toten während der Mahlfeiern symbolisierten, Brunnen u. vor allem Mensen, die meist aus zylindrischen oder quadratischen gemauerten Blöcken bestanden u. die für Speiseopfer oder Totenmähler gedacht waren (P.-A. Février, À propos du repas funéraire: CahArch 26 [1977] 29/45; ders., Le culte des morts dans les communautés chrétiennes durant le 3[e] s.: Atti IX Congr. 1 [o. Sp. 382] 228/74; Guyon 330/6). Einige Räume mit reicher Marmordekoration, die Bänke, jedoch keine Gräber enthalten, wurden möglicherweise gemeinschaftlich als Bankettsäle genutzt (ebd. 336; L. Spera, Decorazioni in marmo delle catacombe romane: Atti del II Coll. dell'Assoc. Ital. per lo studio e la conservazione del mosaico [Bordighera 1995] 441f). Die Existenz dieser Räume belegt die Verbreitung des gemeinschaftlichen Totenmahls in den christl. Gemeinden seit spätkonstantinischer Zeit, was auch durch Schriftquellen bestätigt wird (V. Saxer, Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles [Paris 1980] 148f). – Vor allem bei den einfachen Loculusgräbern verbreitete sich der schon im 3. Jh. nachweisbare Brauch, kleine Gegenstände außen in den Verputz der Gräber zu drücken: *Lampen, Armbänder, Ringe, Ketten, Spielzeuge, Münzen, Glas- oder Keramikbehälter, Marmorstücke, Goldgläser bzw. -fragmente u. a. (*Grabbeigaben). Teilweise dienten sie wohl zum Schmuck oder zur Identifizierung u. Individualisierung der gleichförmigen Gräber; im Falle der Behältnisse aus *Keramik oder *Glas besteht sicher auch ein Bezug zu den Refrigerien mit Speise- u. Trankopfern für die Verstorbenen (Février, Culte aO. 263; P. De Santis, Elementi di corredo nei sepolcri delle catacombe romane: VetChr 31 [1994] 23/51; F. Bisconti, L'arte delle catacombe: Dalla terra alle genti, Ausst.-Kat. Rimini [1996] 101/3).

4. Private Hypogaeen. Auch im 4. Jh. bestatteten einige Familien ihre Verstorbenen außerhalb der Gemeinschaftsareale in eigenen kleineren H. (s. o. Sp. 384). Diese waren in der Regel architektonisch aufwendig gestaltet u. mit Malereien ausgestattet (A. Ferrua, Una catacomba di diritto privato: Civ. catt. 111/3 [1960] 473/80; Reekmans, Hypogea 16/21). Die Räume des berühmtesten privaten H.s, der sog. K. der via Dino Compagni (an der via Latina, datiert zwischen 320 u. 370) sind fast alle mit sehr qualitätvollen Fresken ausgemalt (Ferrua, Pitture aO. [o. Sp. 370]; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue K. an der via Latina in Rom = JbAC ErgBd. 4 [1976]; Tronzo; Camiruaga u. a.). Bemerkenswert ist die Auswahl der Themen: Neben biblischen Szenen in zT. ungewöhnlicher Gestaltung erscheinen auch Darstellungen aus dem heidn. Mythenrepertoire. Möglicherweise wurden hier auch nicht zum Christentum übergetretene Personen bestattet. Auch in anderen privaten Grüften findet sich eine solche Situation, zB. in der sog. K. der Vibia an der via Appia, in der auch Anhänger des Mithras- u. Sabazioskultes bestattet sind (A. Ferrua: RivAC 47 [1971] 7/62): Die wohlhabenden Auftraggeber brauchten keine Rücksicht auf soziale oder religiöse Zwänge zu nehmen u. konnten die Thematik der Malereien nach eigenem Geschmack auswählen (etwa H. des Trebius Justus oder der Villa Cellere; Reekmans, Hypogea 16/9).

5. Ausgestaltung der Märtyrergräber. Sie wurden in der 1. Hälfte des 4. Jh. noch eher bescheiden ausgestattet. Einzig das Grab des hl. Laurentius, eines der bekanntesten Heiligen Roms, wurde bereits in konstantinischer Zeit mehrfach umgestaltet, um es zu verschönern u. den Zugang für Besucher zu erleichtern: Im Liber pontificalis wird berichtet, dass Treppen (gradus ascensionis et descensionis) am Anfang u. am Ende des unterirdischen Ganges gebaut wurden, der zum Grab des Märtyrers führte, um den Gläubigen schnelleren u. einfacheren Zugang zu ermöglichen. Das Grab selbst wurde mit Schranken abgesperrt u. mit Marmordekoration ausgestattet, außerdem durch eine apsidiale Struktur hervorgehoben u. mit Lampen u. Kerzen beleuchtet (Lib. pontif. 1, 181f D.; H. Geertman, Cripta anulare ‚ante litteram': Martyrium in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmans [Leuven 1995] 125/55). Sonst wurden vor den radikalen u. systematischen Eingriffen durch Papst Da-

masus (s. unten) die Märtyrer- u. Bischofsgräber nur wenig verändert: Bei den Gräbern der Päpste Calixtus u. Cornelius sowie der Märtyrer Felicissimus u. Agapitus wurden einfache Mensen gebaut (L. Reekmans, La tombe du pape Corneille et sa région cémétériale [Città del Vat. 1964] 151/3. 228; Nestori, Catacomba aO. [o. Sp. 382] 195. 274f; F. Tolotti, Ricerca dei luoghi venerati nella Spelunca Magna di Pretestato: RivAC 53 [1977] 74). In der K. von SS. Pietro e Marcellino wurde das Cubiculum, in dem die beiden Heiligen bestattet waren, mit einem bogenförmigen, auf Säulen gestützten Eingang versehen u. durch die Verbindung mit benachbarten Kammern erweitert, um Platz für die Besucher u. weitere Grabstätten zu schaffen (Guyon 363/81).

d. Papst Damasus (366/84) u. die Heiligenverehrung. 1. Umgestaltung der Märtyrergräber. Die große Zeit des K.baus ging offenbar in den 360er Jahren zu Ende. Damasus ordnete monumentale Veränderungen der Märtyrergräber an, die die *Heiligenverehrung fördern sollten. Diese päpstliche Förderung bewirkte auch eine Zunahme der Pilgerfahrten, die durch Monumente u. literarische Zeugnisse belegt ist (zB. Hieron. in Hes. comm. 12, 40, 5/13 [CCL 75, 556f]; Fiocchi Nicolai, Itinera 765. 769). – Auf baulicher Ebene war Damasus vor allem in der Umgestaltung der verehrten Gräber u. der zugehörigen Räume tätig. Die von ihm verfassten metrischen Epigramme hat sein Freund, der Kalligraph Furius Dionysius Filocalus, in Großbuchstaben in große Marmorplatten eingemeißelt (A. Ferrua, Epigrammata Damasiana [Città del Vat. 1942]; *Kalender II; *Kalligraphie), die an den Wänden bei den entsprechenden Gräbern befestigt wurden (Spera, Interventi 112f). Die Inschriftentafeln waren in eine architektonische Dekoration aus Bögen u. Architraven einbezogen, die auf Säulen oder kleinen Pfeilern ruhten. Teilweise rahmten diese außer den Inschriften auch durchbrochene Transennen, die die Gräber zwar vor den Besuchern abschirmten, aber die Sicht auf das verehrte Grab ermöglichten. Die übrigen Wände der Räume wurden weiß verputzt oder mit Mamorplatten verkleidet, um den Ort innerhalb der K. besser zur Geltung zu bringen. Die Helligkeit der Räume wurde durch Lichtschächte verstärkt, die dafür gebaut oder erweitert wurden. Neben den Gräbern stellte man Tische für die Lampen oder Opfergaben der Besucher auf (Guyon 381f. 385f). – Um die Heiligenverehrung zu fördern, wurden teilweise die Räume mit den Heiligen- u. Märtyrergräbern baulich erweitert, wie bei den Gräbern von Nereus u. Achilleus oder des hl. Ermetus (Ph. Pergola, Nereus et Achilleus martyres: Saecularia Damasiana [Città del Vat. 1986] 203/18; Spera, Cantieri 196/207). In einigen Fällen veranlasste der Papst auch die Erweiterung der unterirdischen Gänge u. den Bau neuer Treppen, die den Zugang zu den Heiligtümern erleichtern sollten (vgl. o. Sp. 390) u. einen bequemen Rundgang in eine Richtung ermöglichten. Dadurch konnte man Behinderungen der Besucherströme vermeiden. Bereits Prud. perist. 11, 190f (C. Scholten: o. Bd. 15, 537) beschreibt zu Beginn des 5. Jh. den großen Andrang bei den am meisten verehrten Heiligtümern Roms (Fiocchi Nicolai, Itinera 765/8). Durch Lichtschächte u. zT. weiß verputzte Gangwände wurden diese unterirdischen itinera besonders betont u. wiesen so dem Besucher den Weg. Der Wechsel von Licht u. Schatten schuf eine Atmosphäre, die die Besucher stark beeindruckte (Hieron. in Hes. comm. 12, 40, 5/13 [CCL 75, 556f]; Prud. perist. 11, 159/68).

2. Bestattungen ad sanctos. Die Förderung des Märtyrerkultes durch Damasus führte auch zu einer wachsenden Zahl von Bestattungen ad sanctos (*Grab), die zwar bereits in den vorangegangenen Jahrzehnten in bescheidenerem Umfang üblich gewesen waren, aber jetzt beachtliche Ausmaße annahmen. Die Entwicklung einiger K. in der 2. Hälfte des. 4. Jh. kann daher auch mit dem Bemühen um solche privilegierten Grabplätze erklärt werden. Im unteren Stockwerk der Domitilla-K. entstanden in der Nähe der Gräber der hl. Nereus u. Achilleus drei neue Bezirke, die jeweils über eine große Treppe zugänglich waren (A. Ferrua, Qui filius diceris et pater inveniris: RendicPontAcc 33 [1961] 209/24; U. M. Fasola, La basilica dei SS. Nereo ed Achilleo e la catacomba di Domitilla [Roma 1965] 17). Auch hinter dem von Damasus bei den beiden verehrten Gräbern eingerichteten Heiligtum entwickelte sich ein ausgedehntes Gängenetz mit monumentalen Grabkammern zu einem neuen großen Abschnitt retro sanctos (O. Marucchi, Monumenti del cimitero di Domitilla sulla via Ardeatina [ebd. 1914] 238/59). Der äußerste Bezirk der S. Sebastiano-K.

nördlich der Basilika (K. der ehemaligen Vigna Chiaraviglio) entstand seit Beginn der damasianischen Zeit im Zusammenhang mit der inventio des Grabes des Märtyrers Eutychios durch den Papst (IUR NS 13274). Dieser Bezirk gilt als eines der spätesten röm. Beispiele für einen unterirdischen Gemeinschaftsfriedhof (C. Carletti, Quod multi cupiunt et rari accipiunt: Historiam pictura refert aO. [o. Sp. 384] 111/26; F. Bisconti, L'abbraccio tra Pietro e Paolo ed un affresco inedito del cimitero romano dell'ex vigna Chiaraviglio: CorsRavenna 42 [1995] 71/93). In der Nähe verehrter Gräber entstanden auch kleinere Bezirke mit Gängen u. Cubicula, die man teilweise rücksichtslos in das bestehende Gängesystem einfügte, zB. hinter der Papstgruft u. in der Nähe der Gräber von Cornelius u. Gaius in der S. Callisto-K. oder beim Alexander-Grab im Coemeterium Jordanorum (Spera, Interventi 119f). Vor allem hochgestellte u. wohlhabende Persönlichkeiten nutzten die Räume retro sanctos, wie der monumentale Charakter u. die teilweise aufwendige Ausstattung belegen. So ist die Grabkammer hinter dem Grab des Papstes Gaius in der S. Callisto-K. prachtvoll mit Marmor u. Mosaiken ausgestattet. Aber auch einfache Gläubige konnten einen privilegierten Bestattungsplatz in der Nähe der Heiligen erhalten. Das belegt das Beispiel der sog. intakten Galerie in der Comodilla-K., die rücksichtslos unter der Treppe gegraben wurde, die zu den Gräbern von Felix u. Adauctus führte. Dieser Gang ist ausschließlich mit einfachen Loculi besetzt, die lediglich durch in den Verputz gedrückte Gegenstände (s. o. Sp. 389) u. einige Inschriften gekennzeichnet sind (B. Bagatti, Il cimitero di Commodilla o dei martiri Felice ed Adautto presso la via Ostiense [Città del Vat. 1936] 40. 59/67).

3. Ende der unterirdischen Bestattungen. Nach den 460er u. 70er Jahren scheinen die K. außer den erwähnten größeren Bereichen u. den beschränkteren Räumlichkeiten retro sanctos keinen großen Zuwachs mehr erfahren zu haben. In dieser Zeit wurde sicherlich ein großer Teil der Gemeindebestattungen in den gegen Mitte des Jh. über der Erde gebauten Friedhofsbasiliken (u. in deren Umgebung) vorgenommen. Es handelt sich um S. Pietro, S. Sebastiano, S. Agnese, S. Lorenzo, die neue Umgangsbasilika an der via Ardeatina, die Basiliken des Papstes Julius an der via Flaminia (S. Valentino), der via Aurelia (S. Callisto) u. der via Portuense (S. Felice?) sowie die Kirche Felix' II an der via Aurelia, zu denen in den letzten Jahrzehnten des 4. Jh. noch die neue Basilika von S. Paolo u. vielleicht die von S. Ippolito an der via Tiburtina hinzukommen (Fiocchi Nicolai, Strutture 127/9. 134 [mit Lit.]). Belege existieren in vielen Fällen sowohl durch datierte Inschriften als auch durch die zu diesen Gebäudekomplexen gehörenden Sarkophage. Die Entscheidung, in den Kirchen u. den sie umgebenden Arealen zu bestatten, musste zur allmählichen Aufgabe der Bestattungen in K. führen. Dabei spielten wohl die in den Gebäuden verrichteten Gebete u. der hier gegebene sakrale Schutz eine entscheidende Rolle (J.-Ch. Picard, Cristianizzazione e pratiche funerarie [Torino 1992] 8f. 21f. 33f; Fiocchi Nicolai, Strutture 140). Abgesehen von den in der Nähe der Märtyrergräber gelegenen Räumlichkeiten (s. u. Sp. 396f; IUR NS; De Rossi, RS 1, 214f) wurden die K. nach den ersten Jahrzehnten des 5. Jh. nicht mehr genutzt. Die letzte datierte Inschrift bei einer gewöhnlichen Bestattung wurde in der K. von S. Pancrazio gefunden u. trägt die Jahresangabe 454 (IUR NS 4277).

e. Letzte Nutzung u. Auflassung der Katakomben. Im Laufe des 5. u. 6. Jh. wurden die K. fast nur noch zum Besuch der Heiligen- u. Märtyrergräber betreten. Zur Erleichterung dieser Besuche wurden die unterirdischen Rundgänge, die zu den verehrten Gräbern führten, restauriert u. weiter ausgebaut. In anderen K. legte man auch neue itinera ad sanctos an (IUR NS 4753), die größer u. besser ausgestattet waren als die des 4. Jh. (s. o. Sp. 390.392), da sich die Zahl der Pilger ständig erhöhte. Die Gänge wurden mit Mauerwerk befestigt u. durch Lichtschächte beleuchtet. Oft versperrten die neu errichteten Mauern den Zugang zu anderen, nicht mehr benutzten Gängen, so dass festgelegte Routen für einen reibungslosen Rundgang entstanden (Fiocchi Nicolai, Itinera 769/75).

1. Bau von Basiliken ad corpus. Die unterirdischen Räumlichkeiten bei den Märtyrergräbern sind in einigen Fällen in richtige unterirdische Basiliken ad corpus umgewandelt. Dadurch schuf man mehr Platz u. entsprach der neuen Praxis, den *Altar für die Eucharistiefeier direkt mit dem Märtyrergrab in Verbindung zu bringen (F. W. Deich-

mann / A. Tschira, Das Mausoleum der Kaiserin Helena u. die Basilika der hll. Marcellinus u. Petrus an der via Labicana vor Rom: JbInst 72 [1957] 92/109; F. W. Deichmann, Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria u. Altargrab: RömMitt 77 [1970] 144/69; *Grabbau). Solche unterirdischen Kulträume wurden im Auftrag der Päpste Johannes I (523/26), Vigilius (537/55) u. Honorius I (625/38; Lib. pontif. 1, 276. 324 D.; IUR NS 19937) bei den Gräbern der hll. Felix u. Adauctus in der Comodilla-K., beim Grab des hl. Hippolyt an der via Tiburtina u. über den Gräbern von Petrus u. Marcellinus an der via Labicana errichtet. Diese Kirchen waren eher klein u. hatten eine unregelmäßige Form, da sie durch den Umbau bereits bestehender unterirdischer Räume entstanden waren. Sie lagen ganz unter der Erde u. waren über breite Treppen erreichbar, die direkt zu den Räumen oder in deren Nähe führten (Bagatti, Cimitero aO. [o. Sp. 393] 37/58. 101/20; Bertonière 145/65. 176/81; Guyon 439/55). Größer u. regelmäßiger angelegt waren die Basiliken ad corpus über den Gräbern einer Gruppe unbekannter Märtyrer an der via Ardeatina (1. Hälfte 6. Jh.; A. Nestori, La basilica anonima della via Ardeatina [Città del Vat. 1990]), über dem Grab des hl. Ermetus in der nach ihm benannten K. (erbaut zZt. Pelagius' II [579/90]; Lib. pontif. 1, 309 D.; Spera, Cantieri 196/207) u. über den Gräbern von Nereus u. Achilleus in der Domitilla-K. (unsichere Datierung zwischen 2. Hälfte 4. u. Anf. 7. Jh.; R. Krautheimer, Corpus basilicarum Christianarum Romae 1 [Città del Vat. 1937] 195/208; 3 [1971] 129/35; Pergola, Nereus aO. [o. Sp. 392] 203/24; F. Tolotti: RivAC 61 [1985] 374. 376/8). Es waren regelrechte Basiliken von beträchtlichen Ausmaßen, zu denen man über lange Treppen gelangte, die zu einem Vestibül oder einer Art Endonarthex führten. Die *Dächer ragten über die Erde hinaus, so dass die Gebäude gleichsam halb unterirdischen Charakter hatten. – Bisweilen wurden die Märtyrerheiligtümer auch nur in bescheidenerem Ausmaß verändert, indem die Räume mit Malereien ausgestattet wurden, ohne dass ihre Struktur verändert wurde (R. Farioli, Pitture di epoca tarda nelle catacombe romane [Ravenna 1963] 10/3. 19/29; Osborne 317/22). In der Grabkammer des Märtyrers Panfilus an der via Salaria Vetus wurde für liturgische Handlungen ein kleiner blockförmiger Altar aufgestellt (D. Mazzoleni, Novità epigrafiche dalla catacomba di Panfilo: RendicPontAcc 43 [1990/91] 95/113). Ein ähnlicher Marmorblock befand sich in der Grabkammer der hll. Protus u. Hyazinth in der Ermetus-K. (Marchi 237f Taf. 47f). Die unterirdischen Heiligtümer sind während des Früh-MA intensiv besucht worden. Das belegen hunderte *Graffiti, die die Gläubigen an den Wänden der Basiliken, der kleineren Räume oder auch der Gänge, die dorthin führten, hinterließen (Carletti, Viatores 197/225; W. Eck, Tra epigrafia, prosopografia e archeologia [Roma 1996] 107/23). Bestattungen fanden in den K. in dieser Zeit nur noch selten statt, u. zwar nur in der Nähe der Heiligengräber. Bei diesen Ausnahmefällen handelt es sich stets um Beisetzungen höhergestellter Personen (Fiocchi Nicolai, Strutture 140).

2. Translation der Märtyrergebeine in die innerstädtischen Kirchen. Die Gotenkriege Mitte des 6. Jh., der Langobardeneinfall unter Aistulf iJ. 756 u. schließlich der Überfall der Sarazenen von 846 verursachten schwere Schäden an den Friedhöfen vor der Stadt. Nach den Verwüstungen durch Aistulf wurden einige der K. sogar in Viehställe umgewandelt, wie aus einem Brief Papst Pauls I hervorgeht (Mansi 12, 646). Die Schäden wurden im Auftrag der Päpste Vigilius (537/55), Hadrian I (772/95) u. Leo III (795/816) behoben (Osborne 291/4; Spera, Cantieri 185/241). Aber schon Mitte des 7. Jh. führte der Umstand, dass es nicht mehr möglich war, die K. instand zu halten, zu radikaleren Maßnahmen, um die Gebeine der verehrten Heiligen zu retten: Man überführte sie in die Kirchen innerhalb der Stadtmauer. Solche Translationen hatte es bereits vereinzelt unter den Päpsten Theodor (642/49) u. Leo II (682/83) gegeben (vor allem im Fall der entferntesten u. am wenigsten geschützten Heiligtümer). Aber erst unter Paul I (757/67), Paschalis I (817/24), Sergius II (844/47) u. Leo IV (847/55) wurden sie systematisch durchgeführt (Osborne 286/95; Spera, Cantieri 188f. 239). Da die K. nun ihrer Hauptanziehungspunkte beraubt waren, gerieten sie in Vergessenheit. Nur wenige überdauerten die Überführung der Märtyrergebeine noch für einige Zeit (Osborne 310/2; L. Spera, Un'immagine di Cristo nel santuario di Ippolito sulla via Tiburtina: Bessarione 11 [1994] 47/9). Während des ganzen MA blieben nur die K.teile zugänglich, die mit den Märtyrerbasiliken verbunden waren,

in denen die Gebeine der namengebenden Heiligen bewahrt wurden.

IV. Mittel- u. Süditalien. Zwar sind die röm. K. durch ihre große Zahl u. die Ausmaße ihres Gängesystems von insgesamt etwa 150/70 km eine Besonderheit, doch sind unterirdische Friedhöfe von beträchtlicher Größe auch in anderen Gegenden der antiken Welt zu finden. Abgesehen von den K. in Neapel, Syrakus (*Sicilia) u. Hadrumetum (**Byzacena), deren Ausmaße in gewisser Hinsicht mit den röm. vergleichbar sind, weisen die übrigen bekannten Beispiele jedoch weit geringere Dimensionen auf.

a. Toskana. 1. Insel Pianosa. Der unterirdische Friedhof der Insel besteht aus parallelen Korridoren, jeweils mit eigenen Eingängen, die sich nebeneinander im Abhang eines Hügels öffnen (Bartolozzi Casti 106/9). Die Anlage ist klein; ihre bis zu 3 m hohen Gänge haben ein trapezförmiges Profil.

2. Chiusi. (Cipollone.) *α. S. Mustiola.* Der Ursprung dieser K. reicht in vorkonstantinische Zeit zurück u. geht von einem weiten rechteckigen Raum aus, bei dem es sich möglicherweise um ein wiederverwendetes etruskisches Grab handelt. Etwa ein Dutzend Gänge zweigen im rechten Winkel von einer langen Hauptachse ab, deren Wände vor allem mit Arkosolien ausgestattet sind. Diese zeichnen sich durch einen breiten, relativ niedrigen Bogen aus sowie durch den Verschluss der darunter befindlichen Gräber mit Dach- u. Hohlziegeln (dies., La catacomba di S. Mustiola: L. Martini [Hrsg.], Chiusi cristiana [Chiusi 1997] 46/63; dies., La catacomba di S. Mustiola: RivAC 74 [1998] 93/147). Zahlreiche Inschriften sind erhalten, die mitunter direkt in den Tuff geritzt wurden, gewöhnlich über dem oberen Rand des Arkosoliums (eine Inschrift enthält das Konsulatsjahr 290 [CIL 11, 2573]; eine andere erwähnt einen iJ. 322 verstorbenen Bischof der Stadt [ebd. 2548]; eine dritte erinnert an die hier verehrte Märtyrerin S. Mustiola [ebd. 2549]). Die Häufung von Bestattungen in der Umgebung eines großen Raumes in der Nähe des Eingangs (hier befindet sich auch ein Arkosolium mit mehreren Grabstellen) lässt vermuten, dass dieser Raum irgendwann kultisch genutzt wurde.

β. S. Caterina. Die zweite K. in Chiusi kann nach ihren Inschriften ebenfalls ins 3. Jh. datiert werden (A. Ferrua, Documenti sullo scavo e pubblicazione della catacomba di S. Caterina di Chiusi: RivAC 60 [1984] 73). Die Anlage ist kleiner u. besteht aus einem trapezförmigen Vestibül, von dem zwei in etwa parallele Gänge von ca. 2 m Breite ausgehen, sowie einem dritten Gang mit eigenem Eingang, der zunächst neben den beiden anderen verläuft u. sich später mit ihnen vereinigt (G. Paolucci, La catacomba di S. Caterina: Martini aO. 36/45; ders., Nuove ricerche archeologiche nella catacomba di S. Caterina a Chiusi: Riv AC 64 [1988] 15/39). Wie in der K. von S. Mustiola ist auch hier der Typus des Arkosolgrabes am häufigsten. Einige Inschriften sind an den Wänden der Arkosolien in den Felsen geritzt, andere in Marmortafeln bei den Gräbern eingeschnitten. Zahlreich sind Anrufungen der di manes, der vergöttlichten Ahnen; es wurden auch andere mit Sicherheit nichtchristl. Formeln verwendet, was ein Hinweis auf die gleichzeitige Nutzung des Friedhofs durch Heiden u. Christen sein könnte (Ferrua, Documenti aO. 76).

b. Umbrien. Der Friedhof von Massa Martana (4. Jh.) liegt an einer Wegstation der via Flaminia u. weist die typischen Merkmale mittelitalienischer K. antiker Dörfer auf: geringe Ausmaße u. unregelmäßige Anlage der Räume u. Grabstätten. Der Zugang erfolgt über eine Treppe, die auf einen in derselben Achse verlaufenden Hauptkorridor führt, von dem einige Gänge im rechten Winkel abzweigen. Von diesen folgen einige in ihrem Verlauf den Windungen des Hügels (R. Giordani, La catacomba di Villa S. Faustino presso Massa Martana [Perugia]: RendicPontAcc 57 [1984/85] 145/68).

c. Abruzzen. 1. Castelvecchio Subequo. Die K. liegt bei der antiken Stadt Superaequum u. besteht aus zwei einfachen, L-förmig angelegten Gängen mit ebenerdigem Eingang. Erwähnenswert sind die Arkosolien mit niedrigen Bögen, bei denen auch die Bogennischen mit Bestattungen belegt sind. Die Nischen wurden als letzte benutzt u. dann mit einer Mauer verschlossen u. verputzt. In den Putz oder in geglättete Felder direkt im Fels sind Inschriften geritzt. Nach Ausstattung u. Inschriften gehört die K. in das 4. Jh. (A. Ferrua, Di una piccola catacomba a Superaequum dei Peligni: RivAC 26 [1950] 53/83; A. M. Giuntella u. a., Recenti indagini nella catacomba di Castelvecchio Subequo [AQ]: ebd. 67 [1991] 249/321).

2. S. Vittorino bei Amiternum. In der Umgebung einer Kammer aus römischer Zeit,

die das Grab des Märtyrers beherbergte, entwickelte sich (quasi ‚retro sanctos') ein unterirdischer Friedhof, der aus mehreren unregelmäßigen, in den Kalksteinfelsen gehauenen Räumen sowie aus einem monumentalen, bis zu 4 m breiten Gang besteht, in dessen Wände an beiden Seiten Arkosolien eingelassen sind. Einige Räume sind mit gemauerten, übereinandergestellten Schiebestollengräbern ausgestattet. Das Grab des Lokalheiligen Victorinus wurde mehrmals verändert u. monumental ausgestaltet. Die bedeutendste Veränderung, den Einbau einer Art Ädikula, die von kleinen Pilastern u. Schranken mit figürlichem Dekor begrenzt wird, ließ der Ortsbischof Quodvultdeus im 5. Jh. durchführen (L. Pani Ermini, Il santuario del martire Vittorino in Amiternum e la sua catacomba [Terni 1975]; Marinone / Pani Ermini / Giordani 76/9; L. Pani Ermini, Il santuario di S. Vittorino in Amiternum: RivArch 3 [1979] 95/105).

d. Latium. Etwa 30 erhaltene K. bezeugen das frühzeitige u. großflächige Vordringen des Christentums in dieser Region (ebd.; Fiocchi Nicolai, Cimiteri; ders., Stand 199/220). Die meisten Anlagen folgen dem gleichen planimetrischen Muster: Von einem Hauptkorridor in der Achse des Eingangs, der sich gewöhnlich ebenerdig am Abhang eines Hügels öffnet, zweigen im rechten Winkel Seitengänge u. Grabkammern ab; von den Abzweigungen können wiederum weitere Gänge ausgehen. Bei Friedhöfen, die zu ländlichen Villen gehören, wird dieses Schema in kleinerem Rahmen angewendet (Formello, Capena, Paliano u. a.), während es bei den K. von Dörfern oder Städten erweitert u. stärker gegliedert wird (Bolsena, Grottaferrata, Valmontone, Zotico). – Einige K. Südetruriens (Visentium, Sutri, Nepi, Falerii Novi) sind in parallelen Gängen angelegt, ähnlich wie die K. von S. Caterina in Chiusi (s. o. Sp. 397f). Eine solche Anlage besteht aus zwei nebeneinander liegenden, in etwa parallelen, relativ breiten Gängen, die von der Rückwand eines Vestibüls ausgehen. Der Eingang befindet sich meist am Hang eines Hügels. Weitere parallele Gänge, die neben den beiden ältesten verlaufen, können später, verbunden durch verschiedene Transversalen u. Abzweigungen, die Anlage vergrößern. – Die K. von Rignano Flaminio (Marinone / Pani Ermini / Giordani 73f) u. S. Alessandro bei Nomentum entstanden aus der Verbindung mehrerer Regionen in der gleichen Weise wie die röm. K., mit denen sie auch den strukturellen Typus gemein haben. Die K. von Rignano Flaminio hat als Besonderheit einen Abschnitt, der aus vier strahlenförmig angeordneten Gängen gebildet wird. – Häufig werden in Latium bereits vorhandene Pozzolangruben oder Stollen der Wasserversorgung für die Anlage von K. wiederverwendet. Die Räume wurden meist ‚nach Augenmaß' gegraben, da oft spezialisierte Facharbeiter fehlten. Viele Erweiterungen, ständiges Vertiefen u. Wiederaufnehmen der Gänge zeigen, dass die Arbeiten abschnittweise ausgeführt wurden, u. erklären die unregelmäßige Form dieser unterirdischen Friedhöfe. Vor allem in Südetrurien, wo der Untergrund für Ausgrabungen besonders geeignet ist, können die Korridore mitunter eine beachtliche Breite erreichen. In einigen Fällen haben die Gänge ein trapezförmiges Profil. Loculi, Arkosolien, Nischengräber u. Formae sind die häufigsten Typen. Besonders zahlreich sind Arkosolien, oft mit niedrigen Bögen, deren Nischen noch für Bestattungen in Kastengräbern genutzt werden konnten, wobei sie dann nach der letzten Beisetzung mit einem Mäuerchen verschlossen wurden. In den K. von S. Vittoria in Monteleone Sabino u. S. Senatore in Albano (Marinone / Pani Ermini / Giordani 75f) finden sich auch in mehreren Etagen gemauerte Gräber. Wie in den jüd. K. Roms u. in zahlreichen süditalienischen, sizilianischen u. africanischen K. (s. u. Sp. 415/9) wurden die Loculi mit Ziegelplatten verschlossen (seltener mit Mauerwerk) u. an der Außenseite verputzt. Der Putz diente als Untergrund für eingeritzte oder aufgemalte Inschriften u. auch für bildliche Darstellungen. Wegen des Märtyrerkultes wurden einige K. Latiums in ähnlicher Weise wie die röm. K. umgebaut u. monumental gestaltet (s. o. Sp. 390/2): Die Räume, in denen sich die verehrten Gräber befanden, wurden erweitert u. kleine Basiliken ‚ad corpus' gebaut. Die Märtyrergräber wurden durch Malereien, Mosaiken u. Marmor verschönert; Schranken, Ädikulen, Altäre etc. eingebaut u. Areale ‚retro sanctos' angelegt (Fiocchi Nicolai, Riflessi 197/232). Nach der Ausstattung gehören die K. von Latium in die Zeit zwischen dem 4. u. der Mitte des 5. Jh., während der in einigen K. belegte Märtyrerkult eine Datierung dieser Bereiche in vorkonstantinische Zeit erlaubt. Die K., über denen Wallfahrtskirchen entstanden,

wurden auch noch in den folgenden Jhh. besucht.

e. Kampanien. Die K. von Neapel gehören aufgrund ihrer großzügigen Anlage u. der außergewöhnlichen dekorativen Ausstattung zu den bedeutendsten frühchristl. Monumenten Italiens.

1. S. Gennaro. Die K. ist die größte u. monumentalste Anlage Kampaniens u. erstreckt sich auf zwei Ebenen, deren Eingänge sich am Abhang eines Tuffhügels befinden, in dem auch verschiedene kleinere H. liegen (U. M. Fasola, Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte [Roma 1975]). Die obere K. entwickelte sich aus einem älteren Familien-H., das aus einem Doppelraum mit trapezförmigem Grundriss besteht, dessen Zugang sich zu ebener Erde am Abhang des Hügels befindet. Der Raum (das sog. obere Vestibül) ist durch eine dreifache Bogenstellung unterteilt, u. die Wände sind mit Loculi u. Arkosolien in zwei Etagen versehen. Die bedeutenden Fresken an Wänden u. Decke sind in die ersten Jahrzehnte des 3. Jh. zu datieren. In von Linien gerahmten Feldern sind verschiedene biblische Szenen sowie das sehr selten dargestellte Thema des allegorischen Turmbaus aus dem ‚Hirten' des *Hermas abgebildet. Etwa zur gleichen Zeit wurde auf tieferer Ebene ebenfalls ein großer Raum mit trapezförmigem Grundriss gegraben (Länge 15, Breite 7/11, Höhe 8 m), der die Vorhalle einer weitläufigen Gemeinschafts-K. bildet. An den Langseiten befindet sich eine Reihe von Grabkammern. Von der Rückwand gehen drei parallele Gänge aus, durch deren Verlängerung u. Ausbau in mehreren Abschnitten der große Gemeinschaftsfriedhof entstand. Aufgrund der Chronologie des Freskenschmucks (durch Linien abgegrenzte Felder mit klassischen Motiven) kann der Ursprung der Anlage in die Mitte des 3. Jh. datiert werden. Von den drei parallelen Gängen sind der mittlere u. der südl. 7 m hoch u. an einigen Stellen bis zu 5 m breit. Zum Zeitpunkt ihrer größten Ausdehnung erreichten die Gänge eine Gesamtlänge von etwa 70 m. Die außergewöhnliche Größe der Gänge u. des rückwärtigen Vestibüls, die durch die ungewöhnliche Konsistenz der Tuffschichten ermöglicht wurde, ist das strukturbildende Merkmal der Anlage. An den Gängen liegen in regelmäßigen Abständen Grabkammern, deren Öffnungen ebenso breit sind wie die Räume selbst. An den Wänden befinden sich Loculi u. vor allem Arkosolien u. Nischengräber. Die Kammereingänge waren mit beweglichen Schranken versehen; in einigen führten Treppen zu höher oder tiefer gelegenen Räumen. – Die obere K. entstand im 5. Jh., nachdem Bischof Johannes I (gest. 432) die Translation der Reliquien des Märtyrers Januarius von Pozzuoli in eine Grabkammer der unteren K. veranlasst hatte. Vom antiken H. des oberen Vestibüls, das bereits im Verlauf des 3. Jh. durch eine kleine Erweiterung vergrößert worden war (sog. zona greca), gehen zwei lange parallele ca. 3 m breite Gänge mit einer ähnlichen Struktur wie die der unteren K. aus. An den Wänden der Gänge öffnen sich in regelmäßigen Abständen Grabkammern, Arkosolien u. auf einer darüber liegenden Ebene Nischen, aber auch ungewöhnlichere Formen wie Arkosolien mit mehreren Bestattungen u. ein Baldachingrab, vergleichbar mit den Beispielen auf Sizilien u. Malta (s. Sp. 345. 408/10). Bemerkenswert sind einige Formae, die mit einem horizontalen Verschluss aus Ziegeln versehen sind, der mit Mosaiken bedeckt ist (F. Bisconti, Il restauro della cripta dei vescovi nelle catacombe napoletane di S. Gennaro: Atti del II Coll. Assoc. Ital. aO. [o. Sp. 389] 311f; s. u. Sp. 403). Die Translation der Januarius-Reliquien führte zu folgenden Erweiterungen in der oberen K.: 1) In Entsprechung zu dem verehrten Grab wurde in der 1. Hälfte des 5. Jh. eine Krypta für die Gräber der neapolitanischen Bischöfe angelegt u. 2) Anf. des 6. Jh. eine unterirdische Basilika von beträchtlicher Größe, die sich in den Raum einfügte, der durch die Vereinigung der beiden Gänge der oberen K. entstanden war. In der Bischofskrypta befinden sich Mosaiken u. Fresken, die Porträts der Bischöfe von Neapel u. des african. Bischofs Quodvultdeus zeigen. Etwa zur gleichen Zeit wurden in der Nähe des Vestibüls der unteren K. die um die Bestattung des Bischofs Agrippinus vorhandenen Räume zu einer zweiten unterirdischen Basilika ausgebaut. Zahlreiche spätere Ausstattungselemente belegen, dass diese Stätten bis ins Früh-MA besucht wurden; besonders bemerkenswert sind einige Porträts von Verstorbenen.

2. Andere Katakomben. Von den übrigen bekannten neapolitanischen K., S. Gaudioso, S. Severo, S. Efebo, haben sich nur von der ersten bemerkenswerte Überreste erhalten (A. Spinosa / N. Ciavolino, S. Maria della Sa-

nità [Napoli 1979] 16f. 95/126). In dieser K. gelangt man von einem Raum mit Grabkammern, der durch den Einbau einer Kapelle im 16. Jh. stark verändert wurde, in einen etwa 30 m langen Gang von 2/3 m Breite, an dessen Wänden sich in regelmäßigen Abständen ähnlich wie in S. Gennaro Kammern befinden. Einige der Räume sind mit Treppen versehen, die in ein Obergeschoss führen. Bemerkenswert ist die Ausstattung einiger Gräber u. Arkosolien mit Malereien u. Mosaiken, die symbolische Darstellungen oder Bilder von Verstorbenen u. Heiligen zeigen. Dazu gehören auch das Grab des african. Bischofs Gaudiosus, der der K. den Namen gab, u. möglicherweise das des neapolitanischen Bischofs Nostrianus (432/49; M. Schmauder, Das sog. Cubiculum des hl. Nostrianus in der Gaudiosus-K.: JbAC 39 [1996] 225/62).

f. Basilicata. In Venosa sind jüdische (s. u. Sp. 414) u. christliche K. in unmittelbarer Nachbarschaft in einem Hügel östlich der Stadt erhalten (M. Salvatore, Venosa. Un parco archeologico ed un museo [Taranto 1984] 88/91; E. Meyers, Report on the excavations at the Venosa catacombs, 1981: Puglia paleocristiana e altomedievale 5 [Bari 1990] 31/6). Die christl. K. scheinen, jedenfalls nach den bisher bekannten Regionen zu urteilen, aus einem einfachen Gang in einer Achse mit dem Eingang zu bestehen. In den breiten Korridoren reihen sich an den Wänden in regelmäßigen Abständen vorwiegend Arkosolien (häufig mit mehreren Bestattungen). Die K. wurden zwischen Mitte 4. u. Anf. 6. Jh. benutzt, wie die Typologie der dort gefundenen Öllampen sowie eine auf 503 datierte Inschrift belegen.

g. Apulien. Außer den zahlreichen kleineren H. des Gargano (P. Testini / A. M. Ariano, Monumenti paleocristiani del Gargano: VetChr 2 [1965] 183/201; C. Serricchio, Gli ipogei paleocristiani di Siponto: ebd. 14 [1977] 359/68) sind größere unterirdische Friedhöfe in Canosa erhalten, so zwei Areale, die auch hier wieder aus einer Reihe von separaten Gängen mit jeweils eigenem, am Abhang eines Hügels liegenden Eingang bestehen. In der sog. S. Sofia-K. (4./6. Jh.) schließen sich an die beiden ältesten, im rechten Winkel zueinander liegenden Korridore zwei weitere kleinere, parallel verlaufende Gänge an; die Räume der K. wurden später untereinander verbunden (A. Campese Simone, La catacomba: R. Cassano [Hrsg.], Principi, imperatori, vescovi [Venezia 1992] 787/881). Bei der anderen, erst kürzlich entdeckten K. laufen die Gänge schräg auf einen unter freiem Himmel liegenden, halbrunden Platz zu, zu dem sich die Eingänge öffnen (A. Campese Simone, Un nuovo sepolcreto paleocristiano nell'area di Lamapopoli a Canosa: RivAC 69 [1993] 91/123). Die Korridore beider K. sind 2/2,5 m breit u. haben mitunter ein trapezförmiges Profil; in regelmäßigen Abständen öffnen sich in den Gängen Arkosolien (auch mit mehreren Bestattungen), Nischen u. Grabkammern, deren Eingang die ganze Breite des Raumes einnimmt. In einige Kammern sind gemauerte *Sarkophage eingefügt, deren Front mit einer Bogennische dekoriert sein kann. Bemerkenswert sind die in die Bogenfelder der Arkosolien eingetieften Gräber sowie ein von außen vermauertes Kastengrab, dessen eine Fassade mit Bogennischen versehen ist, darunter eine, die ein Tympanon auf aus dem Felsen geschnittenen Säulchen aufweist. Das Grab ist mit Fresken aus der 2. Hälfte des 5. Jh. geschmückt, die florale Motive, einen Pfau, einen ‚Guten Hirten' u. den Sternenhimmel zeigen.

V. Sizilien. Auf *Sizilien sind K. in Syrakus, Agrigent u. Palermo bekannt. Auch in ländlichen Gegenden gibt es unterirdische Begräbnisstätten, die eher geringere Ausmaße haben (Führer / Schultze 60/205. 215/20. 231/55; Garana 69/145. 157/68. 172/4). Für diese sind Baldachingräber charakteristisch, ein in den großen städtischen K. Siziliens unbekannter Typus (s. o. Sp. 345; A.-M. Ramieri, Les catacombes méconnues de Syracuse: Dossiers d'archéol. 19 [1976] 48).

a. Syrakus. Hier sind außer einigen kleineren H. auch mehrere große K. erhalten (ebd. 36/49). Für die ältesten Regionen dieser K., die in vorkonstantinische Zeit zurückreichen können, sind vor allem enge u. hohe Gänge nach dem röm. Typus charakteristisch, in denen fast ausschließlich Bestattungen in Loculi vorgenommen wurden (S. Lucia, Region A/B; Vigna Cassia, Mittlere Region; S. Maria di Gesù). Im späten 4./5. Jh. wurden häufig breitere Gänge angelegt, an denen Grabkammern oder die typischen Arkosolien mit mehreren Bestattungen lagen, welche aus einer Serie von zT. mehr als 20 Grabplätzen bestanden, die hintereinander in die Tiefe der Wand reichten (S. Lucia, Region C; Vigna Cassia, westl. K.; S. Giovanni). Oft hat

man für die K. von Syrakus bereits bestehende wassertechnische Anlagen wie Stollen, Brunnen u. *Zisternen (vor allem die des ‚Glocken-Typus') wiederverwendet.

1. S. Lucia. (Griesheimer 751_5.) In dieser gruppieren sich drei verschiedene Regionen um den Raum, in dem die Märtyrerin wahrscheinlich bestattet ist. Die beiden älteren bestehen aus Gängen vom röm. Typus, die im Wesentlichen rechtwinklig zueinander verlaufen. Die ausgedehnte Region C hingegen, die ab Mitte des 4. Jh. ausgebaut wurde, besteht aus zwei langen, in etwa parallelen u. relativ breiten Gängen (ca. 3 m) mit flacher Decke, an denen in regelmäßigen Abständen kleine Grabkammern mit trapezförmigem Grundriss liegen, die mit Loculi belegt sind. Die beiden Hauptgänge sind im hinteren Teil durch quer verlaufende Korridore verbunden; hier schließen sich auch weitere Gänge an, die ältere unterirdische Bauten einbeziehen. Einige Cubicula sind mit Treppen ausgestattet, die zu einem Untergeschoss führen.

2. Vigna Cassia. Der K.-Komplex von Vigna Cassia (ebd. 751_4) ist der größte von Syrakus. Er besteht aus vier K. u. einer Reihe privater H., deren Eingänge sich nebeneinander in den senkrechten Wänden eines großen Steinbruchs befinden. – Die südl. K., S. Maria di Gesù, besteht aus einem langen, hohen u. engen Gang mit einfachen Loculi, der in seinem Verlauf einem ehemaligen Wasserleitungsstollen folgt. Von diesem Hauptkorridor zweigen eine Reihe von Seitengängen ab. Weiter nördlich liegt eine zweite Region von bescheideneren Ausmaßen, das sog. H. M7. Es besteht aus zwei im rechten Winkel zueinander verlaufenden Korridoren mit kurzen Seitengängen. An den Gängen liegen Arkosolien mit mehreren Bestattungen u. ein in den Felsen gehauener Sarkophag. – Der große unterirdische Zentralfriedhof (‚Cimitero Maggiore'), geht wohl auf die 2. Hälfte des 3. Jh. zurück. Seine zahlreichen Gänge, von denen die ältesten nach dem röm. Typus angelegt sind, gehen von einem großen Vestibül mit rechteckigem Grundriss aus, für das möglicherweise der dem Eingang nächstgelegene Teil der K. durch Umbauten zu Kultzwecken verändert wurde (Fasola / Testini 133/6. 195f). Von hier aus gelangt man in einen weiten Raum, in dem eine Märtyrermemoria vermutet wird. – Im Westen liegt mit der sog. K. der Marcia die jüngste Region der Vigna Cassia. Sie besteht aus den beiden L-förmig verlaufenden Hauptkorridoren u. zwei kurzen, davon abzweigenden Gängen, an denen in regelmäßigen Abständen Arkosolien mit mehreren Bestattungen liegen, in deren Wänden gelegentlich wiederum Grablegen eingetieft sind.

3. S. Giovanni. Der unterirdische Friedhof von S. Giovanni (Griesheimer 751/82) ist weitaus monumentaler angelegt als die übrigen K. von Syrakus. Die älteste Region wurde in den ersten Jahrzehnten des 4. Jh. begonnen u. besteht aus einem ca. 6 m breiten u. 70 m langen Gang mit flacher Decke, der in einer Achse mit dem Eingang verläuft. Dieser Hauptkorridor, von dem in regelmäßigen Abständen fünf gleichartige Seitengänge abzweigen, folgt dem Verlauf eines bereits bestehenden Wasserleitungsstollens. Ausschließlich die Wände der Seitengänge sind in systematischer Abfolge durch Arkosolien mit mehreren Bestattungen belegt. Beim Ausbau dieser Region im späteren 4. Jh. entstanden zusätzliche Gänge u. exklusivere Grabräume für vornehme Auftraggeber: weiträumige Kammern u. vor allem große runde Räume, die sog. Rotunden, deren kuppelförmige Decken mit einem zentralen Oculus versehen sind. Sie sind ausgestattet mit Arkosolien, aus dem Felsen gehauenen Sarkophagen, gemauerten Gräbern, Nischen u. Bodengräbern. Einer dieser Räume, die sog. Rotonda di Antiochia, zeichnet sich wahrscheinlich durch einen Säulenumgang an den Wänden aus; auch die Seitenwände der Treppe, die in den Raum hinab führt, sind mit Säulen dekoriert. Das Ganze erinnert an die Architektur der eindrucksvollen zeitgenössischen Mausoleen in den überirdischen Nekropolen (F. Tomasello, La rotonda di Antiochia a Siracusa: RivAC 72 [1996] 133/63). In der sog. Rotonda di Adelphia steht der skulptierte Sarkophag der gleichnamigen Verstorbenen, der Frau des comes Balerius, in einer Nische, deren Stirnwand mit einer architektonischen Fassade geschmückt ist (M. Sgarlata, Le stagioni della rotonda di Adelfia: ebd. [1996] 75/113).

4. Andere Katakomben. Von anderen größeren unterirdischen Friedhöfen in Syrakus (K. von Predio Maltese, K. der Villa Maria) sind nur einige Abschnitte bekannt, u. zwar Gänge mit Arkosolien mit mehreren Bestattungen (S. L. Agnello, Pitture inedite di Sira-

cusa: Akten 7. Intern. Kongr. Christl. Arch. [1969] 327/31; ders., Siracusa sotterranea cristiana. Nuovi contributi: Atti del III Congr. Naz. di Arch. Crist. [Trieste 1974] 467/73). Dennoch finden sich zahlreiche unterschiedliche Bestattungsformen: Außer den bereits erwähnten Arkosolien mit mehreren Beisetzungen, deren Öffnungen zT. durch hölzerne oder steinerne Schranken abgeschlossen wurden (M. Griesheimer, Les décors de bois de la catacombe St-Jean à Syracuse: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V. Saxer [Città del Vat. 1992] 483/90), gab es aus dem Fels gehauene Sarkophage (in der S. Giovanni-K. finden sie sich betont freigestellt in den Gängen oder an der Rückseite der Kammern), gemauerte Gräber u. Loculi, die häufig mit Ziegeln verschlossen u. mit Mörtel verputzt waren. Diese Putzschicht wurde nicht selten mit geritzten oder gemalten Inschriften versehen, in einigen Fällen erhielt sich sogar eine rein dekorative Bemalung (A. Ahlquist, Pitture e mosaici nei cimiteri paleocristiani di Siracusa [Venezia 1995]). Das reiche epigraphische Material, die Malereien u. die übrigen Ausstattungselemente zeigen, dass die K. in Syrakus mindestens bis zum Ende des 5. Jh. genutzt wurden. In der S. Lucia-K. finden sich in einigen Abschnitten kleine, mit mittelalterlichen Malereien ausgestattete Oratorien, die belegen, dass der Friedhof bis in diese Zeit zur Verehrung der Märtyrer besucht wurde (S. L. Agnello, Recenti esplorazioni nelle catacombe siracusane di S. Lucia: RivAC 30 [1954] 14f; 31 [1955] 24/6).

b. Palermo. Die Porta d'Ossuno-K. besteht aus ca. 2 m hohen, meist rechtwinklig angeordneten Gängen, in deren Wänden sich außer Loculi auch zahlreiche Arkosolien (häufig mit mehreren Bestattungen) sowie eine größere Anzahl von Kammern mit meist trapezförmigem Grundriss öffnen. In einem Raum am Fuß der Eingangstreppe befindet sich eine würfelförmige Felsbank, vielleicht eine Mensa, die für Refrigerien benutzt wurde (s. o. Sp. 389; Führer / Schultze 225/31; R. M. Bonacasa Carra, Le necropoli paleocristiane di Palermo: Quaeritur inventus colitur, Festschr. U. M. Fasola [Città del Vat. 1989] 53/69).

c. Agrigent. Die als Grotta di Fragapane bekannte K. hat die Besonderheit von zwei Eingängen, die sich jeweils am Ende des langen Hauptganges der K. befinden. Die Zugänge, von denen einer mit einem dromos versehen ist, befinden sich im Bereich eines großen Friedhofs unter freiem Himmel, mit dem die K. eng verbunden war (Führer / Schulze 206/14; A. Bonacasa Carra, Agrigento paleocristiana [Palermo 1987] 50/4). Der ca. 2 m hohe u. 40 m lange Hauptgang ist durch zwei große Rotunden, die durch Umwandlung zweier vorröm. glockenförmiger Zisternen entstanden waren, in drei Abschnitte unterteilt. In den Wänden befinden sich Arkosolien u. Kammern (mit großen Eingängen) sowie zwei kurze rechtwinklig verlaufende Abzweigungen, von denen die eine zu einer dritten Rotunde führt. Ein vierter runder Raum ist direkt von dem dromos aus zugänglich, der zu einem der beiden Eingänge führt. Bemerkenswert sind die auf übereinanderliegenden Ebenen angebrachten Arkosolien, zahlreiche monumentale, aus dem Felsen gehauene Sarkophage sowie Nischen u. Mensen für Opfergaben. Durch die wenigen erhaltenen Malereien sowie einige weitere Ausstattungselemente kann die Nutzung der K. von der 1. Hälfte des 4./Anf. des 6. Jh. bestimmt werden.

VI. Sardinien. Die auf der Insel S. Antioco (Sulcis) gelegene gleichnamige K. entstand aus der Vereinigung u. Wiederverwendung von fünf bereits vorhandenen punischen H. (L. Porru, Riesame delle catacombe: ders. / R. Serra / R. Coroneo, Sant'Antioco [Cagliari 1989] 15/51). Nur wenige Räume wurden bei der Anlage des frühchristl. Friedhofs neu gegraben, u. diese dienten ausschließlich zur Verbindung der schon vorher bestehenden Kammern, so dass sich eine ganz unregelmäßige Flächenaufteilung ergibt. Die Gräber entsprechen den üblichen Typen Loculus, Arkosolium, Forma; auch in mehreren Ebenen gegen die Wände gemauerte Kastengräber kommen vor. Einige Malereien (zB. *Daniel in der Löwengrube) deuten auf eine Nutzung der K. während des 4. Jh. hin (A. M. Nieddu, La pittura paleocristiana in Sardegna: RivAC 72 [1996] 266/70).

VII. Malta. Auf der Insel ist eine große Zahl christlicher, jüdischer (s. u. Sp. 416) u. heidnischer Familien-H. erhalten (A. Ferrua, Le catacombe di Malta: Civ. Catt. 100, 3 [1949] 505/15; V. Borg, Une île et ses hypogées de l'ère des premiers chrétiens, Malte: Dossiers d'archéol. 19 [1976] 52/67; M. Buhagiar, Late Roman and Byz. catacombs and related burial places in the Maltese islands

[Oxford 1986]). In einigen Fällen entstanden durch die Vereinigung mehrerer H. ausgedehntere Komplexe, die als K. bezeichnet wurden (S. Paolo, S. Agata). Jedoch scheinen die meisten Verbindungen erst in der Neuzeit angelegt worden zu sein (ebd. 13; Ferrua aO. 505; Borg aO. 52f), u. auch die weitläufigsten Bereiche (zB. die der zentralen Region der sog. S. Paolo-K.) sind nicht so ausgebaut, dass an gemeinschaftliche Nutzung durch weitere Kreise zu denken ist (Buhagiar aO. 94). Die H. bestehen in der Regel aus wenigen kurzen Gängen mit jeweils eigenen Eingängen. Von den Gängen zweigen (oft geräumige) Grabkammern ab. Eine Besonderheit der maltesischen Grabarchitektur sind die sog. Fenstergräber: Eine kleine rechteckige oder quadratische Öffnung mit einer davorliegenden, etwas größeren u. nicht sehr tiefen Nische, die von einem Bogen oder einer Apsiskalotte überfangen wird, gewährt Zugang zu einem langovalen Bestattungsraum, auf dessen Boden die Leichname (gewöhnlich einer oder zwei) gelegt wurden. Der Kopf der Verstorbenen lag in einer dafür vorgesehenen ‚logette' (aus dem Fels geschlagenes, erhöhtes, mit einer Vertiefung versehenes Kissen). Dieses Element findet sich bei allen Bestattungsformen der maltesischen K. Die Zugangsöffnung (das ‚Fenster', etwa 80/100 cm über dem Boden) wurde meist mit einer steinernen Platte verschlossen. Die vorgelagerte Nische konnte mit direkt in den Stein gemeißelten Reliefs oder Architekturelementen geschmückt sein. Mitunter lag das ‚Fenster' im unteren Teil der Wand u. führte in eine Kammer mit mehreren Bestattungen. Ein weiteres Charakteristikum ist das Baldachingrab (s. o. Sp. 345). Den oberen Abschluss des Sarkophags bildeten gewöhnlich horizontale Ziegelplatten, oder er war auf allen Seiten vom Fels umschlossen. Diese ganz aus dem Felsen gehauenen Gräber hatten an einer der Langseiten ein ‚Fenster' als Zugang. Die Baldachingräber wurden häufig in mehreren Reihen angelegt. Andere Grabformen wie Arkosolien u. in den Fels gehauene Kastengräber kommen seltener vor; ebenso die sonst in K. üblichen Loculi u. Bodengräber. Dagegen sind in den H. von Malta häufig Mensen für Refrigerien belegt. Sie sind oft in halbrunde Räume eingefügt u. bestehen normalerweise aus einem runden Tisch mit erhöhtem Rand, der zentral u. etwas erhöht angeordnet ist u. um den sich im Halbkreis die drei Lagerstätten des Tricliniums gruppieren, deren Liegefläche üblicherweise etwas nach außen geneigt ist. Alle diese Elemente sind aus dem Felsen gehauen. Die Tischplatten sind meist mit einem Kanal versehen, der den erhöhten Rand unterbricht u. zur Reinigung dient. Wegen der nur sehr spärlich erhaltenen Ausstattung sind die maltesischen Friedhöfe schwer zu datieren; dennoch kann man die Zeit ihrer Nutzung etwa auf das 4./5. Jh. festsetzen (Buhagiar aO. 38/41).

VIII. Africa. Außer zahlreichen, in verschiedenen Gegenden verstreuten kleineren H. (Testini, Archeologia 287/93; Romanelli aO. [o. Sp. 364] 389/91; A. Di Vita, L'ipogeo di Adamo ed Eva a Gargaresc: Atti IX Congr. 2 [o. Sp. 382] 248/55; Duval 201) sind K. in Hadrumetum (Sousse), Sullecthum (Rass Salakta) in der **Byzacena u. Sabratha in der *Tripolitana bekannt.

a. Hadrumetum. (L. Foucher, Hadrumetum [Paris 1964] 326/36.) Hier wurden drei größere K. u. kleine Teile einer vierten dokumentiert sowie ein ausgedehnteres nichtchristl. H. (Leynaud 333/53). Die Strukturen gleichen den röm. K.: untereinander verbundene lange, schmale Gänge, vorwiegend mit Loculi ausgestattet u. in verschiedene Regionen aufgeteilt, die durch Treppen zugänglich sind. Zahlreiche Inschriften u. Reste der Dekoration datieren die K. in das 3./4. Jh. (A. Ferrua, L'epigrafia cristiana prima di Costantino: Atti IX Congr. [o. Sp. 382] 1, 606f; Duval 192).

1. Katakombe des ‚Guten Hirten'. Die größte K. besteht aus drei Regionen, von denen zwei jeweils einen eigenen Zugang haben (Leynaud 19/242). Die Gänge verlaufen meist rechtwinklig u. sind im ältesten Bereich im ‚Fischgräten-Schema' angelegt; Kammern u. Arkosolien kommen selten vor. Die Loculi sind meist mit Ziegeln verschlossen u. verputzt; der Putz ist häufig mit eingeritzten oder aufgemalten Inschriften versehen. Hervorzuheben sind die über dem Boden der Gänge aufgemauerten Kastengräber; in einem Fall ist auf der Deckplatte eine Mosaikinschrift erhalten. Für den südl. Teil der K. wurden wohl ältere runde Zisternen genutzt.

2. Katakombe des Hermes. Diese K. ist kleiner u. unregelmäßiger, verfügt aber über eine größere Anzahl von Kammern. Unter diesen fällt besonders die des Verstorbenen

auf, nach dem die K. benannt ist. Sie ist mit einem Bodenmosaik, das einen *Fisch u. einen *Anker in einem Clipeus zeigt, sowie mit Sitzen u. einer *Kathedra für den Totenkult ausgestattet (Leynaud 243/332). Die K. bezieht bereits vorhandene Zisternen u. zwei ältere heidn. H. ein. Die Loculi sind wie üblich mit Ziegeln verschlossen u. mit Mörtel verputzt; in einem Abschnitt sind sie wegen des brüchigen Felsens in Mauerwerk ausgeführt. Arkosolien u. gemauerte Kastengräber sind hier zahlreicher als in der K. des ‚Guten Hirten'. Die Abdeckungen der Kasten- wie auch einiger Bodengräber waren mit Mosaikinschriften versehen.

3. Katakombe des Severus. Diese dritte K. besteht aus rechtwinklig verlaufenden Gängen, die in einer Region im ‚Fischgräten-Schema' angelegt sind (Leynaud 357/446). Die Grabformen weisen gegenüber denen der anderen K. der Stadt keine nennenswerten Besonderheiten auf. Bemerkenswert ist ein großer Raum im zentralen Bereich, der durch von Pilastern gestützte Bogenreihen in drei Schiffe unterteilt ist (möglicherweise ein Kultort: Ferrua, Epigrafia aO. 607) u. einige Formae aufweist, deren Verschlüsse mit Mosaikinschriften versehen sind.

b. Sullecthum. Diese K. sind weitgehend unbekannt. Es handelt sich um eine ausgedehnte, aus 2 bis 3 m breiten Gängen mit Loculi bestehende Anlage, deren Hauptkorridor über eine Treppe zugänglich ist (Leynaud 453/5; P. Senay / M. Chouteau, Les catacombes de Salacta: Éch. du monde class. 33 [1989] 217/28).

c. Sabratha. Die K. von Sabratha (Ende 3./5. Jh.) unterscheidet sich von den K. in Hadrumetum durch breitere Gänge u. auch durch die Formen der Gräber (A. Nestori, La catacomba di Sabratha [Tripolitania]: Libya antiqua 8 [1971] 7/24). Der Friedhof besteht aus zwei Regionen, ausgehend von zwei Hauptgängen von ca. 2,5 m Breite, die sich vom Eingang aus in entgegengesetzter Richtung erstrecken. Von den Hauptkorridoren zweigen, meist im rechten Winkel, einige Seitengänge ab. Das Besondere an dieser K. sind lange Reihen von gegen die Wände der Gänge gemauerten Kastengräbern, die die älteren in die Wand gehauenen Gräber verdecken. Die aus außen verputzten Sandsteinplatten bestehenden Kästen sind manchmal übereinandergesetzt, u. in einigen Fällen sind Grabinschriften auf den Verputz gemalt oder darin eingeritzt. Bemerkenswert sind die Arkosolien mit mehreren Bestattungen (zT. mit Abzweigungen), deren Öffnungen manchmal mit hölzernen Schranken oder Mäuerchen versperrt sind, sowie eine Kammer, die mit einem breiten ursprünglich durch ein Gitter verschlossen Eingang versehen u. mit Bänken u. einem Tisch für Refrigerien ausgestattet war. In der Abdeckung eines Kastengrabes, das in die Nische eines Arkosoliums eingefügt wurde, ist zur Aufnahme ritueller Opfergaben eine kleine runde Vertiefung eingearbeitet. Die Loculi u. Bodengräber waren mit Sandsteinplatten verschlossen u. außen verputzt. Zahlreiche Grabinschriften wurden auf den Putz gemalt oder darin eingeritzt.

IX. Griechenland u. der Osten. In Ägypten, Palästina, Syrien u. Kleinasien haben sich an verschiedenen Orten christliche H. von begrenzter Ausdehnung erhalten (G. B. De Rossi, Un ipogeo cristiano antichissimo di Alessandria d'Egitto: BullArchCrist 3 [1865] 184/6; Testini, Archeologia 294/313; Adriani 120/97; Toynbee 162/74; Tronzo 20; **Axomis). Eine K. nach der hier zugrunde gelegten Definition (s. o. Sp. 344) ist in Griechenland auf der Insel Melos erhalten. Sie gleicht in Aufbau u. Grundriss den unterirdischen Friedhöfen Apuliens u. Siziliens (Ch. Bayet, La nécropole chrétienne de Milo: BullCorrHell 2 [1878] 347/59; Sotiriou 630f; s. o. Sp. 403/8). Die Anlage besteht aus breiten parallelen Gängen mit jeweils eigenen Eingängen, die sich in kurzem Abstand ebenerdig in einer Tuffsteinwand befinden. In den Gängen öffnen sich in regelmäßigen Abständen auf beiden Seiten große Arkosolien. Von den Hauptkorridoren, die bis zu 5 m breit sind, zweigen nacheinander schmalere Gänge ab. Eine einzelne Kammer mit eigenem Eingang gehört ebenfalls zu diesem Komplex. Der vorherrschende Grabtyp sind Arkosolien, deren Zugänge in einigen Fällen durch zwischen Pilaster gestellte Brüstungen oder Schranken voneinander getrennt sind. Loculi sind selten, häufiger kommen dagegen Formae vor. Bemerkenswert ist ein aus dem Felsen gehauener Sarkophag, der isoliert in der Mitte eines Hauptganges steht. In der K. sind Inschriften u. Malereireste wohl aus dem 4. Jh. erhalten.

D. Jüdisch. I. Katakomben in Rom. Ebenso wie die christl. Gemeinden Roms bestatteten auch die jüd. ihre Toten in großen unterirdischen Gemeinschaftsfriedhöfen. Die

bisher bekannten jüd. K. in Rom (an der via Portuense [bzw. K. vom Monteverde], an der via Labicana, unter der Villa Torlonia, der Vigna Randanini, der Vigna Cimarra) wurden seit Anf. 3./4. Jh. genutzt (Fasola, Catacombe 61f; Mazzoleni, Sépultures 86/97; Vismara 381f; Rutgers 144/57). Ihre Struktur gleicht im Wesentlichen den zeitgenössischen christl. K. der Stadt (s. o. Sp. 381/3): Die Regionen bestehen aus untereinander verbundenen Gängen, teilweise in mehreren Stockwerken, die über Treppen zugänglich sind u. an denen Kammern liegen (Vismara 360/79). In der K. unter der Villa Torlonia werden, wie in den gleichzeitigen christl. K., die Gänge Mitte des 3. Jh. gitterartig angelegt (Fasola, Catacombe 19. 53. 61f). Allerdings scheinen die Grundrisse der jüd. K. im Allgemeinen weniger regelmäßig angelegt zu sein. Ähnlich häufig wie für die christl. K. werden Sandgruben oder bestehende Stollen genutzt. In der Vigna-Randanini-K. erreichen die Gänge die beachtliche Breite von ca. 2,20 m (Vismara 371). Die Eingänge zum Gangsystem sind ziemlich regelmäßig mit Vestibülen ausgestattet, möglicherweise aufgrund von Vorschriften der *Mischna (s. u. Sp. 418; Fasola, Catacombe 41; Vismara 363. 368. 375; Vitale 30). Die Formen der Bestattung entsprechen den christl. K.: Loculi, Arkosolien, gemauerte Kastengräber, Formae. In einigen Gängen der K. unter der Villa Torlonia sind Linien in den Felsen eingeritzt oder mit Kalk weiße Streifen gezogen, die als ‚Leitlinien' dienen, um die Loculi in regelmäßigen Abständen nebeneinander in die verschiedenen Wandabschnitte einbringen zu können (Fasola, Catacombe 28. 53/5). Bei den Arkosolien hier u. in der K. an der via Portuense werden häufig auch die bogenförmigen Nischen für Bestattungen genutzt; vielleicht liegen Familiengräber vor (ebd. 38f). Bemerkenswert sind Loculi in der K. unter der Villa Torlonia, die für zwei Bestattungen der Länge nach durch quergestellte Ziegel abgeteilt sind (ebd. 50/2). Eine Besonderheit für Rom ist in den jüd. K. der Verschluss der Loculi mit Mauerwerk oder Ziegelplatten, die außen mit weißem Stuck bedeckt sind. Diese Putzschicht bildete einen idealen Untergrund für gemalte oder eingeritzte Inschriften (ebd. 55; Mazzoleni, Catacombe 290; Vismara 361. 363. 366. 368; Vitale 23). Das Verfahren wird in den christl. K. Roms selten, häufig jedoch in den K. Mittel- u. Süditaliens, Siziliens u. Africas angewandt (s. o. Sp. 400. 407. 410/2). Ein weiterer Unterschied gegenüber den christl. K. ist die Anbringung von (meist kleinen quadratischen) Grabsteinen aus Marmor neben den Loculi (Fasola, Catacombe 12). In einer Region der Vigna-Randanini-K. befinden sich zahlreiche Kokhim (s. o. Sp. 345; Mazzoleni, Catacombe 290; Vismara 374f. 379; Vitale 23. 25. 32). Sie liegen zur Hälfte über bzw. unter dem Bodenniveau der Gänge u. bieten in der Regel Platz für zwei Verstorbene, die durch eine waagerecht eingefügte Platte übereinander bestattet werden konnten. Die Traditionen dieser Grabform sind vielleicht östlicher Herkunft (Rutgers 155f).

II. Venosa (Basilicata). Hier sind zwei jüd. K. bekannt (Mazzoleni, Sépultures 98; Salvatore aO. [o. Sp. 403] 88f; Meyers aO. [o. Sp. 403] 31/6). Beide sind unmittelbar benachbart u. befinden sich im gleichen Gebiet wie die christl. K. Sie bestehen aus parallelen Gängen, die ursprünglich voneinander unabhängig waren. Sie öffnen sich nebeneinander auf verschiedenen Niveaus am Abhang eines Hügels. Später wurden sie durch rechtwinklige Transversalen verbunden. Die Gänge sind ca. 2 m breit; an beiden Seiten befinden sich in regelmäßigen Abständen Arkosolien (meist mit mehreren Bestattungen). Die Loculi sind in der Regel mit verputzten Ziegelplatten verschlossen; die Grabinschriften auf den Putz gemalt oder darin eingeritzt. Die Fresken eines Arkosoliums in der unteren K. (mit Darstellungen von Girlanden, floralen Mustern u. *Menorah), die ins 5. Jh. datiert werden, u. eine Inschrift vJ. 521 in derselben K. (C. Colafemmina, Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa: VetChr 15 [1978] 369/81) lassen darauf schließen, dass der ganze Friedhofskomplex, dessen Anlage vielleicht noch im Verlauf des 4. Jh. begonnen wurde, bis weit in das 6. Jh. genutzt wurde.

III. Weitere Gräber in Hypogaeen u. Katakomben. Außer den eigenständigen jüd. K. in Rom, Venosa (o. Sp. 412/4) u. Bet Šeʿarim (s. u. Sp. 416/8) gibt es an anderen Orten des Mittelmeerraumes einzelne Gräber oder Grabgruppen in K. oder H., die sicher oder möglicherweise als jüdisch identifiziert werden können. Die Bandbreite reicht von eindeutig als jüdisch bestimmbaren *Grabinschriften bzw. *Malerei, *Mosaik oder ähnlichem, die am Grab angebracht sind, über Kleinfunde mit jüdischen Bildinhalten, etwa

*Menorah, Šofar, Lulab, Maḥttah o. ä., die archäologisch auf ein Grab bezogen werden können, bis hin zu einzelnen Objekten mit solchen Bildthemen, die in einer K. als Streufunde gemacht wurden. Aufgrund solcher Funde, besonders von *Lampen mit jüdischem Dekor, wurden zahlreiche Anlagen als jüdische K. bzw. H. interpretiert (L. V. Rutgers, Interaction and its limits. Some notes on the Jews of Sicily in late antiquity: ZsPapEpigr 115 [1997] 253f mit Beispielen u. Lit.), obwohl häufig keine stratigraphische Anbindung dieser Funde möglich ist. Inwieweit einzelne jüdische K.gräber in direktem Kontakt mit christlichen denkbar sind, ist nach der Quellenlage nicht zu beantworten, da die Mehrzahl der K.-Gräber nicht eindeutig zugewiesen (o. Sp. 344) u. in den wenigsten Fällen eine gesicherte Belegungsabfolge rekonstruiert werden kann. Die Bestattung von Juden u. Angehörigen anderer Religionen innerhalb einer gemeinsamen Anlage war, entsprechend den Befunden in oberirdischen Nekropolen, möglich, scheint jedoch überwiegend nicht innerhalb eines engeren Grabbereiches geübt worden zu sein (L. V. Rutgers, The Jews in late ancient Rome [Leiden, 1995] 96/9). Einige H. orientieren sich offenbar an Ausführungen zur Gestalt der Grabanlagen in der rabbin. Literatur (Baba Batra 6, 8; jBaba Batra 15c; bBaba Batra 101b), aufgrund derer eine Rekonstruktion des idealen Grundrisses möglich ist (Zeichnungen mit Varianten: G. A. Wewers, Übers. des Talmud Yerushalmi 4 [1982] 425/7; s. u. Sp. 418).

a. Sardinien. Einige Gräber aus dem 4./5. Jh. der K. unter der Piazza Parrocchia (sog. Ipogeo di Beronice bzw. das der Casa Pintus-Trullu) von S. Antioco / Sulcis (o. Sp. 408) sind mit jüdischen Darstellungen u. Inschriften (CIJud 658/60; Jew Inser-West Europe nr. 170/4) versehen. In einem Cubiculum mit acht Grabnischen sind verschiedene hebr. Wörter in den lat. Inschriften enthalten, eines ist von rechts nach links geschrieben (ebd. 229/34 [lit.]; zu den jüd. Funden 299). Die Befunde erweisen für S. Antioco ein räumlich enges Nebeneinander der jüd. mit christlichen u. paganen Grabanlagen (Porru aO. [o. Sp. 408] 19), das auch durch die Weiternutzung bzw. den Ausbau vorhandener punischer H. (o. Sp. 408) gefördert wurde.

b. Sizilien. Aus mehreren K. (Agrigento [s. o. Sp. 407f]; Siracusa) bzw. H. (Lipari; Trapani) auf *Sizilien sind Funde mit jüdischen Bildthemen geborgen worden (Angaben bei Rutgers, Interaction aO.; N. Bucaria, Sicilia judaica [Palermo 1996]; C. Gebbia, Presenze giudaiche nella Sicilia antica e tardoantica [Roma 1996]; R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in the diaspora = HdbOrient 1, 35 [Leiden 1998] 275 [Lit.]), die zeitliche Schichtung u. funktionale Bestimmung kann überwiegend jedoch nicht festgelegt werden. Sicher ist die Interpretation der jüd. Bestattungsareale in der umfangreichen K. von Noto Antica, die Ende des 19. Jh. bekannt wurde, mit einem durch zwei Menorahdarstellungen verzierten Arkosol (P. Orsi, Noto Vecchio [Netum]. Esplorazioni archeol.: NotScav 1897, 89f mit Fig. 20) sowie beim sog. Ipogeo dei Capuccini XI von Syrakus (P. Orsi, Nuovi ipogei di sètte cristiane e giudaiche ai cappucini in Siracusa: RömQS 14 [1900] 190/8; CIJud 652).

c. Malta. (Hachlili, Art aO. 273/5 [Lit.]; CIJud 655.) Das neben der antiken Hauptstadt Mdina gelegene Rabat ist über K. erbaut, von denen Teile ausschnitthaft durch die Lage moderner Kellereinbauten erfasst sind. In den K. St. Agatha nr. 17/18 u. zwischen SS. Paul u. St. Agatha nr. 10. 12/14. 17A (Buhagiar aO. [o. Sp. 408f] 92f. 112/33) u. bei der Abtei Tad-Deyr (J. Stevenson, Die K. auf Sizilien, in Tunesien, in Neapel u. auf Malta: Ant. Welt 11, 3 [1980] 36 Abb. 22) haben sich Darstellungen der Menorah erhalten, welche die jüd. Nutzung mindestens einzelner Gräber in spätantiker u. frühbyzantinischer Zeit belegen. Struktur u. Anlage der Gräber, wie zB. solcher vom Baldachintyp (s. o. Sp. 345), sind gut mit den K. Siziliens vergleichbar. Die Lage einer ausgedehnten jüd. Nekropole lässt sich in Mtarfa bei Kibur-il-Lhud („jüdische Höhlen') annehmen, wo eine entsprechende Inschrift gefunden worden ist (ebd. 217f).

d. Palästina. Die jüd. K. des 2./4. Jh. nC. von Bet Še'arim weisen die größten Bestattungszahlen u. Ausdehnung außerhalb Roms auf (Mazar; M. Schwabe / B. Lifshitz, Beth She'arim 2 [Jerus. 1967]; N. Avigad, Beth She'arim 3 [ebd. 1971]; ders. / B. Mazar, Art. Beth She'arim: NewEncArchExcavHolyLand 1, 236/48; *Grab; *Juden). Durch ausgedehntere Räume, überwiegende Sarkophagbestattung u. ein oberirdisches Mausoleum zeichnet sich K. nr. 11 aus. K. 20 hebt sich durch zahlreiche Sarkophage, reiche Aus-

schmückung u. Inschriften von den übrigen K. in Bet Šeʿarim ab (Avigad, Beth Sheʿarim 3 aO. 83/115. 262/7). K. nr. 11 u. 20 weisen relativ große bestattungsfreie Räume auf. Hier wäre eine Verehrung der inschriftlich gekennzeichneten Gräber bedeutender Rabbinen in K. 20 denkbar. Die Inschrift nr. 28 belegt, dass auch Erbauer der K. (bzw. eines Teils der K.) hier bestattet wurden (ebd. 251f). – Alle K. in Bet Šeʿarim besitzen relativ breite Gänge mit Gräbern u. zT. Vorräumen weiterer Kammern. Es sind Schiebestollen- (Kokhim), Loculus-, Boden- u. Arkosolgräber mit Einfach- u. Mehrfachbestattungen sowie aus dem Fels gearbeitete Troggräber bzw. Stein- u. verschiedentlich auch Blei- oder Tonsarkophage vorhanden. Bestandteile von Holzsärgen könnten auf die Sitte hindeuten, die sterblichen Überreste nach dem Verwesungsprozess in Holzsärgen zu sammeln, was talmudischen Vorschriften entspräche (jMoʿed Qaṭan 80 c/d; zur Tradition dieser Praktiken E. M. Meyers, Jewish ossuaries. Reburial and rebirth. Secondary burials in their ancient Near Eastern setting [Rome 1971]; L. Y. Rahmani, Ancient Jerusalem's funerary customs and tombs 1: BiblArch 44 [1981] 175/7; R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeology in the land of Israel = HdbOrient 1, 2, B, 4 [Leiden 1988] 95/7; Rutgers 156_{114}). Verschiedentlich wurden auch sekundäre Beisetzungen ohne Ossuarium beobachtet (Avigad / Mazar aO. 241). Nach dem groben Chronologieschema für die Grabformen sind Kokhim (s. o. Sp. 345) bis in das 2. Jh. nC. die dominierende Ausprägung, während vom 1. Jh. nC. an die Arkosolgräber zunehmen (H. P. Kuhnen, Nordwest-Palästina in hellenist.-röm. Zeit [1987] 57/9). Zahlreiche Räume in den K. von Bet Šeʿarim sind mit Bänken u. Sitzen ausgestattet sowie mit aus dem Fels gearbeitetem floral-geometrischem oder figuralem Dekor geschmückt u. mit Inschriften versehen. Eine Besonderheit sind die sonst relativ selten in K. belegten *Mosaiken (E. Diez: o. Bd. 3, 676), denen wegen der klimatischen Bedingungen u. aus Kostengründen üblicherweise in K. die *Malerei vorgezogen wurde. Bemerkenswert ist auch die in Bet Šeʿarim bis in die Spätantike reich geübte Sitte der *Grabbeigabe (Avigad, Beth Sheʿarim 3 aO. 123/229), die jüdische K.bestattungen von christlichen abhebt. – Neben H. (o. Sp. 358f) wie dem Grabkomplex unter dem Mausoleum von *Kapharnaum mit acht Schiebestollengräbern aus der älteren Kaiserzeit sind weitere, ‚jüd.-christl.' K. bzw. H. aus jüngerer Zeit in Palästina nicht in ihrer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft festzulegen (L. V. Rutgers / E. M. Meyers, Art. Catacombs: Oxf. Enc. of Archaeology in the Near East [Oxford 1997] 435 [Lit.]. 436f).

e. Africa. (Y. Le Bohec, Les sources archéologiques du judaïsme africain sous l'Empire romain: C. Iancu / J.-M. Lassere [Hrsg.], Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'antiquité et le haut moyen-âge [Mont pellier 1985] 15f [Lit.].) Einzelne jüdische Beisetzungen in H. sind zwischen nichtjüdischen Bestattungen in Alexandria bekannt (Hachlili, Art aO. [o. Sp. 416] 264). – Aus einem heute zerstörten H. mit Loculi u. Kolumbarien an der Küste bei Oea (Tripolis) stammen jüdische Grabinschriften (Y. Le Bohec, Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine: AntAfric 17 [1981] 173), von denen eine wohl in das späte 4./frühe 5. Jh. datiert werden kann (P. Romanelli, Una piccola catacomba giudaica di Tripoli: Quad. di archeol. della Libia 9 [1977] 111/8); Darstellungen der Menorah belegen den jüd. Charakter der Anlage. – Etwa 20 km nordöstlich von *Karthago befinden sich die jüd. K. von Gammarth. Plätze für mehr als 1500 Bestattungen in um rechteckige Kammern regelmäßig angeordneten Kokhim sind bekannt u. dürften nur weniger als die Hälfte der nicht vollständig ergrabenen Nekropole ausmachen (P. Delattre, Gamart ou la nécropole juive de Carthage [Lyon 1895]). Die Struktur entspricht den Angaben zur Gestaltung jüdischer Grabanlagen in der *Mischna (Rutgers 156; mit graphischer Umsetzung des Vergleichs zu Angaben aus dem babyl. Talmud [bBaba Batra 101b]: Le Bohec, Sources aO. 15. 37 Pl. 6), die in Baba Batra 6, 8 von Grabkammern in der Größe von vier mal sechs Ellen mit acht Nischen von vier Ellen Länge oder einer größeren Anlage mit dreizehn Nischen pro Kammer u. einem Vorraum als Platz für die Bahre spricht. Andere H. in Gammarth bestehen aus zwei annähernd quadratischen Kammern, die an den Enden eines Zugangsstollens abgewinkelt sind u. zT. in zwei Reihen angeordnete Kokhim sowie wenige Loculi enthalten (J. Ferron, Un hypogée juif: Cah. de Byrsa 6 [1956] 105/17). Neben Resten von Stuckdekoration

sind zahlreiche Inschriften (Le Bohec, Inscriptions aO. 181/9), Glasgefäße u. Ossuarien gefunden worden, die eine sichere Zuweisung an die jüd. Gemeinde erlauben.

H. ACHELIS, Die K. von Neapel (1936). – A. ADRIANI, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano (Palermo 1966). – S. L. AGNELLO, Le catacombe di Vigna Cassia a Siracusa (Roma 1956); Problemi di datazione delle catacombe di Siracusa: Scritti in on. di G. Libertini (Firenze 1958) 65/82; Silloge di iscrizioni paleocristiane della Sicilia (Roma 1953). – M. ARMELLINI, Gli antichi cimeteri cristiani di Roma e d'Italia (ebd. 1893). – G. BARTOLOZZI CASTI, La catacomba e il carcere: Archeo. Attualità del passato 11, 7 (1996) 106/9. – E. BECKER, Malta sotterranea. Studien zur altchristl. u. jüd. Sepulchralkunst = Zur Kunstgesch. des Auslandes 101 (1913). – G. BERTONIÈRE, The cult center of the martyr Hippolytus on the Via Tiburtina = BritArchReports Intern. ser. 260 (Oxford 1985). – M. A. BOLDETTI, Osservazioni sopra i cimiteri de' Santi Martiri ed antichi cristiani di Roma (Roma 1720). – A. BOSIO, Roma sotterranea (ebd. 1632). – H. BRANDENBURG, Coemeterium: Laverna 5 (1994) 206/33; Art. K.: LThK[3] 5 (1996) 1292/8; Überlegungen zu Ursprung u. Entstehung der K. Roms: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 (1984) 11/49. – I. CAMIRUAGA u. a., La arquitectura del hipogeo de Via Latina en Roma = Mon. di antichità cristiana 2, 12 (Città del Vat. 1994). – G. CANTINO WATAGHIN, Roma sotterranea: Ricerche di Storia dell'Arte 10 (1980) 4/14. – C. CARLETTI, Epigrafia cristiana, epigrafia dei cristiani: A. Donati (Hrsg.), La terza età dell'epigrafia (Faenza 1988) 115/35; Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: I. Di Stefano Manzella (Hrsg.), Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano = Inscr. Sanctae Sedis 2 (Città del Vat. 1997) 143/64; Pagani e cristiani nel sepolcreto della ‚piazzola' sotto la Basilica Apostolorum a Roma: VetChr 18 (1981) 287/307; Viatores ad martyres: G. Cavallo / C. Mango (Hrsg.), Epigrafia medievale greca e latina (Spoleto 1995) 197/225. – S. CARLETTI, Le antiche chiese dei martiri romani (Roma 1972). – N. CIAVOLINO, Dans le sol de Naples, des galeries monumentales: Dossiers d'archéol. 19 (1976) 8/21. – V. CIPOLLONE, La catacombe de Chiusu (Littà del Vat. 2000). – C. COLAFEMMINA, Apulia cristiana (Bari 1973). – G. DE ANGELIS D'OSSAT, La geologia delle catacombe romane = Roma sotteranea cristiana 3 (Città del Vat. 1943). – J. G. DECKERS / G. MIETKE / A. WEILAND, Die K. ‚Anonima di via Anapo' = ebd. 9 (1992); Die K. ‚Commodilla' = ebd. 10 (1994). – J. G. DECKERS / H. R. SEELIGER / G. MIETKE, Die K. ‚Santi Marcellino e Pietro' = ebd. 6 (1987). – F. W. DEICHMANN, Archeologia cristiana = Studia archaeol. 63 (Roma 1993). – DE ROSSI, RS. – N. DUVAL, Les nécropoles chrétiennes d'Afrique du Nord: P. Trousset (Hrsg.), L'Afrique du Nord antique et médiévale (Paris 1995) 187/205. – U. M. FASOLA, Les catacombes entre la légende et l'histoire: Dossiers d'archéol. 18 (1976) 51/65; Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia: RivAC 52 (1976) 7/62; Art. Cimitero: DizPatr 1 (1983) 666/77; Le ricerche di archeologia cristiana a Roma fuori le mura: Actes du 11ᵉ Congr. Intern. Arch. Chrét. 3 (Rome 1989) 2149/76. – U. M. FASOLA / V. FIOCCHI NICOLAI, Le necropoli durante la formazione della città cristiana: ebd. 1153/205. – U. M. FASOLA / P. TESTINI, I cimiteri cristiani: Atti IX Congr. 1 (o. Sp. 382) 103/39. – G. FERRETTO, Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana (Città del Vat. 1942). – P. A. FÉVRIER, Études sur les catacombes romaines: CahArch 11 (1960) 1/14. – J. FINK, Die röm. K. = Ant. Welt 9 Sondernr. (1978). – V. FIOCCHI NICOLAI, I cimiteri paleocristiani del Lazio 1 = Mon. di antichità cristiana 2, 10 (Città del Vat. 1988); ‚Itinera ad sanctos': Akten 12. Intern. Kongr. Christl. Arch. = JbAC ErgBd. 20 (1995) 763/75; Riflessi topografici e monumentali del culto dei martiri nei santuari paleocristiani del Lazio: Martyrium in multidisciplinary perspective, Gedenkschr. L. Reekmanns (Leuven 1995) 197/232; Zum Stand der K.forschung in Latium: RömQS 89 (1994) 199/220; Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal III al VI sec.: Di Stefano Manzella aO. 121/41; Ursprung u. Entwicklung der röm. K.: Fiocchi Nicolai / Bisconti / Mazzoleni 9/69. – V. FIOCCHI NICOLAI / F. BISCONTI / D. MAZZOLENI, Roms christl. K. (1998). – J. FUHRER / V. SCHULTZE, Die altchristl. Grabstätten Siziliens (1907). – G. A. GALANTE, La catacomba di S. Severo in Napoli = Storie e testi 7 (Napoli 1987). – O. GARANA, Le catacombe siciliane e i loro martiri (Palermo 1961). – B. GOSSEL, Makedonische Kammergräber (1980). – M. GHILARDI, Le catacombe di Roma tra la tarda antichità è l'alto medioevo: Augustinianum 42 (2002) 205/36. – M. GRIESHEIMER, Genèse et développement de la catacombe St-Jean à Syracuse: MélÉcFranç-Rome Ant. 101 (1989) 751/82. – J. GUYON, Le cimetière Aux deux lauriers = BiblÉcFranç 264 (Città del Vat. 1987). – R. HERBIRG / G. SOTIRIOU, Archäologische Funde in den Jahren 1927/28: ArchAnz 43 (1928) 630f Abb. 23f. – H. v. HESBERG, Röm. Grabbauten (1992). – J. KOLLWITZ, Art. Coemeterium: o. Bd. 3, 231/5. – D. C. KURTZ / J. BOARDMAN, Thanatos. Tod u. Jenseits bei den Griechen = Kulturgesch. der ant. Welt 23 (1985). – A. F.

LEYNAUD, Les catacombes africaines (Alger 1937). – G. LICCARDO, Le catacombe di Napoli (Roma 1995). – F. LIVERANI, Le catacombe e antichità cristiane di Chiusi (Siena 1872). – G. MARCHI, Monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo (Roma 1844). – M. MARINONE / L. PANI ERMINI / R. GIORDANI, Cimetières inconnus d'Italie: Dossiers d'archéol. 19 (1976) 68/82. – O. MARUCCHI, Le catacombe romane (Roma 1933). – B. MAZAR, Beth She'arim 1 (Jerus. 1957). – D. MAZZOLENI, Le catacombe ebraiche di Roma: StudRom 23 (1975) 289/302; Les sépultures souterraines des Juifs d'Italie: Dossiers d'archéol. 19 (1976) 83/99. – A. NESTORI, Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane^2 (Città del Vat. 1993). – J. OSBORNE, The Roman catacombs in the MA: PapBritSchRome 53 (1985) 278/328. – PH. PERGOLA, Le catacombe romane: A. Giardina (Hrsg.), Società romana e impero tardoantico 2 (Roma / Bari 1986) 333/50. – PH. PERGOLA / P. BARBINI, Le catacombe romane = Argomenti 8 (Roma 1997). – E. REBILLARD, Κοιμητήριον et coemeterium: MélÉcFrançRome Ant. 105 (1993) 975/1001. – L. REEKMANS, Le complexe cémétérial du pape Gaius dans la catacombe de Callixte = Roma sotterranea cristiana 8 (Città del Vat. 1988); Zur Problematik der röm. K.forschung: Boreas 7 (1984) 242/60; Spätröm. Hypogea: Studien zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 2 (1986) 11/37. – L. V. RUTGERS, Überlegungen zu den jüd. K. Roms: JbAC 33 (1990) 140/57. – L. SPERA, Cantieri edilizi a Roma in età carolingia: RivAC 73 (1997) 185/254; Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: Bessarione 11 (1994) 111/27. – K. STÄHLER, Art. Grabbau: o. Bd. 12, 397/429. – H. STEVENSON, Art. K. Die suburbicarischen Coemeterien: F. X. Kraus, Realenc. der christl. Altertümer 2 (1886) 114/30. – J. STEVENSON, The catacombs (London 1978). – P. STYGER, Die röm. K. (1933); Röm. Märtyrergrüfte 1/2 (1935). – P. TESTINI, Archeol. cristiana^2 (Bari 1980); Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma = Roma cristiana 2 (Bologna 1966). – F. TOLOTTI, Il cimitero di Priscilla = Collezione Amici delle Catacombe 26 (Città del Vat. 1970); Influenza delle opere idrauliche sull'origine delle catacombe: RivAC 56 (1980) 7/48; Il problema dell'altare e della tomba del martire in alcune opere di papa Damaso: Studien zur spätant. u. byz. Kunst aO. 51/71. – J. M. C. TOYNBEE, Morte e sepoltura nel mondo romano (Roma 1993). – W. TRONZO, The via Latina catacomb (University Park 1986). – C. VISMARA, I cimiteri ebraici di Roma: Giardina aO. 351/92. – M. VITALE, La presenza ebraica a Roma dalle origini all'Impero: D. Di Castro (Hrsg.), Arte ebraica a Roma e nel Lazio (Roma 1994) 22/48.

Vincenzo Fiocchi Nicolai (C. D. I/II; Übers. Elisabet Enß) / Henner von Hesberg (B) / Sebastian Ristow (A. D. III).

Katalog s. Bibliothek: o. Bd. 2, 268/71; Bischofsliste: ebd. 407/15; Kanon I: o. Sp. 1/28.

Kataphrygier s. Montanus, Montanismus, Montanisten,

Katastrophe s. Erdbeben: o. Bd. 5, 1070/113; **Feuer; Hagel: o. Bd. 13, 314/28; Heuschrecke: o. Bd. 14, 1231/50; Hungersnot: o. Bd. 16, 828/93; Plage; Seuche; Sintflut; Vulkan.

Katechese (Katechismus).

Vorbemerkung. Dieser Art. beschränkt sich auf die mündliche religiöse Elementarunterweisung (zur schriftlichen s. *Eisagoge), wie sie vor allem im Vor- bzw. Umfeld der *Initiation einer *Kultgemeinschaft erteilt wurde. Adressaten sind in erster Linie die Initianden selbst u./oder die für sie verantwortlichen Angehörigen (R. Turcan, Art. Initiation: o. Bd. 18, 87/159; P.-M. Gy, La notion chrétienne d'initiation: ders., La liturgie dans l'histoire [Paris 1990] 17/39). In der Kirchengeschichte fällt die Elementarunterweisung anfangs mit der Missionsrede (Kerygma) zusammen, ist jedenfalls nicht strikt von ihr zu trennen (vgl. Act. 8, 12; 18, 8 u. ö.). In der weiteren Entwicklung wird der Taufunterricht über *Glauben, Lebensführung u. Initiationssakramente (prima fidei rudimenta: Hilar. Arel. vit. Honorat. 5 [SC 235, 82]) a) Teil des umfassenderen *Katechumenats u. der postbaptismalen *Mystagogie (der ,anderen K.': Cyrill. Hieros. catech. 18, 33) bzw. b) der Vorbereitung von *Eltern u. *Paten auf die *Taufe kleiner *Kinder sowie c) ein jährlich wiederkehrendes Element im Gottesdienst spätantiker u. frühmittelalterl. Gemeinden u. Konvente. – Die so verstandene K. unterscheidet sich von allgemeiner *Erziehung (bes. in *Familie u. *Schule) u. gelehrter *Bildung (*Enkyklios Paideia) sowie innerhalb des Christentums, durch ihren Zweck, nicht unbedingt durch Form u. Namen (s. u. Sp. 424f), von den üblichen Sonntags-, Fest- u. Werktags-*Predigten (M. Sachot, Art. Homilie: o. Bd. 16, 155/75), zu deren Auditorium gewöhnlich auch Taufbewerber zählten. Anderseits treten Getaufte als Mithörer von K. sowie Mischformen von K. u. Homilie auf (s. u. Sp. 446f u. ö.). Hier nicht behandelt werden die gleichfalls als K. bezeichnete Belehrung bei der Bestellung christlicher Amtsträger (zB. A. Dmitrievskij, Opisanie liturgitseskich rukopisej 2 [Kiev 1901] 344; J. Goar, Εὐχολόγιον[2] [Venetiis 1730] 197) u. die K. innerhalb des Mönchtums (zB. Große u. Kleine K. des Theodoros Studites; ägypt. Beispiele u. Sp. 425. 457; vgl. schon Dion. Areop. eccl. hier. 6, 533B).

A. Christlich. I. Begriff. Etymologisch ist κατήχησις, ,K.', abgeleitet von κατηχεῖν, ,mündlich unterrichten' (= Kunde geben / erhalten; gegen die Deutung ,hinabtönen' [zB. von der Bühne] G. Schneider, Art. κατηχέω: ExegWbNT 2 [1981] 673f mit Knauber 294. 299; nach ebd. 299 ist die Grundvorstellung ,Ins-Ohr-u.-ins-Herz-hinein-tönen-Lassen'). Das Verbum u. seine Derivate sind spät, fehlen in der LXX u. begegnen selten bei jüd.-hellenist. Schriftstellern (Joseph. vit. 65; Philo leg. ad Gai. 198; vgl. u. Sp. 503f). Achtmal kommt im NT das Verbum κατηχεῖν vor, davon zweimal in der allgemeinen Bedeutung ,mitteilen / berichten' bzw. im Passiv ,unterrichtet werden / erfahren' (Act. 21, 21. 24) sowie sechsmal in mehr technischem Sinne von ,unterweisen / lehren' (Gal. 6, 6 [lat. catechizare]; Rom. 2, 17/21; 1 Cor. 14, 19; Lc. 1, 4; Act. 18, 25; H. W. Beyer, Art. κατηχέω: ThWbNT 3 [1928] 639: von Paulus geschaffener term. techn. für die christl. Unterweisung; skeptisch Knauber 302f: nirgends ,K.' im heutigen Sinn). Das Lexem ist also mehrdeutig (polysem); ein entsprechendes Objekt verleiht ihm religiösen Sinn, so überwiegend schließlich im Christlichen (Turck, Catéchein 360; Knauber 295/304). Auf kirchlichen Unterricht bezogen wird κατηχεῖν wohl erstmals 2 Clem. 17, 1 (Turck, Catéchein 360; G. Schneider aO. 673; anders Knauber 301: verfrühte Konkretisierung). Irenäus verwendet κατέχειτο (haer. 3, 12, 7 [SC 211, 208; altlat. Übers.: audierat]; vgl. Rom. 2, 18: κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου; u. Sp. 508), häufiger aber κηρύσσειν, διδάσκειν u. παραδιδόναι. Apokryphe Apostelakten benutzen κατηχεῖν oft unter Bezugnahme auf *Glauben u. Taufe (Act. Barn. 11 [AAA 2, 2, 296]; Act. Paul. et Thecl. 39 [1, 265]; weitere Belege: Turck, Catéchein 364/6). Das Substantiv κατήχησις, ,(mündlicher) Unterricht', aber auch ,Gerede', tritt erst spät auf (Dion. Hal. [1. Jh. vC.] Demosth. 50; Cic. Att. 15, 12; vgl. Orig. c. Cels. 3, 40; weitere Belege: Knauber 300f) u. verbreitet sich als term. techn. kirchlicher Elementarunterweisung in der entwickelten christl. Initiationsliturgie mit voraufgehendem *Katechumenat (s. u. Sp. 444: Jerusalem). Die Überschriften der einschlägigen Reden des Kyrillos v. Jerus. (s. u. Sp. 442f) sind spätere bibliotechnische Zusätze

(A. A. Toutée: PG 33, 152). Noch Joh. Chrysostomos nennt seine K. (s. u. Sp. 447) meist διδασκαλία oder λόγος, nur ein Mal κατήχησις (Finn, Liturgy 60f). Am Ausgang der Spätantike heißen in Antiochien u. Kpel ‚K.' bzw. Θεῖαι κατηχήσεις speziell die (jetzt einmal jährlichen) Lehrreden des Bischofs an die Taufkandidaten (s. u. Sp. 479. 485). – Im Koptischen steht das Lehnwort κατήχησις für religiöse Ansprachen kirchlicher Autoritätsträger auch ohne taufvorbereitenden Zweck (Pachom. catech. 1 [CSCO 159/copt. 23, 1] u. ö.; Horsies. catech.: ebd. 66; PsPetr. I Alex. hom. in Christ. bapt. [T. Orlandi, Omelie copte (Torino 1981) 30]). – Als Übersetzung aus dem Griech. begegnen im Lat. catechesis u. catechizare seit Vetus Latina (Gal. 6, 6; Act. 18, 24: Aug. c. Cresc. 1, 11, 14) u. Tertullian (adv. Marc. 4, 29, 10; cor. 11, 4; idol. 10, 5: der Lehrer, qui de idolis catechizat [40 Waszink / van Winden mit Komm. zSt. ebd. 197: ‚a 'heathen catechumenate''']). Für Origenes' κατηχεῖν setzen Rufinus u. Hieronymus instruere, docere, selten catechizare (vgl. Eger. peregr. 46: cathecisis). Eine K. des Theodor v. Mops. zitiert Marius Mercator (5. Jh.) als sermo catechismi (AConcOec 1, 5, 176; vgl. Paulin. Med. u. Possid.: u. Sp. 458. 467). Später bedeutet catechizare ‚zum Katechumenen machen', also das liturgische Verfahren, nicht mehr die Unterweisung (Knauber 294; s. u. Sp. 481. 487).

II. Erstes u. zweites Jh. a. Neues Testament. Charakteristisch bereits für die Taufe *Johannes d. T. (Mt. 3, 7/12; Lc. 3, 7/18; Joseph. ant. Iud. 18, 117) ist die ‚Bindung an die prophetisch-eschatologische Verkündigung' (J. Ernst: o. Bd. 18, 522). Der matthäische ‚Missionsbefehl' Mt. 28, 19f verknüpft das der Jüngerschaft Jesu aufgetragene μαθητεύειν (*Jünger) mit christlicher Taufe u., offenbar prä- wie postbaptismaler, ‚Lehre' des Evangeliums (U. Luz, Das Ev. nach Matthäus 4 = EvKathKomm 1, 4 [2002] 429/58 mit Lit.). In der Apostelgeschichte des *Lukas erscheinen die meisten Taufen als Resultat von Missionspredigten. Besonderheit seiner Petruspredigt an Pfingsten vor den Juden (Act. 2, 14/36) sind ex- u. implizite Bibelzitate sowie der Schriftbeweis für Jesu Auferstehung (mit Ps. 16, 1/11). An die Heiden wendet sich die Areopagrede des (lukanischen) Paulus in Athen (Act. 17, 16/34) mit Motiven aus stoischer Philosophie u. hellenistischer Mystik. Der 1. Petrusbrief (Ende 1./Anf. 2. Jh.) gilt vielfach, doch sehr hypothetisch, als Bearbeitung einer ursprünglichen Tauf-K. (mit Lit.: K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe - Der Judasbrief[4] = HerdersKommNT 13, 2 [1976] 4f; N. Brox, Der 1. Petrusbrief = EvKathKomm 21 [1979] 19/22). Das Summarium des traditionellen Stoffes einer präbaptismalen Anfangsunterweisung über Christus bietet um 90 nC. Hebr. 6, 1f (E. Grässer, An die Hebräer 1 = EvKathKomm 17, 1 [1990] 333/45). Das nur in Fragmenten bekannte Kerygma Petru, entstanden um 100/20 nC., verkündigt Israel u. ‚den Menschen in der ganzen Welt' (frg. 3: Clem. Alex. strom. 6, 5, 43. 6, 48) einen einzigen Gott, der auf eine neue Weise in Christus anzubeten ist. Es betont: ‚Wir sind die Christen, die ihn als drittes Geschlecht auf neue Weise verehren' (ebd. 2: Clem. Alex. strom. 6, 5, 41; H.-I. Marrou, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 765: ‚Tertium genus'). Mit dieser Elementar-‚K.' geben sich die Christen als eine neue Gruppierung zu erkennen, die sich von ‚Juden' u. ‚Griechen' (Gal. 3, 28) deutlich unterscheidet. – C. Bissoli, Tracce catechistiche negli scritti del NT: Historiam 467/81 (Lit.); B. Maggioni, Gesù comunicatore della fede: ebd. 513/20.

b. Apostolische Väter. Die *Didache (J. Schmid: o. Bd. 3, 1009/13; K. Niederwimmer, Die Didache = KommApostVät 1 [1989]; J. A. Draper [Hrsg.], The Didache in modern research [Leiden 1996]; H. van Sandt / D. Flusser, The Didache = CompRerIudNT 3, 5 [Assen 2002]), wahrscheinlich um 100 nC. entstanden, enthält Did. 1, 1/6, 2 eine Zwei-*Wege-Lehre, der ebd. 7, 1 die Aufgabe einer präbaptismalen K. über das sittliche Leben zuweist. Adressaten dürften vornehmlich Heiden gewesen sein, das Verfahren vielleicht die private Einzelvorbereitung. Der Abschnitt rezipiert u. christianisiert eine jüd. Vorlage, die Ähnlichkeit u. a. mit der Gemeinderegel von *Qumran (1 QS 3, 18/4, 26) besessen haben kann. Mit dem sog. Evangelieneinschub (Did. 1, 3b/2, 1) wurde sie um das Doppelgebot der Liebe, die *Goldene Regel sowie Jesus-Logien (vgl. Mt. 5, 3/7, 27; Lc. 6, 20/49) angereichert. Verwendung der Zwei-Wege-Lehre in der Taufvorbereitung ist bis in das 4. Jh. (Athan. ep. fest. 39, 11 [E. Preuschen, Analecta[2] 2 (1910) 45]; Basil. hom. 13, 7 [PG 31, 440C]; s. u. Sp. 428. 431. 463) u. erneut im Früh-MA bezeugt (s. u. Sp. 484). – Aus dem 1. u. 2. Jh. sind keine

weiteren K.-Texte überliefert. Doch spiegelt sich die Methode frühchristlicher K. in anderen Schriften (Bareille 1880). Hier berücksichtigt werden nur solche mit hypothetisch besonderer Nähe zur K. – Das Zwei-Wege-Schema (ohne ‚Evangelieneinschub') findet sich um 130 nC. auch im *Barnabas-Brief (18, 1/21, 1; J. Schmid: o. Bd. 2, 1212/7). Vorangestellt ist eine ‚Diatribe gegen das Judentum' mit Aufweis der altkirchlichen Glaubensüberzeugung: Jesus ist Gott u. Erfüllung der bibl. Verheißungen (2, 4/16, 10; Schmid aO. 1214). Wiederholt wurde versucht, als ‚Sitz im Leben' des Traktates Predigten oder K., speziell für Ep. Barn. 2/17 die postbaptismale K., auszumachen, ohne allgemein zu überzeugen (F. R. Prostmeier, Der Barnabasbrief = KommApostVät 8 [1999] 77f; zur Tauftheologie Turcan aO. 141f). – Auch der sog. 2. Clemensbrief (Mitte 2. Jh.), schriftliche Ausarbeitung der Mahnrede eines anonymen Presbyters (2 Clem. 17, 3), knüpft über die Zwei Wege an das Judentum an (K. P. Donfried, The setting of 2 Clement in early Christianity [Leiden 1974]; R. Warns, Untersuchungen zum 2. Clemens-Brief, Diss. Marburg [1985 (1989)]). Die sekundär als Lesepredigt genutzte *Homilie war ursprünglich möglicherweise eine postbaptismale K. für in der Osterzeit Getaufte. Anderseits zielt der Prediger offensichtlich nicht auf Bekehrung zum Christentum, sondern auf Abkehr von Irrlehre u. falscher Lebenspraxis durch *Buße (A. Lindemann, Die Clemensbriefe = HdbNT 17 [1992] 190). 2 Clem. 1, 4 nennt als Gnadengaben der Taufe Licht, *Gotteskindschaft u. Rettung. Die Taufe muss mit dem ‚Bekennen' beantwortet werden (ebd. 3, 4), d. h. sie bzw. das Siegel (*Sphragis) der Getauften ist zu ‚bewahren' (ebd. 6, 9; 8, 6; Turcan aO. 142) durch gute Werke (Katalog: 2 Clem. 4, 3f), im Extremfall durch das Martyrium. Die Absage an Satan u. die Zusage an Christus (ebd. 6, 1/5) schließen als Folge den *Agon des Christen ein (ebd. 7, 1/5). – Mit dem ‚Hirten' des *Hermas findet sich eine eigentümliche K. zu postbaptismaler Bekehrung u. rettender Buße (A. Hilhorst: o. Bd. 14, 685; N. Brox, Der Hirt des Hermas = KommApostVät 7 [1991] 476/85). An der Taufe, vorzugsweise unter den Bildern von Wasser u. Siegeln besprochen, zeigt die (pseud-) apokalyptische Schrift ein überwiegend pastorales Interesse; sie ist Einlassbedingung zum Reich Gottes (sim. 9, 16, 2/4). Aus eigener Beobachtung kennt Hermas a) kurzfristig Zugehörende, die sich vom Christentum nicht überzeugen lassen (vis. 3, 7, 1), b) Taufbewerber, die die Kraft zur Umkehr des Lebensstils nicht aufbringen (vis. 3, 6, 2. 7, c) u. c) den Rückfall Getaufter in Sünde. Er warnt daher Christen vor Versuchungen durch Heiden u. verkündigt die ein- u. jetzt letztmalige Möglichkeit getaufter Sünder, durch eine radikale u. diesmal definitive Bekehrung das Heil zu erlangen (Hilhorst aO.). Künftige Taufkandidaten u. Neugetaufte müssen jede postbaptismale Sünde von vornherein ausschließen (mand. 4, 3, 3/6; sim. 9, 18, 1f; Brox, Hirt aO. 477; vgl. ebd. 546/9: ‚die Taufe'). Sie sind daher so vorzubereiten, als gäbe es die Buße nicht (ebd. 221). Die Zwei Wege sind mit umgekehrter Gewichtung aufgenommen (der ebene, leicht begehbare ist der richtige; Hilhorst aO. 692f; Lit.: Brox, Hirt aO. 225_2; vgl. ebd. 495/500: ‚die Ebene') u. mit der Lehre von den zwei antagonistischen *Engeln verbunden (mand. 6, 2, 1). – Die Schrift wurde im 4. Jh. von manchen als ‚unentbehrlich vor allem für den Anfangsunterricht' angesehen (Eus. h. e. 3, 3, 6 par. Rufin. h. e. 3, 3, 6; vgl. Athan. ep. fest. 39, 11 [Preuschen aO. 45]).

c. Apologeten. 1. Justin. Er bezeugt die Erstevangelisierung von Heiden durch Laienchristen (apol. 1, 61, 2). Ihr folgte zT. eine Unterweisung (hoch-) schulartigen Charakters (S. Heid, Art. Iustinus Martyr I: o. Bd. 19, 813: keine sog. Katechetenschule; Ph. Bobichon, Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr: RevÉtAug 45 [1999] 233/59). Im Dialog mit dem Juden Tryphon verweist der Apologet auf die ntl. Erfüllung der Verheißungen des AT in Christus. Heiden gegenüber entwickelt er die Logos-spermatikos-Lehre (apol. 1, 5, 4; 46, 2. 4; Heid aO. 837. 842). Die Götterkulte sind Kulte des Teufels (apol. 2, 5, 3f). Justin lehnt die ihm aus paganen u. jüd. Schriften bekannten heidn. Mythen ab (ebd. 1, 54, 1/4; ebd. 54, 8: Perseus; dial. 70, 1: Mithras). Die Taten Jesu sind mit ihnen nicht vergleichbar; die Heiden haben vielmehr die christl. Mysterien imitiert (apol. 1, 62, 1: Taufe; ebd. 66, 4: Mithrasmysterien). Die Lehre Christi u. der Propheten geht nicht auf Vorstellungen der Griechen zurück (ebd. 1, 23, 1/6). Die Taufe versteht Justin als Wiedergeburt zu neuem Leben durch Vergebung der Sünden (ebd. 1, 61, 6/13; 66; dial. 13,

1; 44, 4). Der Mensch, der zuvor an Götter u. Magie glaubte, weiht sich jetzt Gott (apol. 1, 14, 1/5). Die Taufe bildet den Schlusspunkt, die Erleuchtung (φωτισμός; ebd. 1, 61, 12f; *Licht). Der Neugetaufte ist ein Erleuchteter (apol. 1, 65, 1), herausgetreten aus der Finsternis des Heiden- u. Judentums. Als baptismaler Fachbegriff mag φωτισμός von den Mysterienreligionen nicht unbeeinflusst sein; im Unterschied dazu bewirkt das φωτισμός genannte Taufbad (ebd. 1, 61, 12f) jedoch eine übernatürliche Wesensverwandlung (Turcan aO. 141f. 143; Heid aO. 811; G. Filoramo, Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo [Roma 1980]; ders., Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio [ebd. 1990]). In ihr erreicht das *Gebet, dass sich ‚die Türen des Lichts öffnen' (dial. 7). Als erster beschreibt Iustin, noch recht offen, die Feier der Tauf- u. Sonntagseucharistie (apol. 1, 65, 1/67, 7).

2. Theophilos v. Ant. Er verfasste in der 2. H. des 2. Jh. mit katechetisch-missionarischer Zielsetzung die Apologie Ad Autolycum (V. Monachino, Intento pratico e propagandistico nell'apologetica greca del II sec.: Gregorianum 32 [1951] 212). In ihrer Substanz vermittelt sie den Stoff einer elementaren K. (ad Autol. 2, 38: ‚Bemühe dich also, häufiger mit mir zusammenzutreffen, damit du die Wahrheit sorgfältig lernen kannst, indem du der mündlichen Lehre zuhörst'). Ziel ist die Bekehrung des Heiden Autolykos, der als eine Art Katechumene gelten darf. Hauptthemen der K. sind a) der bibl.-jüd.-christl. Monotheismus im Gegensatz zum heidn. Polytheismus, b) die Bekehrung zum Glauben als Voraussetzung, nach der Reinigung von den Sünden Gott ‚mit den Augen der Seele' zu sehen. Gleich Blinden hat nämlich der Mensch getrübte *Augen der Seele infolge seiner Sünden u. schlechten Taten (ebd. 1, 2). Anders als die Bibel (*Hören) betont Theophilos das Sehen (G. Kittel, Art. ἀκούω: ThWbNT 1 [1933] 216/27; R. Rudberg, Hellenisches Schauen: ClassMediaev 5 [1942] 162). Das Bild von den ‚Augen der Seele' entnimmt er Plat. resp. 7, 533 (häufig bei Philo [mut. nom. 3]; christlich zuvor nur 1 Clem. 19, 3). Ein zweites Bild ist der Spiegel der Seele: Die saubere Seele vermag Gott zu sehen (ad Autol. 1, 2). Hinsichtlich der Bekehrung verwendet Theophilos als drittes Bild die ärztliche Star-Operation: ‚Vertraue dem Arzt (Gott), u. er wird die Augen deiner Seele u. deines Herzens heilen' (ebd. 1, 7; F. Bergamelli, Il linguaggio simbolico delle immagini nella catechesi missionaria di Teofilo di Ant.: S. Felici [Hrsg.], Valori attuali della catechesi patristica = Bibl. Sc. Rel. 25 [Roma 1979] 74/9; E. Kunz, Art. Glaubenslicht: LThK[3] 4 [1996] 718f). Autolykos gegenüber stellt Theophilos den christl. Glauben als der (den Griechen teuren) Vernunft nicht widersprechend dar. Er benutzt Bilder zur Unterweisung im Vertrauen (Bauer / Erde; Steuermann / Schiff; Kranker / Arzt; ad Autol. 1, 8). Die Heiden unannehmbar scheinende Lehre von der *Auferstehung der Toten stützt er mit einer Beweiskette, die von der irdischen unbeseelten Welt (Jahreszeiten, Tage, Nächte) über die belebte (Samen / Früchte) sowie himmlische Welt (abnehmender, ‚toter' u. aufgehender Mond) bis zum Menschen (Krankheit / Genesung) aufsteigt (ebd. 1, 13). Das ganze Universum gibt Zeugnis von der Auferstehung, die für Theophilos im bibl. Schöpfungsglauben grundgelegt ist (K. Schneider, Studien zur Entfaltung der altkirchl. Theologie der Auferstehung = Hereditas 14 [1999] 225/42; Bergamelli, Linguaggio aO. 80/7).

d. Irenäus. Sein Adv. haereses entstand in der 2. H. des 2. Jh. im Rahmen der Auseinandersetzung der Kirche mit der *Gnosis (II [Gnostizismus]). Zu den Zielen des Werkes gehört, die Neugetauften standhaft zu machen im Glauben u. immun gegen häretische Verführung (N. Brox, Art. Irenäus v. Lyon: o. Bd. 18, 828). Nach haer. 4, 23, 2 (SC 100, 696/8) konnte der aithiop. Kämmerer von Act. 8, 26/39, da a prophetis, d. h. dem AT, praecatechizatus u. in timore Dei praeaptatus, ausnahmsweise ohne eingehenderen Unterricht getauft werden (vgl. u. Sp. 469. 513). Die jüngere Ἐπίδειξις (Ausg. u. Lit.: o. Bd. 13, 828f) stellt Irenäus ihrem Adressaten Markianos (u. indirekt dem Leserkreis) vor als ‚Darlegung der apostolischen Verkündigung' (Titel), der orthodoxen Lehren gegenüber den Häretikern (demonstr. 99), u. zwar konzentriert auf die Grundlinien der Wahrheit, so dass der Adressat die ‚Beweise über die göttlichen Dinge in Kurzform' zur Hand hat (ebd. 1). Der 1. Teil des Werkes (ebd. 3b/42a) behandelt im Anschluss an die regula fidei die Themen Schöpfung, Sündenfall, Beginn der Heilsgeschichte sowie Inkarnation u. Heilswerk Christi. Der 2. Teil (42b/97) präsentiert eine Serie prophetischer Schriftbe-

weise für die Präexistenz des Gottessohnes, seine Geburt als Mensch, Wunder, Leiden u. Verherrlichung sowie für ein neues Bundesvolk aus den Heiden. Die Zwei-Wege-Metapher tritt sogleich in der Einleitung über den rechten Wandel in wahrer Gottesverehrung auf (ebd. 1). Irenäus' Demonstratio verwendet die Textsorten Apologie u. K. (Brox, Irenäus aO. 829; vgl. Kretschmar, Katechumenat 1). Insofern ist ihre Charakterisierung als ‚antiker Erwachsenen-Katechismus' (E. Peretto, Ireneo di Lione. Epideixis. Antico catechismo degli adulti [Roma 1981]) oder ‚Katechismus des Urchristentums' verständlich, obschon manche zu erwartende Themen (zB. Sakramente, Eschatologie) ganz fehlen. Das Werk mit P. Drews, Der literarische Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus: ZNW 8 (1907) 226 im technischen Sinn ‚die älteste kirchliche K.' zu nennen, scheint übertrieben (N. Brox, Einleitung zur Epideixis: Fontes Christ. 8, 1 [1993] 26f mit Anm. 27). ‚Wahrscheinlich haben wir Alltags-K. vor uns' (ebd. 28). Von ihrer Systematik her basiert die K. bei Irenäus auf der baptismalen narratio, die mit lectio, emendatio u. iudicium der Redekunst angehört (Varro gramm. 1, 109 [227f G./Sch.]) u. brevis zu sein hat. Aus dem *Evangelium ist eine narratio geworden (Act. 7, 2/53; 10, 34/43), besonders in der Initiatio christiana der Katechumenen. Sie gründet in der typologischen Deutung der Bibel, die in antimarkionitischer u. -gnostischer Zielsetzung die Einheit von AT u. NT gewährleistet. Irenäus verweist den Täufling auf die regula veritatis, die er von der Kirche empfängt (V. Grossi, Regula veritatis e narratio battesimale in sant'Ireneo: Augustinianum 12 [1972] 437/63). Die baptismale narratio erzählt, dass Gott in jedem Einzelnen das Urbild des ersten Menschen wiederherstellen will. Sie reicht von der Schöpfung bis zur Auferstehung (Iren. demonstr. 19f. 22/4. 77. 93/6). Tauf-Narratio u. regula veritatis erhellen sich gegenseitig in der Übereinstimmung von Glauben u. Leben (gute Werke). Christliche Eingliederung u. K. unterscheiden sich demnach von der Gnosis (M. Simonetti, Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo: VetChr 28 [1991] 337/74; G. Filoramo, Le scuole catechistiche e la gnosi: G. Cambiano / L. Canfora / D. Lanza [Hrsg.], Lo spazio letterario della Grecia antica 1, 3 [Roma 1994] 559/85). Grundelemente der Taufe sind Licht - Finsternis; Leben - Tod; Wahrheit - Unkenntnis u. Irrtum. Die vorliegende Kurzform der Belehrung in der Themenfolge der Heilsgeschichte narrativ an der Bibel entlang griff, ohne Kenntnis der ‚Demonstratio', erst Augustinus wieder auf (s. u. Sp. 468). – O. Pasquato, Art. Ireneo: Gevaert 360f; E. Ferguson, Irenaeus' ‚Proof of the Apostolic Preaching' and early catechetical instruction: StudPatr 18, 3 (Leuven 1989) 119/40; J. Fantino, La théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique (Paris 1994). – Die Taufvorbereitung mündet seit Ende des 2. Jh. in einen organisierten *Katechumenat (s. u. Sp. 437), in dem neben *Buße, *Fasten u. diversen Ritualen die K. eine Hauptrolle spielt. Aus der Tauf-Narratio mit der dreifachen Frage an den Täufling über seinen Glauben an die Dreifaltigkeit erwachsen das Symbolon sowie dessen zeremonielle traditio u. redditio (s. u. Sp. 463. 517. 522).

III. Drittes Jh. a. Osten. 1. Clemens v. Alex. (A. Knauber, Ein frühchristl. Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation. Der Paidagogos des Clemens v. Alex.: MünchTheolZs 23 [1972] 311/34; Turcan aO. 150.) Die Lehrtätigkeit des *Clemens in *Alexandria ist ebenso philosophisch-christlich wie missionarisch-pädagogisch geprägt. Wie im antiken Schulleben ist die Tätigkeit des ‚Lehrers' vorzubereiten durch die des ‚Erziehers' (παιδαγωγός; paed. 3, 87, 1. 97, 3/98, 1. 99, 1. 101, 3). Als Thema seines ‚Paidagogos' nennt Clemens die ‚Erziehung u. Heranbildung von Kind auf' (strom. 6, 1, 3), nämlich die Lebensführung (πολιτεία), ‚wie sie aus der κατήχησις, zusammen mit der πίστις erwächst' u. die Seele tauglich macht zum Empfang ‚gnostischen Wissens'. Im 6. Stromateus schildert er sodann die Lebensführung des Gnostikos. Unter κατήχησις versteht Clemens ‚eine aszetisch-erzieherische Anleitung zur religiös-sittlichen Lebensgestaltung' (Knauber aO. 317). Diese Grundschulung bereitet die eigentliche Aufnahme der Heilsgeheimnisse mit u. nach der Taufe vor. Adressaten des ‚Paidagogos' sind die Taufkandidaten (paed. 1, 1, 1. 12/24). Clemens bezieht sich auf Rom. 10, 17 u. verbindet bei der Behandlung des Themas *Hören biblische u. klassische Motive (protr. 96, 2. 104, 4). Glauben u. Verstehen sind das neue Gehör (strom. 2, 15, 3; vgl. 2, 17, 2; 1 Cor. 2, 9; G. Azzali Bernardelli, Esegesi e catechesi nella riflessione patristica intorno a Rom.

10, 17: Felici, Esegesi 77f), das Fundament eines Unterrichts, der in Christus geistliche Speise einflößt u. zum ewigen Leben ernährt (paed. 1, 35, 3. 36, 4). Die K. ist eine auf Glauben u. Taufe bezogene Elementarunterweisung, die gleich der Verkündigung den Erlöser offenbar werden lässt (κηρύσσων καὶ κατηχῶν: ebd. 5, 6, 37). Die Wörter κατηχεῖν u. κατήχησις treten erstmals in engerer Bedeutung auf: Wir nennen diejenigen ‚Väter', die uns in der Religion unterwiesen haben (οἵ κατηχήσαντες; strom. 1, 1, 3). Der Katechet ahmt den διδάσκαλος Christus nach, der alles in seine Schule nimmt (κατηχεῖ: protr. 11, 112, 1). Bei Clemens lassen sich präbaptismale K. (geistiges Fasten u. Gebet; C. Nardi, Il battesimo in Clemente Aless. [Roma 1984] 142) sowie Tauf-K. erkennen. Ohne K. ist es nicht möglich, zu Glauben u. Taufe zu gelangen (ecl. 28, 3); auf sie folgt die Unterweisung in der wahren Gnosis (ebd. 16, 1). In der valentinianischen Gnosis ist das Taufbad der gnostischen Initiation untergeordnet (Clem. Alex. exc. Theodt. 78, 2: γνῶσις). Bei Clemens ist bestimmend die Rolle Christi als Bruch mit *Götzendienst u. Sitten des Heidentums (protr. 77, 1/12. 123, 2). Christus, der neue *Orpheus, befreit den Katechumenen von der Knechtschaft des Bösen (ebd. 3, 2). Der Protreptikos zielt darauf ab, die Grundpositionen des zu Werbenden umzubilden (ebd. 7, 1/3); das Wort des Paidagogos hat die Heilung der Leidenschaften zur Aufgabe u. soll zu einer veränderten Lebensgestaltung führen (paed. 1, 3, 1/3). Sie hat innerhalb eines stufenweisen Fortschritts den Platz zwischen der Bekehrung, dem Katechumenat u. der Vollkommenheit (ebd. 1, 3, 3). Ziel ist die Wiederherstellung der Gott-*Ebenbildlichkeit des Menschen (ebd. 1, 9, 1). Vom Persönlichen geht Clemens zur Gemeinschaft über: Die Getauften bilden ein neues Volk (ebd. 1, 15, 2). Wir gelangen zur Vollkommenheit, wenn wir eine Kirche sind dadurch, dass wir das Haupt, den Christus, angenommen haben (ebd. 1, 18, 4). Alles gipfelt in der Vergöttlichung des Menschen (ebd. 1, 98, 3), der auf die ihm zuteil werdende φιλανθρωπία Gottes (ebd. 1, 63, 1. 3) mit Gegenliebe antwortet (ebd. 1, 9, 1: ἀνταγαπᾶν). Die imitatio Christi bestimmt die geistige Entwicklung des Getauften (ebd. 1, 98, 2f; Saxer 65/99; M. G. Bianco, Clemente Aless. Un itinerario di fede pensante: Felici, Sacerdozio 39/49; O. Pasquato, Art. Clemente d'Aless.: L. Boriello u. a. [Hrsg.], Diz. di mistica [Città del Vat. 1998] 312/5). – Nicht enthalten ist Clemens' Traktat Ad neophytos de patientia (Eus. h. e. 6, 13, 3; ClavisPG 1391; A. Guida, Un nuovo testo di Gregorio Naz.: Prometheus 2 [1976] 193/226). – Zur sog. Katechetenschule in Alexandrien s. W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 898/900 mit C. Scholten, Die alex. Katechetenschule: JbAC 38 (1995) 16/37.

2. Origenes. Er, den als Kind sein Vater Leonides in den Heiligen Schriften unterwiesen hatte (Eus. h. e. 6, 2, 8f), entwickelt eine zweistufige Lehre für die ‚Einfachen' u. die ‚Vollkommenen' (Orig. in Lev. hom. 1, 4 [SC 286, 80]; in Num. hom. 27, 1, 2 [SC 461, 272]) mit niedrigem Niveau (Literal-) für die ‚Katechumenen' u. höherem (spirituelle / typologische Exegese) für die ‚Gläubigen' (in Lev. hom. 1, 1. 4 [66/70. 78/84]). Die Bibel gleicht der Nahrung, die bald leicht, bald fest ist (in Num. hom 27, 1 [270]; in Jos. hom. 9, 9 [SC 71, 264]; in Hes. hom. 7, 10 [SC 352, 272]; M. Simonetti, Origene catecheta: Felici, Valori aO. [o. Sp. 430] 93/5). Im paläst. *Kaisareia tritt der alex. Didaskalos Origenes betont als Presbyter u. Homilet auf (in Jos. hom. 7, 6 [212]: Presbyter nominor et verbum Dei videor praedicare; Th. Schäfer, Das Priester-Bild im Leben u. Werk des Origenes [Bern 1978]). Er hat damit ein Podium erhalten, die Gläubigen anzusprechen, Vollkommene wie Einfache, Getaufte u. Katechumenen (in Jos. hom. 9, 9 [262/6]; in Lev. hom. 6, 2 [270/8]; in Hes. hom. 6, 5 [SC 352, 224/6]; in Lc. hom. 8, 2 [SC 87, 164/6]). Die Begriffe κατήχησις u. κατηχέω verwendet Origenes meist in gewöhnlicher Bedeutung (c. Cels. 3, 40; orat. 2, 4 [GCS Orig. 2, 301/3]; speziell auf den Taufunterricht beziehen sich vielleicht in 1 Cor. comm. § 63 [JournTheolStud 10 (1909) 38, 2. 5]; in Jer. hom. 4, 3 [SC 232, 262/6]; mart. 17 [GCS Orig. 1, 15f]; gleich Paulus u. Irenäus spricht Origenes von den Juden, die genährt sind von der Lehre des Gesetzes [orat. 4 [307f]: τῇ νομικῇ κατηχήσει]). Die erste Phase der K. ist ethisch ausgerichtet u. findet anscheinend in den allmorgendlichen Zusammenkünften der Gemeinde statt (expos. in Ps. 118 [SC 189, 184]: τὰ στοιχεῖα [elementa], στοιχειόω, στοιχείωσις; in Lev. hom. 6, 2 [274]: ‚legt eure gewöhnlichen Laster ab u. löscht eure barbarischen Sitten aus'). Im Licht von christl. Initiation, der Taufe ‚zur

Vergebung der Sünden', u. K. sollen die Kandidaten sich vom heidn. Leben (τὸν ἐθνικὸν βίον), den Mysterienkulten (H. Crouzel: SC 87 [1962] 294_2), gnostischen Strömungen u. allen übrigen Göttern abwenden, um einzig Gott zu lieben (in Ex. hom. 8, 4 [SC 321, 254/6]; mart. 17 [GCS Orig. 1, 15f]). Die Kenntnisse werden später vertieft (c. Cels. 3, 15; Dujarier, Histoire 40/2). Der Regel gemäß, nicht unter Dornen zu säen (Jer. 4, 3), weist Origenes die Unterrichtenden an, die Schriftworte (τὰ λεγόμενα) den Zuhörern erst anzuvertrauen, nachdem sie die Äcker ihrer Seelen bereitet haben (in Jer. hom. 5, 13 [SC 232, 310/4]; vgl. in Num. hom. 11, 3 [SC 442, 28/34]). Der Grundsatz entstammt philosophischer Tradition (P. Nautin: SC 232 [1976] 232_2). Heiden wird die Lehre einfach vorgetragen; nehmen sie sie an, erklärt man ihnen, dass sie christlich ist (in Jer. hom. 20, 5 [SC 238, 272/6]). Die tägliche K. muss die Katechumenen zur Entscheidung für ein sittlich vollkommenes Leben führen (ebd. 4, 3 [SC 232, 262/6]). Weiterhin stellt Origenes die grundsätzlichen Inhalte des Christentums vor, die mit dem Glaubensbekenntnis verbunden sind (princ. praef. 2/4 [SC 252, 70/4]). Seine K. zielt vor allem darauf, die Bibel zu verstehen (in 1 Cor. comm. § 63 [JournTheolStud 10 (1909) 38]: jene, die Schriftworte nicht allein nach dem bloßen Wortlaut begreifen [1 Cor. 14, 7], werden nicht mehr ,Katechumenen' genannt, sondern ,Gläubige'; H. J. Auf der Maur / J. Waldram, Illuminatio verbi divini - confessio fidei - gratia baptismi. Wort, Glaube u. Sakrament in Katechumenat u. Taufliturgie bei Origenes: Fides sacramenti - Sacramentum fidei, Festschr. P. Smulders [Assen 1981] 65f). Origenes drängt darauf, es mit dem Taufbad nicht bewenden zu lassen, ohne die Erlösung zu erlangen. Manche haben das Wasser, nicht aber den Geist empfangen (in Hes. hom. 6, 5 [SC 352, 224/6]). Die Taufe hat eine sichtbare Seite (Wasserbad, Zeichen: σύμβολον) u. eine unsichtbare (Hl. Geist, Wirklichkeit: Mysterium; H. Crouzel, Origène et la structure du sacrement: BullLitEccl 63 [1962] 82f). Die Taufe mit Ein- u. Auftauchen ist als sakramentale Wiederholung von Tod u. Auferstehung Christi verstanden (frühe Verwendung von Rom. 6, 3/5; Orig. in Mt. comm. 15, 23 [GCS Orig. 10, 416f]; in Ex. hom. 5, 3 [SC 321, 156/60]; in Jer. hom. 19, 4 [SC 238, 186/8]) u. wirkt ,aufgrund der Anrufung der anbetungswürdigen Trinität' (in Joh. comm. 6, 33, 166 [SC 157, 254/6]). Tauftag ist der Sonntag, Feier des Pascha Christi (R. Cabié, Le dimanche et le temps pascal au temps d'Origène: Recherches et tradition, Festschr. H. Crouzel [Paris 1992] 52). Eine besondere K. der Neugetauften kannte Origenes anscheinend nicht.

3. PsClementinen. Der ,Roman', der Reiseerlebnisse des *Clemens Romanus mit Petrus erzählt, ist in zwei Fassungen, den ,Homilien' u. den ,Recognitionen', überliefert, für die meist eine voraufgehende ,Grundschrift' angenommen wird, die evtl. Materialien aus dem *Judenchristentum aufgegriffen hat (B. Rehm, Art. Clemens Romanus II: o. Bd. 3, 197/206; M. Vielberg, Klemens in den ps-klementin. Rekognitionen = TU 145 [2000]; Forschungsgeschichte: D. Côté, Le thème de l'opposition entre Pierre et Simon dans les ,PsClémentines' [Paris 2001] 1/18). Der Schriftenkomplex verarbeitet anscheinend östliche K. der ersten Jhh. Die Tripolishomilien (PsClem. Rom. hom. 8/11; recogn. 4/6) verbinden nach Art der Apologeten die Verkündigung des Monotheismus mit Polemik gegen den heidn. *Götzendienst u. betonen die Notwendigkeit der Taufe (Rehm aO. 200f). Das Vokabular wirkt judenchristlich in den Streitgesprächen mit dem Magier Simon (κηρύσσω: PsClem. Rom. hom. 2, 12, 3; 7, 11, 1); die Tauf-K. verwenden κατηχεῖν, παραινεῖν (A. Di Donna, La catechesi nelle ps-clementine, Diss. Roma [1992] 29_{77}). Die K. tritt auf bei der Aufnahme in die christl. Gemeinschaft (PsClem. Rom. hom. 1, 15f; recogn. 1, 12f) u. ist inhaltlich von der Heilsgeschichte bestimmt in Form der traditio u. redditio (ebd. 3, 3f), vor allem in den Tripolishomilien mit katechetischen Schemata, indem Petrus die Heiden einlädt, das schmutzige Kleid abzulegen u. sich zu Gott zu flüchten (ebd. 4, 17; hom. 8, 22, 2/23, 3; 9, 10f). Der wahre Prophet ist Jesus. Heidnische Katechumenen benötigen eifrige Unterweisung, um das Wort der Wahrheit aufzunehmen (ebd. 11, 2, 1/3; recogn. 6, 2, 2/5). In *Kaisareia (II) lädt Petrus judenchristliche διδάσκαλοι ein ad audiendum verbum (ebd. 3, 72, 1f), u. in den Tripolishomilien wird der Wunsch nach organischerem Unterricht deutlich: Die electi (ebd. 4, 1, 5), vielleicht doctores, werden zum Lehren ermahnt (ebd. 8, 37/38, 2). Die PsClementinen sind belehrende Schriften für gebildete Heiden auf der Suche nach der Wahrheit u. zielen auf ihre Eingliederung in das

Christentum (M. Mees, Strutture ellenistiche a servizio della catechesi cristiana nelle PsClementine: S. Felici [Hrsg.], Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri [Roma 1987/88] 1, 51/5). Sie geben eine Elementarunterweisung im christl. Glauben, den die Großkirche mittels theologischer Kategorien erklärt. Sie betrachten die Bekehrten als Proselyten aus dem Judentum u. auferlegen Heiden eine längere Einführung wegen ihres Götterglaubens u. *Götzendienstes (PsClem. Rom. hom. 3, 3f).

b. Westen. 1. Tertullian. Voraussetzung für die Zulassung zur Taufe sind für ihn Grundkenntnisse im christl. Glauben sowie ein von christl. Maximen gepägter Lebenswandel, die es den Kandidaten in einer längeren Vorbereitungszeit zu vermitteln galt (G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 [1984] 279f; A. Hoblaj, Catechesi ai catecumeni negli scritti di Tertulliano, Diss. Roma [1984]). Tertullian kennt wenigstens in Ansätzen einen institutionalisierten *Katechumenat (tirocinia adultorum: Tert. paen. 6, 17) u. betont: fiunt, non nascuntur Christiani (apol. 18, 4; wiederholt Hieron. ep. 107, 1, 4 [CSEL 55, 291]; E. Bickel: Pisciculi, Festschr. F. J. Dölger [1938] 54/61). Säuglings- u. Kindertaufe lehnt er ab: ,Sie mögen Christen werden, sobald sie imstande sind, Christus zu kennen', d. h. gelernt haben u. belehrt wurden (bapt. 18, 5; vgl. u. Sp. 513). Der Lehrer der Katechumenen (doctor), meist ein Presbyter, soll, orientiert am pädagogischen Modell des stoischen Weisen, Juden, Heiden oder Häretiker auf dem Weg zum wahren christianus begleiten (A. Hoblaj, Art. Tertulliano: Gevaert 636f). Die Unterweisung konzentriert sich zunächst auf die Vermittlung der Grundsätze der christl. Lebensführung u. des kirchlichen Lebens (Schöllgen aO. 282. 285). Grundlage u. Hauptinhalt ist die regula fidei, die Summe dessen, was Christus selbst lehrte, die Apostel überlieferten u. in der Kirche weitergegeben wurde u. wird (praescr. 13; vgl. D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 97 mit Lit.). In den letzten Tagen oder Wochen vor der Taufe wurde der Unterricht intensiviert. Nach der Taufe, gewöhnlich an Ostern (bapt. 19), u. der Feier der Taufeucharistie hören die Neugetauften postbaptismale K. – Tertullians sog. katechetische Schriften sind sämtlich Gelegenheitsäußerungen, nicht selten aber mit besonderer Berücksichtigung von Bedürfnissen der Taufkandidaten. De paenitentia (SC 316) könnte auf eine Ansprache vor Klerus, Getauften, Katechumenen u. Täuflingen zurückgehen (Ch. Munier: SC 316 [1984] 8). De baptismo (CCL 1, 277/95), älteste erhaltene vollständige Darlegung des Taufhergangs, ist insofern eine Synthese aus K. u. Homilien, da sich die Schrift sowohl an Katechumenen als auch an Getaufte mit anfälligem Glauben wendet (bapt. 1, 1). Der Traktat reagiert auf das Auftreten der *Kainiten-Häresie, nach der allein der Glaube zum Heil ausreicht, ohne der Materie, d. h. des Wassers, zu bedürfen (Ch. Munier, Propagande gnostique et discipline ecclésiale d'après Tertullien: RechScRel 63 [1989] 195/205). Tertullian entwickelt eine Sakramentenlehre des Wassers (bapt. 1/9): ,Uns, den Fischlein, gemäß unserm Ichthys, Jesus Christus, in welchem wir geboren werden, ist nur dann wohl, wenn wir im Wasser bleiben' (ebd. 1, 3). Dabei stellt er Anhaltspunkte in der Natur u. Vorbilder der Taufe aus AT u. NT vor u. betont, dass Wasser das Leben Christi von der Jordantaufe bis zur Passion am Kreuz durchgängig begleitete (ebd. 9, 1/4). Mögen die Mysterienreligionen prunkvollere Riten kennen, so ereignet sich im christl. Ritus etwas Wunderbares: Im schlichten Wasser handelt Gott mit Macht (1 Cor. 1, 4; 2, 2). Grundlegend ist die Idee der Neugeburt aus dem Wasser durch Christus. Der Geist ist der Bräutigam, die Seele seine Braut (an. 41, 4). Hinzu kommt der Gedanke der Befreiung (vom Teufel) durch Christus (bapt. 9, 1). Tertullians baptismale Typologie beruht auf einem doppelten Schema: 1) Wasser = Fruchtbarkeit (Schöpfung) : Hl. Geist = Neuschöpfung (Taufe) (ebd. 3, 1; 5, 7). Aufgrund der *Epiklese wird das Wasser zum Werkzeug des Geistes. Die Kirche ist die Mutter der Getauften (ebd. 20, 5), die Arche (8, 4), durch die sich der Mensch wieder mit Gott versöhnt. 2) Wasser = Zerstörung : Taufe = Befreiung (1 Cor. 10, 1/13). Die Taufe ist Symbol des Sieges Christi über die Dämonen (= der im Schilfmeer versunkene Pharao) u. der Befreiung des Christen. Tertullian setzt den Glauben nicht gering an: Die Taufe ist Sakrament des Wassers sowie ,Sakrament des Glaubens' (an. 1, 4), Siegel des Glaubens (spect. 24, 1/3). Mit der Taufe verbindet sich die Vorstellung des *Fahneneides (scorp. 4, 5). Wie der Soldat in ein Heer eingebunden wird durch das äußere signaculum, so bindet

sich der Christ durch das signaculum fidei an Gott. Nach Tertullians De oratione (CCL 1, 257/74) ist das Vaterunser grundlegender Text für die Erziehung zum *Gebet auf Christenweise, eine ‚neue Gebetsform', die sich von heidnischem u. jüdischem Beten unterscheidet (orat. 1, 1; 29, 1; G. F. Diercks, Q. Septimus Florens Tertullianus. De oratione. Critische uitgave met prolegomena, vertaling en philologisch-exegetisch-liturgische commentaar, Diss. Amsterdam [1947]; E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1235). Das Vaterunser wird schon bei Tertullian Teil der Taufriten (Sabugal 42f; O. Schäffer, Das Vaterunser, das Gebet der Christen: TheolGlaube 35 [1943] 1/6; V. Grossi, Il contesto battesimale dell'Oratio dominica nei commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino: Augustinianum 20 [1980] 205/20 bzw. ders., La catechesi battesimale agli inizi del V sec. [Roma 1993] 81/98). Dabei betont er die Verbindung von Glauben, Beten u. Leben. Das Vaterunser ‚umfasst nicht bloß das dem Gebet wesentlich Eigene, d. i. Verehrung gegen Gott u. Bitten seitens des Menschen, sondern beinahe das ganze Wort Gottes, den ganzen Inhalt der Sittenlehre, so dass in dem Gebet wirklich ein kurzer Inbegriff des ganzen Evangeliums enthalten ist' (orat. 1, 6). Anscheinend war das Vaterunser das erste Gebet der Neugetauften in der Christengemeinde (F. J. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: ACh 1 [1929] 142/55). Liturgiegeschichtlich wird sich seine traditio u. redditio mit denen des Symbolons verbinden (s. Sp. 470f. 543 u. ö.).

2. Andere Lateiner. Tertullians Schrift De oratione dient späteren lat. Kommentaren als Modell, zuerst *Cyprianus v. Karthago, dessen Schrift De dominica oratione (CCL 3A, 90/113) man als K. für Neugetaufte charakterisiert hat (Sabugal 43; vgl. Cypr. domin. orat. 28. 31. 35; v. Severus aO. 1235). Bei Cyprian ist oratio noch gleichbedeutend mit prex (ep. 11, 1, 1. 5, 1f [CCL 3B, 56. 61f]); später wird prex für das Eucharistiegebet u. oratio für das Paternoster verwendet. Das Vaterunser gehört bezüglich der baptismalen K. über das Gebet zur homiletischen Gattung (domin. orat. 28. 31. 35). Es ist mit der Taufe verbunden (ebd. 10); der Neugetaufte darf an der Eucharistie teilhaben (ebd. 18), in der er zum ersten Mal das Vaterunser betet (ebd. 9; M. G. Mara, La catechesi cristologica di Cipriano: Felici, Cristologia 2, 25/36; Saxer 139/43; ders., Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3e s.[2] [Roma 1984]; A. Nobili, La catechesi cristologica di s. Cipriano: ‚Humanitas' classica e ‚sapientia' cristiana, Festschr. R. Iacoangeli [ebd. 1992] 99/109). – Keine K. sind Carm. apologeticum u. Instructiones des *Commodianus; sie wurden jedoch von Zeitgenossen wohl für katechetische Zwecke ausgewertet. Instr. 2, 1 (5) trägt den Titel: Catecuminis (G. Groppo, Catechesi ufficiale e letteratura apocrifa nella Cristologia di Commodiano: Felici, Cristologia 2, 93/110; ders., Commodiano e la comunità Cristiana: Felici, Ecclesiologia 187/212).

c. Traditio apostolica. Die sog. Traditio apostolica (C. Scholten, Art. Hippolytus II [v. Rom]: o. Bd. 15, 524/6; weiteres u. Sp. 515), mit Hilfe von Übertragungen im Mittelmeerraum weit verbreitet, kennt einen Katechumenat von drei Jahren mit zwei Zwischenprüfungen (s. u. Sp. 515/7). In dieser Zeit hört der Katechumene die K. von ‚Lehrern', u. zwar Laien oder Klerikern (Trad. apost. 17 Botte; Saxer 221/32). Auf die K. folgt ein Gebet. Kontext scheint ein morgendlicher Wortgottesdienst gewesen zu sein, gleichzeitig mit den Gläubigen, doch in gesondertem Raum.

IV. Viertes u. fünftes Jh. Mit staatlicher Duldung u. Bevorzugung der christl. Religion seit *Constantinus d. Gr. entstanden neue seelsorgliche Probleme. Katechumenen, selbst Kinder, galten in der Öffentlichkeit bereits als Christen (H. Karpp, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1135; F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins u. ihre Probleme: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit, Festschr. A. de Waal [1913] 437/40: ‚'Christianus' oder der ungetaufte Christ'). Allen Mahnungen zum Trotz (Basil. hom. 13 [PG 31, 424/44]; Greg. Naz. or. 40 [SC 358, 198/310]; Greg. Nyss. bapt. diff.: GregNyssOp 10, 2, 357/70; Joh. Chrys. in Joh. hom. 18, 1 [PG 59, 115]; Aster. Hom. hom. 12, 4 [83 Richard] u. a.), verschoben viele, auch Angehörige christlicher Familien (s. u. Sp. 518f), ihre Taufe, nicht selten bis an das Lebensende (‚Klinikertaufe'; vgl. u. Sp. 451. 481. 523. 529). Die lockere Form des älteren *Katechumenats ging als pastorale Struktur verloren u. wich einem mehr oder minder genau bestimmten Katechumenen-Stand, verstanden als ‚eine weniger verbindliche Form des Christseins' (Kretschmar, Geschichte 147; G. Groppo, Art. Catechumenato antico: Gevaert 135; M. Metzger:

SC 336 [1987] 234/40). Die eigentliche Taufvorbereitung konzentrierte sich jetzt auf eine Art Kurz-Katechumenat der *Competentes (= φωτιζόμενοι; in Rom: electi) während der Bußzeit vor dem österlichen Tauftermin. Gleichwohl oder deshalb wird diese Epoche zum Goldenen Zeitalter der K. (Sachot aO. [o. Sp. 423] 161/3). Im 4. Jh. verbindet sich in Ost u. West die K. mit den theologischen Streitfragen der Zeit u. gehört zu den vorzüglichen pastoralen Äußerungen der Bischöfe. Innerhalb des einen katechumenalen Weges tritt eine dreifache K. auf: a) die dogmatische mit Auslegung von Symbolon u. Vaterunser, b) die schon länger übliche sittliche Unterweisung (Lebensführung nach christl. *Glauben) u. c) die mystagogische Erklärung der Riten der Initiationssakramente (*Taufe [mit *Handauflegung], voraufgehende [s. Sp. 531/4] bzw. anschließende Salbung, Eucharistie). Mit wachsender Ausgestaltung der christl. Liturgie nimmt die Unterweisung der Kandidaten mystagogischen Charakter an. Die Riten vermehren sich u. bieten Typologie u. Mystagogie reicheres Material. Dabei entdeckt die mystagogische K. in den Riten, was das Symbolon in Worte fasst. Eine wichtige Rolle spielt darin die typologische Ausdeutung biblischer Texte, Ereignisse u. Gestalten (*Allegorese; *Typus). Orte der Unterweisung sind zum einen die Familie, zum anderen die kirchl. Gottesdienste, an denen nicht selten Katechumenen u. Getaufte, zumindest für einen Abschnitt der Feiern, gemeinsam teilnehmen (zur formellen Entlassung der Katechumenen aus Gottesdiensten s. *Katechumenat). Die Sprache der Verkündigung wird, vor allem im Westen, mit katechetischer Zielsetzung schlichter (sermo humilis). Der soziokulturelle Hintergrund hingegen bleibt heidnisch. Die politische, kulturelle u. kirchliche Trennung zwischen Ost- u. Westkirche wächst. Die Achse des Christentums verschiebt sich vom Mittelmeer Richtung Norden. Zum Dialog zwischen Griechen u. Lateinern tritt der zwischen Römern u. Germanen (*Germanenmission). Vom 4. Jh. an verstärken sich die Unterschiede zwischen den östl. u. den westl. Liturgien in sprachlicher wie kultureller Hinsicht. Im Osten wird die Liturgie als Teilhabe an der himmlischen Liturgie verstanden (*Isangelie) u. allegorisch auf das Leben Christi bezogen. Mit entsprechenden Texten u. Zeremonien werden die Feiern zu sprechenden Bildern u. wirksamen Symbolen des Heilswerkes Christi (H. J. Schulz, Die byz. Liturgie[3] [2000]). K. erfolgt nur für Heranwachsende u. Erwachsene, ist wesentlich Unterweisung der Nichtgetauften über wahren Glauben u. rechtes sittliches Verhalten. Die Katechetenrolle übernehmen auch Mönche, zB. Apollos (gest. 395) gegenüber Heiden bei Hermopolis Magna mit anti-idololatrischer K. (Hist. mon. 8, 29 [Subs. hag. 53, 58 Festugière]); Euthymios d. Gr. (gest. 473): Kurzkatechumenat, K. für Heiden, Taufe, mystagogische K. (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 10 [TU 49, 2, 21 Schwartz]). Eine gemeindliche Kinder-K. begegnet erst seit Ende 6. Jh. In der christl. Familie obliegt den *Eltern die religiöse Unterweisung der Kinder (Vit. et pass. Lucian. Ant. BHG 996z [J. Noret: AnalBoll 91 (1973) 374]; Muster-K. [mit den Exempla *Kain u. Abel; *Jakob u. Esau] sowie Grundsätze bei Joh. Chrys. inan. glor. [SC 188]; dt. Übers. u. Komm. M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche [1985]; P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 547; O. Pasquato, La vana gloria e l'educazione dei figli di Giov. Cris.: Orientamenti Pedagogici 38 [1991] 95/108). Die Kirchenväter sprechen über Theologisches zu den gebildeten Laien nicht anders als zum Klerus. Die Zahl der Christen steigt. Das Scheitern Kaiser *Iulians verstärkt christliche Missionsanstrengungen. Die Predigt wendet sich auch an Nichtchristen; spezielle Predigten/K. für Heiden sind jedoch nicht bekannt. In diesem Kontext stehen die berühmten K. des 4. Jh., die auf Grund ihrer Verbreitung (zT. unter Übers. in andere Sprachen) sowie andauernden Nutzung für K. u. Lesung einflussreich wurden u. erhalten blieben, während die meisten Aufzeichnungen von K. der Spätantike, bes. von Urhebern geringerer Bedeutung, verloren gingen bzw. unter Falschnamen (bes. griech. u. lat. PsChrysostomica [*Joh. Chrysostomos II] u. lat. PsAugustiniana) tradiert wurden.

a. Osten. 1. Jerusalem. α. Kathedral-Katechese. Mitte 4. Jh. hält Kyrillos v. Jerus., wohl schon als Bischof (348/87), seine Pro-K. u. 18 κατηχήσεις φωτιζομένων für die eingeschriebenen u. von den ‚Katechumenen' deutlich geschiedenen (catech. 1, 4; 6, 29 u. ö.) Taufkandidaten (φωτιζόμενοι), in vielleicht späteren Jahren er oder sein Nachfolger Johannes II (386/417) die fünf erhaltenen postbaptismalen Mystagogischen K. πρὸς

τοὺς νεοφωτίστους (ClavisPG 3585f. 3622; o. Bd. 17, 709 mit Lit.; A. J. Doval, Cyril of Jerusalem, mystagogue. The authorship of the Mystagogic Catecheses [Washington 2001]; Slenczka 75/143; Joh. II v. Jerus. erwähnt eigene K. im Brief an Theophilos v. Alex., zit. Hieron. c. Joh. Hieros. 11 [CCL 79A, 21, 47]). Nebenquellen sind a) das *Itinerarium der Egeria (um 381/84; Lit.: o. Bd. 17, 707) u. b) das in armenischer Übersetzung (417/39 nC.) erhaltene Jerusalemer Lektionar des 4./5. Jh. (o. Bd. 17, 707) mit doppeltem Kanon der (vor der Taufe ausschließlich nichtevangelischen) Schriftlesungen, die den prä- bzw. postbaptismalen K. jeweils voraufgingen (Lect. Hieros. arm. 17. 52ter [PO 36, 232/7. 326/31]; zur Thematik der Perikopenauswahl A. Renoux, Les lectures quadragésimales du rite arménien: RevÉtArm NS 5 [1968] 238f). Für Kyrillos sind die K. keine ,gewöhnlichen Vorträge', sondern ein ,wohlgefügtes Gebäude' vieler Lehren, ein ,planmäßiger Unterricht über die Wiedergeburt durch die Taufe' (procatech. 11; vgl. 6), nicht ,bloß fürs Ohr' bestimmt, sondern ,im Glauben zu versiegeln' (catech. 1, 5). Seine dogmatische Unterweisung (ebd. 6/18) kommentiert das Jerusalemer Symbolon mit Hinweis auf vergangene Heilsgeschichte u. biblische Typoi, die in dem ,Herrn Jesus Christus' (ebd. 10, 8. 12) zusammenfließen (zur Verwendung von Rom. 6 par. Col. 2 Slenczka 93/5). Auseinandersetzung mit *Heiden, *Juden (durch Typologie u. Prophetenzitate) u. *Häresien begleiten die Darlegung. Die ethischen K. bemühen sich, heidnisches Verhalten in christlichen Lebenswandel umzugestalten (catech. 1/5 u. ö.). Die in *Jerusalem (anders als zB. in Antiochien; s. u. Sp. 447) sämtlich nachösterlichen mystagogischen K. suchen durch Deutung der Zeichen im Licht biblischer Typologie von den gottesdienstlichen Zeremonien zum mysterium zu führen, wobei als Bestandteil der Eucharistiefeier auch das Vaterunser ausgelegt wird (O. Pasquato, Spiritualità e preghiera nelle catechesi battesimali di Cirillo di Gerus.: Riv. Liturgica 86 [1999] 375/92). Genutzt wird der psychologische Effekt der Überraschung, abgewehrt ein magisches Verständnis im Sinne heidnischer Mysterien. Damit verbindet sich ein die Realität übersteigender Symbolismus. Mystagogie, Mysterium u. Symbolik prägen die Tauffrömmigkeit. Die K. der Täuflinge wirkt durch den Hl. *Geist: ,Katechumene wurdest du bisher genannt als ein von Außen her Umtönter (κατηχούμενος ἐλέγου ἔξωθεν περιηχούμενος) ... Jetzt (aber) wirst du nicht mehr (äußerlich) um-tönt, sondern von einem inneren Ton umfüllt (οὐκέτι περιηχῇ, ἀλλ' ἐνηχῇ). Denn der Geist wohnt in Zukunft in dir u. macht deine Seele zur göttlichen Wohnung' (procatech. 6; Übers. nach Knauber 297; F. Bergamelli, Art. Cirillo di Jerus.: Gevaert 156). – Nach Egeria (peregr. 46, 1/47, 5) umfasst die jeweils mehrstündige morgendliche ,cathecisis' der Täuflinge die Belehrung nach allen bibl. Schriften, u. zwar zunächst über Auferstehung u. Glauben, in der 6. u. 7. Fastenwoche endlich die Auslegung des Symbolons, beides sowohl carnaliter wie spiritualiter. In der Osteroktav werden den Neugetauften unter *Beifall der Anwesenden die misteria omnia der erfolgten Initiation (unter sparsamer Verwendung atl. Typologien; Slenczka 99/104) im Detail erklärt: Taufe, Myronsalbung, Eucharistie. Rom. 6 dient als Beleg dafür, dass die Teilhabe an Christus durch die Nachahmung der Heilsgeschichte in der Liturgie erlangt wird (Slenczka 118/20). Hörer der K. waren neben Täuflingen bzw. Neugetauften auch andere Gläubige, Paten u. Interessenten, Einheimische wie Pilger (peregr. 46, 1. 4; 47, 2; vgl. Cyrill. Hieros. catech. 4, 3; 15, 18; Lect. Hieros. arm. 52ter [327 mit Anm. 4]). – Die mitgeschriebenen K. Kyrills wurden Täuflingen u. Getauften mit Auflage der Geheimhaltung zur Lektüre anvertraut (Zusatz [4. Jh.?] von procatech. in manchen Hss.; V. Saxer, Cirillo e Giovanni di Gerus., Catechesi prebattesimali e mistagogiche [Milano 1994] 159$_{22}$). Im 5. Jh. las sie anlässlich seiner Taufe der spätere Patriarch Severos v. Ant., daneben die ,K.' des Gregor v. Nyssa u. des ,großen Johannes', wohl Chrysostomos (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 80f; vgl. u. Sp. 445f. 447). Im Westen ist ihr Echo zu beobachten (s. u. Sp. 466), im Osten zudem die Übersetzung in orientalische Sprachen (G. Garitte, Les catéchèses de s. Cyrille de Jérus. en arménien: Muséon 76 [1963] 95/108; Ch. Müller-Kessler / M. Sokoloff, A corpus of Christian Palestinian Aramaic 5. The catechism of Cyril of Jerus. [Groningen 1999]; P. Nagel, Ein kopt. Frag. aus Kyrill v. Jerus. [cat. VI 22-24] über die Anfänge des Manichäismus [P. Heid. Inv. Kopt. 450]: Études coptes 4 [Paris 1995] 40/52). – In der weiteren Entwicklung, gespiegelt in der in georgischer Sprache erhaltenen Fas-

sung des Jerusalemer Lektionars (o. Bd. 17, 707), werden, wahrscheinlich im 5./6. Jh., die Perikopen mehrheitlich gekürzt, die präbaptismalen K. auf zwei Wochen zusammengezogen u. die Zahl der mystagogischen K. reduziert (Lect. Hieros. iber. 478/559 [CSCO 189 / Iber. 10, 68/79]; A. Renoux, Les catéchèses mystagogiques dans l'organisation liturgique hiérosolymitaine du 4ᵉ et du 5ᵉ s.: Muséon 78 [1965] 355/9; zur Datierung der georg. Fassung S. Verhelst, La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine, Diss. Jerusalem [1999] 337). *O. P.*

β. Andere. Von *Hieronymus sind einige Predigten erhalten, in denen er sich an Täuflinge u. Neugetaufte in *Bethlehem wandte (nach P. Jay, Jérôme à Bethléem. Les ,Tractatus in psalmos': Y.-M. Duval [Hrsg.], Jérôme entre l'occident et l'orient [Paris 1988] 378 gehalten in der Ortskirche; klösterliche Taufkandidaten erwähnt Hieron. c. Joh. Hieros. 42 [80]; tract. in Mc. 11, 15/7 [CCL 78, 496]; weitere Beispiele u. Sp. 456f. 478). Am 1. Sonntag der Quadragesima mahnte er vor gemischtem Publikum die Täuflinge, zu den Waffen, dem Fasten, zu greifen, um den Kampf, die *Demut, zu bestehen, Versöhnung zu suchen u. auf die sündentilgende Wirkung der Taufe zu vertrauen, die Hieronymus im Anschluss an Rom. 6 deutet (tract. aO. [491/6]). Verschollen ist seine Homilie De principio κατηχήσεως über Berufung u. Vorbild *Abrahams (erwähnt tract. I de Ps. 14 [ebd. 34]). An tract. in Mc. 13, 32f et 14, 3/6 (ebd. 496/500) schloss sich für die *Competentes tract. de Ps. 14 an (ebd. 30/4). An die Neugetauften richtete sich die Osternachtpredigt in Ps. 41 (ebd. 542/4) mit Rückblick auf die Vorbereitungsübungen u. baptismaler Fischfangsymbolik (vgl. J. Engemann, Art. Fisch. o. Bd. 7, 1024/30. 1035/8).

2. Kleinasien. Von Amphilochios v. Ikonion (gest. vor 403) haben sich keine präbaptismalen K. erhalten, jedoch eine Ansprache vor Neugetauften (mit bemerkenswerten *Christusepitheta; hom. 7 [CCG 3, 115/62]). – In *Cappadocia gehaltene Kompetenten-K., als üblich erwähnt Basil. hom. 13, 1 (PG 31, 425A), sind nicht überliefert (thematisch Verwandtes begegnet u. a. Basil. bapt. [SC 357]; hom. 13 [PG 31, 424/44]; Greg. Nyss. bapt. diff.: GregNyssOp 10, 2, 357/70; Greg. Naz. or. 40 [SC 358, 198/310]). Die Grundregel lautet: Man muss zuerst (πρῶτον) *Jünger des Herrn u. dann (τότε; οὕτως) getauft werden (Basil. bapt. 1, 1 tit. 2, 1 nach Mt. 28, 19f [o. Sp. 425]). Die Themen der K. nennt Basil. bapt. 1, 1, 5. Eine elementare Belehrung wünschte sich Gregor v. Naz. sogar für Täuflinge im Kindesalter (or. 40, 28). Zögerlichen erwachsenen Katechumenen hält *Basilius d. Gr. vor, sie seien ,von Kindheit an im Glauben unterrichtet' (hom. 13, 1), nun endlich sollen sie sich als Competentes einschreiben, ,den Wandel nach dem Evangelium' lehren u. statt der Milch des ersten Unterrichts (τῆς κατηχήσεως) ,die kräftige Kost der Glaubenslehren' reichen lassen (ebd.). Von manchem wurde öffentlich gesprochen, Einzelheiten der Mysterien, so Zeichen u. Worte der Taufe, hatten Prediger wie Getaufte unter Siegel zu halten (Greg. Naz. hom. 40, 46; Greg. Nyss. bapt. diff. aO. 362). Die ,große katechetische Rede' des *Gregor v. Nyssa ist selbst keine K., vielmehr ein erstes religionspädagogisch orientiertes Lehrbuch für Katecheten, die offenbar gebildete Taufbewerber aus verschiedenen Geistesrichtungen, Griechen wie Juden, zu unterrichten hatten (SC 453; H. Dörrie, Art. Gregor III: o. Bd. 12, 875f). Ihre jeweilige Situation soll berücksichtigt werden, vernünftige Beweisgründe beim Anfängerunterricht im Vordergrund stehen. Zu lehren ist der Glaube an den einen, dreifaltigen Gott, die Menschwerdung des Logos zur Erlösung des Menschen. Taufe u. Eucharistie werden kaum berührt, Ekklesiologie, Anthropologie u. sittliches wie geistliches Leben nur kurz bedacht (Saddington 258f). Vgl. G. Celada, La catequesis sacramental y bautismal de Gregorio de Nisa: Ciencia Tomista 101 (1974) 565/665; E. Giannarelli, Catechesi e funzione catechetica dell'esegesi in Gregorio di Nissa: Felici, Esegesi 131/45; R. J. Kees, Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors v. Nyssa (Leiden 1995) 5/13. – Im homiletischen Nachlass des Basileios, um 431/68 Bischof v. Seleukeia (Isaurien), finden sich hoch rhetorisierte postbaptismale Unterweisungen: In Predigten am Ostermorgen erinnert er die Neugetauften unter seinen Zuhörern an die zeremoniellen Erfahrungen vor u. bei der Taufe u. schöpft daraus Mahnungen zur rechten Lebensführung (hom. 49 In res. Dom. [ClavisPG 6664], 3 [SC 187, 212/4]; Komm.: M. Aubineau: ebd. 259/75; zu den Stilmitteln ebd. 195f; ganz ähnlich hom. 42 In s. pascha [6657], 5 [PG 28, 1080f]). Basileios' ,Thomas-Homilie' ist zur Hälfte eine K. der

Neugetauften, die am Oktavtag von Ostern die φαινόμενα σύμβολα, die Taufgewänder, ablegten, doch die γνωρίσματα τῆς στρατιᾶς nicht aufgeben sollen (hom. 43 [ClavisPG 6658], 5/8 [PG 28, 1085/92]). *H. B.*

3. Antiochien. (Haupt-) Themen der antiochen. dogmatischen K. waren nach Const. apost. 7, 39 Schöpfung, Vorsehung, Trinität, Kirchengesetze, Weltgericht u. Letzte Dinge (*Eschatologie).

a. Joh. Chrysostomos. Als Presbyter in *Antiochia am Orontes (386/98) beteiligte sich *Joh. Chrysostomos wiederholt an der Initiations-K. Außer der Not-K. Τῶν πρώην der Taufkandidaten im Rahmen der Fastenpredigten (‚Säulenhomilien') nach dem Steueraufstand vJ. 387 (catech. II, eigentlich stat. 21; ClavisPG 4464) sind von Johannes Predigten zweier Jahre bekannt: Im folgenden J. hielt er, parallel zu in Gen. hom. 1/32 (SC 433) für die Gemeinde, catech. I 1/3 (ClavisPG 4460/2) als K. für die Taufbewerber. Die Gemeindepredigt der Osternacht Εὐλογητὸς ὁ Θεός (ebd. I 4 = III 3; ClavisPG 4467) diente zugleich als ‚Ermahnung an die eben erst der Taufe Gewürdigten' (in Gen. hom. 33, 1 [PG 53, 305]; catech. I 4 = III 3 wurde früh in das Lat. übersetzt; eine sekundär überarbeitete Fassung lag bereits Augustinus [c. Iulian. 1, 6, 21f. 26] vor; J.-P. Bouhot: RevÉtAug 17 [1971] 27/41; W. Wenk, Zur Sammlung der 38 Homilien des Chrysostomus Latinus [Wien 1988] 12f). Joh. Chrys. in Act. princ. hom. 1/4 (PG 51, 65/112; hom. 5 verloren), ebenfalls vor gemischtem Publikum gehalten, bildeten oder ersetzten 388 die üblichen K. der Osteroktav. In einem der folgenden Jahre trug Johannes die K. der sog. 3. Reihe vor (ClavisPG 4465f. 4468/72), u. zwar in der österlichen Bußzeit catech. III 1f (vielleicht ergänzt durch weitere eigene Predigten oder andere Lehrer), in der Gemeindefeier der Osternacht catech. III 4 sowie in der Osterwoche vor Neugetauften u. Gemeinde catech. III 5/8. Die antiochenische Praxis dieser Zeit unterscheidet sich von Jerusalem (s. o. Sp. 443) a) durch die anscheinend übliche Verbindung der postbaptismalen K. mit der Gemeindepredigt u. b) durch zT. schon präbaptismale Sakramentenerklärung, näherhin der Taufe, mit dem Ziel, Glauben, Zuversicht u. Erfahrung der baptizandi zu vertiefen (vgl. III 2, 22/7 [SC 50bis, 145/9]; vgl. u. Sp. 449: Theod. Mops.). – Die Verkündigung des Goldmunds gilt, wenngleich ihr die dogmatische Grundlage nicht fehlt, vorwiegend der Lebensführung u. ethischen Fragen (O. Pasquato, Catechesi dottrinale e catechesi morale in Giov. Cris.: F. Vattioni [Hrsg.], Sangue e antropologia. Riti e culto 2 [Roma 1987] 1039/111). Die bildreichen Reden sind biblisch-liturgischer Art (M. L. Guillaumin, Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrys.: Ch. Kannengieser [Hrsg.], Jean Chrys. et Augustin = Théol. hist. 35 [Paris 1975] 161/74). ‚K.' heißen sie, weil ihr Gehalt im Inneren der Hörer dauerhaft ‚ein 'Echo' geben soll' (catech. II, 1 [PG 49, 231]). Wichtigste Bilder (παραδείγματα) sind heilige *Brautschaft u. Stratologia (Slenczka 211/8; vgl. u. Sp. 526). Die K. ist strukturiert nach den Beziehungen Glaube - Sakrament - Leben. Der Glaube ist unabdingbar für den heidn. wie den jüd. Katechumenen (*Bekehrung). Er manifestiert sich in *Apotaxis u. Syntaxis (catech. III 2, 18/20 [SC 50bis, 143/5]; Pasquato, Spettacoli 220/33). Das Sakrament ist Handeln Christi, begründet in der Kondeszendenz Gottes (R. Brändle: o. Bd. 18, 467f; O. Pasquato, Carne, croce, sangue e condiscendenza divina in Giov. Cris.: Atti della Settimana Sangue e Antropologia nella Letteratura Cristiana 3 [Roma 1983] 1267/300). In der Taufe antwortet Gott auf den Glauben, nicht auf das Wasser (catech. III 2, 26 [147f]). Der liturgische Akt ist Abbild des Handelns Christi, die Taufe eine geistliche Hochzeit. Chrysostomos sieht in Christus den Mystagogen, der in die Mysterien einführt. Er bevorzugt das Sehen: Nur die ‚Augen des Glaubens' erkennen das Wesen der Taufe. Hinsichtlich der Erbsünde (*Ursünde) äußert er sich nicht eindeutig (catech. III 3, 6 [154]). Mit Erlangung der *Gotteskindschaft durch die Taufe besitzt der Neophotistos das neue Licht für immer, wird ‚Gläubiger'; er bringt Gott seinen Glauben dar, u. dieser vertraut ihm die Gaben der Taufe an, die in beständiger Bekehrung zu entwickeln sind (catech. I [SC 366, 167]; O. Pasquato, La priorità dell'educazione morale in Giov. Cris.: Felici, Crescita aO. [o. Sp. 437] 2, 191/9). Aus der Seite Christi gehen Blut u. Wasser hervor, Symbole der Taufe u. der Eucharistie (catech. III 3, 16 [160]); aus seiner geöffneten Seite bildet Christus die Kirche, die mit seinem kostbaren Blut, Kaufpreis menschlicher Erlösung, erworbene Braut. Eucharistie u. Kirche sieht Chrysostomos eng verbunden (O. Pasquato,

Eucaristia e Chiesa in Giov. Cris.: EphLit 102 [1988] 240/58). Der Glaube führt zum Sakrament u. von diesem zum Leben: In seinen postbaptismalen K. betont Chrysostomos nicht die Mystagogie, sondern die Moral. Die geschenkten geistlichen Gaben müssen zu persönlichen Handlungen des Täuflings werden (catech. III 4, 27 [196]), den Mitmenschen die Kraft dessen offenbaren, der im Getauften wohnt (ebd. 4, 18 [192]; Pasquato, Rapporto 58/61). Das Vaterunser kommentierte Chrysostomos iJ. 388 oder 390 in Antiochien (in Mt. hom. 19, 4/6 [PG 57, 277/82]; orat. dom. [PG 51, 44/8]). – J. A. Weaver, Catechetical themes in the postbaptismal teaching of St. John Chrysostom, Diss. Washington (1964); J.-P. Cattenoz, Le baptême mystère nuptial. Théologie de s. Jean Chrysostome (Venasque 1993); O. Pasquato, Art. Giov. Cris.: Sodi / Triacca 232/8; K. Akanthopoulou, Le catechesi battesimali di Giov. Cris. Approccio comunicativo: Historiam 723/46.

β. Theodor v. Mops. (A. de Lourmel, Théodore de Mops., catéchète: Études Franciscaines NS 18 [1968] 65/80; A. Cañizares Llovera, El catecumenado según Teodoro de Mops.: Estudios. Revista cuatrimestral publ. por los Padres de la Orden de la Merced 32 [1976] 147/93; P. Bruns, Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechet. Homilien des Theodor v. Mops. = CSCO 549/Subs. 89 [Lovanii 1995]; A. G. Hamman, La catéchèse morale à Antioche au 4e s.: L'etica cristiana nei sec. III e IV = Stud. Eph. Augustinianum 53 [Roma 1996] 523/31; S. Gerber, Theodor v. Mops. u. das Nicänum. Studien zu den katechet. Homilien [Leiden 2000]; Slenczka 255/71.) – Die 16 fast ausschließlich in syrischer Übersetzung überlieferten katechetischen Homilien des Theodor (ed. R. Tonneau / R. Devreesse, Les homélies catéchétiques de Théodore de Mops. = StudTest 145 [Città del Vat. 1949]), ab 383 Presbyter in Antiochia, ab 392/93 Bischof v. Mopsuestia (gest. 428), sind in zwei Teile gegliedert: De fide (hom. 1/10) u. De mysteriis (hom. 11/6 einschließlich der Vaterunser-Auslegung ebd. 11). Davon wurden allein hom. 15f (über die Eucharistie) postbaptismal u. nachösterlich vorgetragen (vgl. o. Sp. 447: Joh. Chrys.). Der veröffentlichte Text basiert auf eigens für die Publikation überarbeiteten Mitschriften (Bruns aO. 35; Gerber aO. 76), wohl zu Gunsten eines gebildeten Publikums u. ‚als Leitfaden für den katechetischen Unterricht' (ebd.). Theodor geht vom kirchlichen Symbolon aus u. erläutert den christl. Glauben den heidn. Zuhörern mit philosophischen Begriffen u. Kategorien (Bruns aO. 36). Er scheut weder termini technici noch ungewöhnliche Redewendungen u. lange Exkurse, gibt somit mehr als eine rudimentäre Einführung in den christl. Glauben. Seine Exegese u. die Erklärung der sakramentlichen Handlungen greifen nur selten auf *Allegorese zurück (de Lourmel aO. 77). Die christl. Theologie steht für Theodor nicht unter der generell abgewerteten heidn. Philosophie, führt vielmehr die Zuhörer in die jenseitige Welt (hom. 1, 3f). Hauptstück der K. ist der eine u. dreifaltige Gott: Er ist der Eine (gegen den Polytheismus; ebd. 9, 3 u. 16). Gott-Vater ist ‚nicht in einem gewöhnlichen Sinne', sondern ‚auf einzigartige Weise Vater', u. zwar ‚von Ewigkeit' (ebd. 2, 5f); ‚aus seiner Natur geboren', ‚eines Wesens mit dem Vater' ist der Sohn (gegen die *Arianer; 2, 14f. 3, 2); der hl. *Geist geht aus dem Vater hervor (gegen die Pneumatomachen). Christus ist vollkommener Mensch (gegen den Doketismus; 18, 8). Mit dem inkarnierten u. auferstandenen Jesus kehrt die menschliche *Seele zur ursprünglichen Unsterblichkeit zurück (5, 11). Der Mensch ist Ebenbild Gottes, ein freier Geist (gegen das *Fatum) u. zur Vergöttlichung auserwählt. Die Wiedergeburt in der Taufe ist verstanden als Typos der ewigen Geburt bei der *Auferstehung der Toten (gegen die Heiden). An die Taufe ist die Eucharistie gebunden. Der irdischen Eucharistiefeier, figura der himmlischen, entspricht die Kirche: figura himmlischer Realitäten (12, 11f). In der irdischen Liturgie verschwindet die Trennung zwischen sichtbarer u. unsichtbarer Wirklichkeit. Die Auseinandersetzung mit dem Judentum über die Messianität Jesu u. Auslegung des AT nimmt in den K. einen vergleichsweise begrenzten Platz ein (Bruns aO. 71/3), die Sakramenten-K. verzichten offenbar bewusst auf die Anführung alttestamentlicher Zitate, Episoden u. Gestalten (de Lourmel aO. 77; Bornert 80; Y. Efrem, La ‚teoria' biblica battesimale secondo Mar Teodoros l'Interprete, Diss. Roma [1997]). – Theod. Mops. hom. 12/6 ist in der syr. Übersetzung jeweils ein kurzer Text vorangestellt. Kretschmar, Geschichte 172 sah darin ein ‚Konzentrat des im Taufunterricht zu be-

handelnden Stoffes' als ‚Leitlinie' für die sich jährlich wiederholenden K., evtl. in Abwesenheit des Bischofs; C. Leonhard, Ṣūrat ktāb: VigChr 56 (2002) 411/33 erkennt Exzerpte eines Epitomators aus der syr. Fassung der Theodor-K. mit eingefügten Reminiszenzen an die Liturgie eigener Zeit. *O. P.*

γ. Andere. Neben den erhaltenen antiochen. K.-Zyklen sind einige präbaptismale Einzel-K. bekannt, die anscheinend Stadt oder Patriarchat Antiochien entstammen. In der Hauptsache, wenn nicht allein, an unmittelbar vor ihrer sakramentalen Initiation stehende Taufkandidaten richtet sich die wohl vor dem Ephesinum zu datierende ps-chrysostom. Κατήχησις περὶ τῶν φωτιζομένων (ed. Paramelle 173/7; ClavisPG 4764). Sie ist zugleich eine Predigt De paenitentia u. warnt vor *Heuchelei des Glaubens. Die *Dynamis der Taufe wird in einem fiktiven *Dialog zwischen Gabriel (*Engel VI) u. dem Taufbecken (= jungfräulicher Mutterschoß; vgl. u. Sp. 461) erklärt, die Exempla der göttlichen Barmherzigkeit in der Form von *Improperia vorgetragen. Die Taufe ist als hochzeitliches Geschehen begriffen; typisch paulinische Taufaussagen fehlen. Zeremonielle Einzelheiten werden im Vorgriff ihrer lebendigen Erfahrung angesprochen (zu Entstehungsort u. -zeit der K. Paramelle 171). – Ausdrücklich zugleich an illuminandi wie baptizati, deren Erinnerung aufgefrischt werden soll, wendet sich der ps-chrysostom. Λόγος κατηχητικός in Mt. 20, 1/16 (PG 59, 577/86; ClavisPG 4587). Alle Nachkommen Adams u. Lebensalter, vom Säugling bis zum Greis, beruft der ‚Hausvater' Christus selbst zur Taufe, die allen Gläubigen gleiche Gotteskindschaft schenkt (*Aequitas; *Gleichheit). Gedrängt werden besonders die ‚Müßigen', die ihre Taufe auf das Alter verschieben (vgl. o. Sp. 440), damit die Nacht des Todes sie nicht außerhalb des ‚Weinberges' überrascht. Ebenfalls vor gemischtem Auditorium mit ‚vielen Katechumenen' hielt wohl derselbe PsChrysostomos die Homilie In parabolam filio prodigo (PG 59, 515/22; ClavisPG 4577), die Lc. 15, 11/32 auf Bekehrung u. sakramentale Initiation deutet. – Eine präbaptismale K. erkennt F. J. Leroy, Ps-Chrysostomica, Jean de Jérusalem: StudPatr 10 = TU 107 (1970) 134 in dem früh (zit. Aug. c. Iulian. 2, 6, 17) vielfach übersetzten Sermo in venerabilem crucem, der seinen Namen der eingelegten *Kreuz-Litanei verdankt (ClavisPG 4525; PG 50, 815/20; G. M. Browne, Ps.-Chrysostom, In venerabilem crucem sermo. The Greek Vorlage of the Syriac version: Muséon 103 [1990] 125/38; zur Herkunft S. Voicu: o. Bd. 18, 507: 1. H. 5. Jh., Antiochien; Wenk aO. [o. Sp. 447] 16). Es ist eine Predigt über Gott, seine Allwissenheit, seinen umfassenden Heilswillen, seine Inkarnation, seine Güte, mit der er ‚uns', trotz des Ungehorsams im Paradies, durch das Kreuz freikauft. – Unter den kunstvollen Psalmenhomilien eines um 400 in oder bei Antiochien tätigen Asterios (≠ Asterios Sophistes; W. Kinzig, Asterius. Psalmenhomilien, eingeleitet, übersetzt u. kommentiert 1/2 [2002]) findet sich eine Anzahl von Predigten für Ostern u. Osterwoche (hom. 6. 88. 11. 14/6. 21f. 28. 30 u. 26 [Echtheit umstritten]), von denen manche die in der Osternacht Neugetauften (νεοφώτιστοι) ausdrücklich ansprechen (ebd. 11, 2. 4. 8/10; 14, 1/4. 7; 15, 10; 16, 3. 10. 15; 26, 2). Der Prediger erinnert an früheren Empfang von ‚Unterricht u. K.' (hom. 11, 10; vgl. 16, 12) u. bescheinigt den Getauften, das ‚Wort der Lehre' bewahrt u., da folgsam geblieben, den *Lehrern nicht geschadet zu haben (ebd. 14, 4). Die Institution des Lehrers wird dabei nur schemenhaft erkennbar (12, 15. 18; 14, 4; 17, 1). Die Erklärung von Taufe u. -becken bedient sich mit Vorliebe der *Kelter-Metaphorik (14, 1; 15, 1/9; 16, 10; andere Metaphern [Mantel, Pflanzen, Schmucksteine]: ebd. 30). Ein ausführlicher *Zikaden-Vergleich dient in der postbaptismalen hom. 14 zugleich als mystagogische wie Moral-K. Die Predigten am Weißen Sonntag (hom. 21. 26) raten nachdrücklich zu christlicher Lebensführung unter Bezugnahme auf das *Laubhütten-Fest sowie die *Kain-u.-Abel-Erzählung. – Die in das Testamentum Domini eingelegte ‚Mystagogie' (1, 28 [58/67 Rahmani]), im 1. Teil ein Christus-Lob, im 2. Teil ein Analogon zur Symbolerklärung (P. Drews, Rez. Rahmani: TheolStudKrit 74, 1 [1901] 164/6), war zunächst offenbar keine mystagogische K. (A. v. Harnack: SbBerlin 1899, 890$_2$). In der aufnehmenden Kirchenordnung ist sie vorgesehen als eine an Sonn- u. Festtagen nach der Katechumenen-Entlassung den Gläubigen vorzutragende Kommunion-K. (J. Wordsworth, The Testament of our Lord: Church Quart. Rev. 50 [1900] 20/2; J. Cooper / A. J. Maclean, The Testament of our Lord [Edinburg 1902] 184; zur Verwendung in Ägypten s. u. Sp.

456). – Zu PsDionysios Areiopagites s. u. Sp. 547/9.

4. Konstantinopel. Die hauptstädtische Initiations-K. ist bisher nur bruchstückhaft bekannt, ein geschlossener K.-Zyklus nicht überliefert. Wohl Mitte des 5. Jh. in Kpel (S. Voicu: JbAC 46 [2003] im Druck) entstand die PsChrysostomos-Predigt In catechumenos (PG 60, 739/41; ClavisPG 4623). Der Prediger lässt Christus (mit Mt. 11, 28), David u. sogar den Taufbrunnen zögerliche Katechumenen zur Taufe rufen, verweist auf die Gefahren des Lebens u. das Totengericht, das allein der Getaufte nicht zu fürchten braucht. Am Karfreitag wurde in der Kaiserstadt traditionell den Taufkandidaten das Symbolon ausgelegt (Hist. eccl. epit. 501 [GCS Theod. Anagn. 143]). Von Proklos, 434/46 Bischof v. Kpel, finden sich 13 Homilien verschiedener Jahre mit österlicher u. baptismaler Thematik für Gottesdienste zwischen Palm- u. Weißem Sonntag (S. Janeras, La predicació pasqual i baptismal de Procle de Cble: Rev. Catalan. Teol. 5 [1980] 131/51). Ihr Publikum bestand aus Gemeinde u. Täuflingen bzw. Neophotistoi. Proklos' Μυσταγωγία εἰς τὸ βάπτισμα (hom. 27 [188/94 Leroy; engl. Übers. J. H. Barkhuizen: Acta Patr. et Byz. 14 (2003) im Druck]) identifizierte Janeras aO. 135/43 als baptismale K. der Osternacht. Sie erklärt die Apotaxis-Syntaxis-Formeln, das Symbolon sowie die Riten der Taufe bis zum Einzug der Neugetauften in die Kirche (vgl. hom. 32 [228/30 Leroy]). Die folgende K. vor dem ersten Kommunionempfang liegt vielleicht vor in dem ps-chrysostom. Sermo in recens baptizatos et in pascha (ClavisPG 4729; ed. F. Combefis, S. Ioannis Chrys. de educandis liberis liber aureus [Paris 1656] 169/77; zu Proklos als möglichem Autor Leroy, Ps-Chrysostomica aO. 131; Paramelle 167_{27}). Die Anweisungen zur Handkommunion (Combefis aO. 176f) ähneln Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 21, hier ergänzt durch Anregungen zu persönlichem Gebet. Der Schluss von Procl. Cpol. hom. 33 (237/51 L.) wendet sich mahnend an die gegenwärtigen νεοφώτιστοι, die am Oktavtag von Ostern ihre Taufgewänder ablegten (zu Proklos' Polemik gegen Juden, Häretiker u. Heiden J. H. Barkhuizen, Proclus of Cple. A popular preacher in 5th-cent. Cple: M. B. Cunningham / P. Allen [Hrsg.], Preacher and audience [Leiden 1998] 193/6). – Durch wiederholten Gebrauch verfestigte K. haben Eingang in spätere byz. Liturgiebücher gefunden (Phountoulis). Die K. vermutlich eines Kpler Bischofs des 5./6. Jh. zu Apotaxis u. Syntaxis der Täuflinge wurde für viele Jhh. feststehender Bestandteil der hauptstädtischen Kathedralliturgie u. der diese imitierenden Bischofskirchen (ClavisPG 5870; Neuausg.: S. Parenti / E. Velkovska, L'Eucologio Barberini gr. 336[2] [Roma 2000] 146/9; slavische Übers. noch enthalten im Moskauer Potrebnik vJ. 1623/25 [M. Arranz, Catecumenado y bautismo bizantino en tiempos de Vladímir: OrChrPer 54 (1988) 294/7]; vgl. A. Kehl: o. Bd. 14, 1220f; S. Janeras, Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine [Roma 1988] 311/55 mit Lit.). Die K. wird den Kandidaten als τὸ πέρας τῆς ὑμετέρας κατηχήσεως vorgestellt, setzt also zuvor erfolgte längere Unterweisung voraus. Sie selbst äußert Mahnungen zu Werken der Nächstenliebe u. Beständigkeit im Glauben u. beschreibt das abgelegte Glaubensbekenntnis als Schriftstück, das Engel aufzeichnen u. in den Himmel tragen. Es wird vorgelegt am Jüngsten Tag, wenn jeder allein, ohne Helfer, vor dem Richter steht. Anweisungen für das Verhalten der Neophotistoi in der Osterwoche gibt eine im Cod. Crypt. Γ. β. IV überlieferte Didaskalia (ed. F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxford 1905] 411f). Eine unbeachtete alte K. an die Neugetauften bei Ablegung der Taufgewänder mit einem Rückblick auf die präbaptismale Unterweisung u. der Mahnung, nach der Neugeburt in der Taufe gebe es bei Verlust der Gnade keine ‚dritte Geburt', findet sich verlagert als ‚Gebet' im Euchologion Petropol. gr. 226 (ed. M. Arranz: OrChrPer 55 [1989] $43f_{11}$). Eine ps-chrysostom. ‚K. für die Mysterien' (ClavisPG 4845) ist noch unveröffentlicht, ihre edierte Kurzfassung, der jährlich vorgetragene λόγος παραινετικός zum Gründonnerstag (Goar aO. [o. Sp. 423] 564), eine strenge Kommunionvermahnung der Gläubigen jeden Alters u. Geschlechts. Bis heute wird alljährlich am Ostertag der Gemeinde ein κατηχητικός (ClavisPG 4605; Goar aO. 565f; PG 59, 721/4) verlesen, als dessen Verfasser traditionell Joh. Chrysostomos gilt (N. Franco, Il Logos Katechetikos della domenica di Pasqua attribuito a S. Giov. Cris.: Roma e l'Oriente 1 [1910] 368/73; J. A. de Aldama, Repert. ps-Chrys. [Paris 1965] nr. 89). Er wurde zur Quelle jüngerer Osterpredigten (S. Lilla: Byzant 38 [1968] 282/6; 40 [1970] 67/74).

5. Mesopotamien. Ab dem 5. Jh. treten anonym bzw. pseudonym überlieferte Erläuterungen zur Initiationsliturgie in syrischer Sprache auf, die in der Folgezeit konfessionsübergreifend wirken (mit Übers. in das Sogdische). Milieuverwandtschaft mit Theodor v. Mops. ist ebenso offensichtlich wie Unterschiede in allegorisierenden Einzeldeutungen gegenüber dessen K. (dazu o. Sp. 449f). Noch in der Spätantike greifen Erweiterungen des Grundwerkes auf Ps-*Dionysius Areopagita zurück. Präbaptismale Hinführung zu Glauben u. geistlichem Leben gilt als notwendig. Im Mittelpunkt stehen Symbolon u. Vaterunser sowie die Betreuung durch die Paten (S. Brock, Some early Syriac baptismal commentaries: OrChrPer 46 [1980] 20/61; ders., An early Syriac commentary on the Liturgy: JournTheolStud NS 37 [1986] 387/403). Die Texte dienten ursprünglich wohl als Leitfaden für Katecheten (ebd. 398f). – Ausgeführte syr. postbaptismale K. vor Neugetauften u. Gemeinde über die Tauf- bzw. Eucharistiefeier mit Erstkommunion liegen vor mit hom. 22 (39) u. 21 (38) des zur 2. H. 5. Jh. in Edessa u. Nisibis tätigen Narsai (R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai [Cambridge 1909] 33/61). Als Form ist der Memra (‚Rede') mit zwölfsilbigen Versen gewählt (vgl. u. Sp. 477). Die Sprache vermeidet abstrakte Begriffe, benutzt vielfach Metaphern u. Bilder. Auf bibl. Szenen u. Personen wird durchgängig angespielt, auf explizite Schriftzitate verzichtet (J. Chaladdery, The Holy Spirit and Christian initiation in the East Syrian tradition [Rome 1995] 69/88; M. A. Kappes, The voice of many waters. The baptismal homilies of Narsai of Nisibis: StudPatr 33 [Leuven 1997] 534/47; u. Sp. 533f).

6. Alexandrien u. Ägypten. Als geeignete Lektüre für Katechumenen führt Athanasios iJ. 367 die *Didache, wohl cap. 1/6, an (ep. fest. 39, 11 [Preuschen aO. (o. Sp. 426) 45]); **Didymos der Blinde bezeichnet sie als κατήχησις (comm. in Eccl. 78, 22 [2, 70 Gronewald]; comm. in Ps. 34, 20 [3, 398 Gron.]). Zu Beginn ihres Unterrichts haben die ‚Katechumenen' zu lernen, ‚wie sie die Sünde hassen u. den abscheulichen Götzendienst verlassen sollen', in fortgeschrittenem Alter sind sie nach den kanonischen Hl. Schriften u. in ihren Mysterien zu unterrichten (Athan. ep. fest. 39 [CSCO 151/Copt. 20, 39; A. Camplani, Atanasio di Aless. Lettere festali (Milano 2003) 517 mit Anm. 39]; P. Meredino, Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Oster-K. des hl. Athanasius v. Alex. = LitQuellForsch 42 [1965]; A. Camplani, Le lettere festali di Atanasio di Alessandria [Roma 1989] 209/20). Alexandrinische Kompetenten-K. sind nicht sicher bekannt. Bischöfliche Unterweisungen nach der Taufe setzt das ägypt. Sondergut der Traditio apostolica voraus (W. Till / J. Leipoldt, Der kopt. Text der Kirchenordnung Hippolyts = TU 58 [1954] 24f). Mit Hinweis auf den weißen Stein von Apc. 2, 17 wird sie unter Ausschluss der Ungläubigen den Getauften reserviert (*Arkandisziplin). Einen Sermo εἰς τοὺς βαπτιζομένους des Athanasios erwähnt im 6. Jh. Patriarch Eutychios v. Kpel (pasch. frg. 4 [PG 86, 2, 2401]); Paramelle 167_{32} setzt ihn mit einer athanasianischen ‚Mystagogia' gleich, von der ein (uned.) Frg. im Cod. Ambros. C 178 inf. vorliegt. Autorschaft Athanasios' II (Ende 5. Jh.) wird erwogen für je eine prä- u. postbaptismale K., den in syrischer Übersetzung erhaltenen De baptismate (ClavisPG 2218; ed. mit engl. Übers. S. P. Brock, A baptismal address attributed to Athanasius: OrChr 61 [1977] 92/102) sowie eine griech. Oratio in resurrectionem et in recens baptizatos (ClavisPG 2300; ed. M. Aubineau, Une homélie pascale attribuée à s. Athanase d'Alexandrie: Zetesis, Festschr. E. de Strycker [Antwerpen 1973] 668/78). Eine anonyme K. etwa des 5. Jh. aus Stadt oder Patriarchat Alexandreia mit Anweisungen an Neugetaufte zur participatio actuosa bei der Messfeier ist in äthiopischer Übersetzung erhalten (PO 45, 212/31; R. Beylot, Sermon éthiopien anonyme sur l'eucharistie: Abbay 12 [1983] 79/116). Der K. im Text erwähnter νεόφυτοι dienten vielleicht die Erläuterungen von Wassergeschichten des Ex.-Buches, die eine Hand des 4./5. Jh. auf einem alten Xenophon-Papyrus (PMich. inv. 4922) nachgeschrieben hat (J. D. Dillery / T. Gagos: ZsPapEpigr 93 [1992] 171/90). Die alex. Nichtchalcedonenser ließen am Mittwoch der Taufwoche den illuminandi eine bisher nicht identifizierte κατήχησις vortragen, im Wortgottesdienst der Taufmesse sodann die o. Sp. 452 erwähnte ‚Mystagogie' des Testamentum Domini (H. Brakmann, La ‚Mystagogia' de la liturgie alexandrine et copte: A. M. Triacca / A. Pistoia [Hrsg.], Mystagogie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 70 [Roma 1993] 55/65). – Katechumenen der Pachomianer-Klöster versammel-

ten sich in der Fastenzeit zu K. u. Taufe im Hauptkloster Pbau. Getaufte u. Taufkandidaten gemeinsam erhielten in diesen Wochen jeweils drei K. durch den Vorsteher des Klosterverbandes, zusätzlich durch ihre Hausvorsteher die üblichen zwei K., die durch das Jahr allwöchentlich den Mönchen gegeben wurden (E. Lanne, Catéchèse et initiation chrétienne dans la tradition pachômienne: Triacca / Pistoia aO. 145/62; A. Veilleux, La Liturgie dans le cénobitisme pachômien au 4e s. [Roma 1968] 270). Bischof Konstantin v. Lykonpolis (6./7. Jh.) berichtet von K. vor u. nach der Taufe (laud. Claud. 2 [PO 35, 627. 655]), die Wundererzählung De paralytico et meretrice des Arztheiligen Kolluthos (o. Bd. 13, 1229) über eine von der Bibel ausgehende Bekehrungs-K. (P. Devos: AnalBoll 98 [1980] 371). Im sog. Weißen Kloster bei Atripe war in jährlicher Wiederkehr ein Ausschnitt aus der Schenute-Ansprache ,The Lord Thundered' zu verlesen für Katechumenen, die kurz vor ihrer Taufe standen, selbst dann noch, als es solche allenfalls höchst selten gab (S. L. Emmel, Shenoute's literary corpus, Diss. Yale Univ. New Haven [1993] 2, 335. 453; Text: É. Amélineau, Œuvres de Schenoudi 1 [Paris 1907] 377/9). Der unveröffentlichte PMacquarie inv. 374 (9./10. Jh.?) aus Nubien enthält neben griechischen Gebeten u. Formeln eine K. in altnubischer Sprache (S. R. Pickering, A baptism text in Greek and Old Nubian: Proceed. of the XVIII Intern. Congr. of Papyrology 2 [Athens 1988] 133). *H. B.*

b. Westen. 1. Norditalien. a. Ambrosius. B. Paredi, La catechesi di Sant'Ambrogio (Milano 1957); F. Petit, Sur les catéchèses postbaptismales de S. Ambroise: RevBén 68 (1958) 256/64; E. Dassmann, Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius v. M. (1965); V. Monachino, S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel sec. IV (Milano 1973); C. Calcaterra, La catechesi pasquale di S. Ambrogio di Milano (ebd. 1973); J. Schmitz, Gottesdienst im altchristl. Mailand. Eine liturgiewissenschaftl. Untersuchung über Initiation u. Messfeier während des Jahres zZt. des Bischofs Ambrosius († 397) = Theophaneia 25 (1975) 35/76. 214/29; G. Francesconi, Mysterium in figura. La simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di Ambrogio di Milano (Brescia 1981); U. Günzel, Die mystagog. K. des Ambrosius v. M., Diss. Bonn (1989); Ch. Jacob, ,Arkandisziplin', Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius v. M. = Theophaneia 32 (1990); B. Studer, Ambrogio di Milano, teologo mistagogico: ders., Mysterium caritatis = StudAnselm 127 (Roma 1999) 375/95; C. A. Satterlee, Ambrose of Milan's method of mystagogical preaching (Collegeville 2002).

aa. Organisation der Katechese. Das Gerüst der K. des *Ambrosius, bis zur Bischofswahl iJ. 374 selbst noch Katechumene, bildet der teils jedermann, teils nur *Competentes u. Getauften zugängliche Gottesdienst das Jahr hindurch mit *Homilien, in der Regel auf der Basis vorausgehender biblischer Lesungen. Die besondere Einführungs-K. (= ,Vorbereitungs-K.') u. sonstige Glaubensunterweisung der Katechumenen konnten wenigstens zT. im Privatbereich, auch durch erfahrene Laien, erfolgen, gegebenenfalls in schriftlicher Form. Nach Einschreibung in die Liste der Taufbewerber erhielten die Competentes gemeinsam durch den Bischof besondere K. über die Sittenlehre, die Taten der Patriarchen u. die Vorschriften des Proverbienbuches (Ambr. myst. 1, 1) sowie beizeiten vor Ostern eine Erklärung des Symbolons (zur vorherigen Entlassung der Katechumenen ep. 76 [20], 4 [CSEL 82, 3, 109]). Auf die Taufe am Osterfest folgten die mystagogischen K. für die Neugetauften sowie Hinweise an diese in anderen nachösterlichen Predigten vor der ganzen Gemeinde.

bb. Katechetische Schriften. Ein Ambrosius-Brief in modum catechismi, ,nach der Art einer Katechumenenbelehrung', an die Markomannen-Fürstin Fritigil, offenbar eine verschriftete Einführungs-K., ist verloren (Paulin. Med. vit. Ambr. 36 [102 Pellegrino]; K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 531). Erhalten sind Briefe an Katechumenen mit, wie gewöhnlich verhüllten, Beschreibungen der Initiationssakramente (ep. 9 [79]; 67 [80] [CSEL 82, 1, 71f. 2, 165/8]). Aus Homilien mit Competentes als Zuhörern scheint das 1. Buch von De Abraham mit Hinweisen zur Lebensführung, besonders des *Ehelebens, hervorgegangen, wohl auch De Helia et ieiunio, Expl. in Ps. 36/40 u. das ambrosianische *Hexaemeron (*Elias; über *Abraham im Katechumenenunterricht Th. Klauser: o. Bd. 1, 22f). Die überlieferte Explanatio symboli (SC 25bis, 46/58) ist die anonyme Mitschrift einer Feier der traditio symboli durch Ambrosius (R. H. Connolly,

St. Ambrose and the ‚Explanatio symboli‘: JournTheolStud 47 [1946] 185/96; aus einer anderen zitiert Aug. quant. anim. 34, 77). Nach einführenden Bemerkungen über Namen (= lat. conlatio durch etymologische Fehlableitung von συμβολή; s. u. Sp. 462) u. vermeintlich apostolischen Ursprung des Symbolons sowie signatio der Kandidaten wird im weiteren Verlauf das symbolum Romanae ecclesiae mehrfach, zuletzt in Abschnitten, vorgetragen. Dazwischen bietet der Prediger Erklärungen über die Dreifaltigkeit u. die Menschwerdung Christi mit antihäretischen Anmerkungen sowie die Auslegung einzelner Glaubensartikel. Ziel ist, ut breviter fidei totius seriem comprehendamus (symb. 3). Zum Abschluss ergeht die Mahnung zum *Auswendiglernen des Bekenntnistextes, ihn nicht aufzuschreiben oder Ungetauften mitzuteilen (*Arkandisziplin mit Jacob aO.). Mystagogische K. des Ambrosius sind in zwei Fassungen überliefert: a) De sacramentis bietet die unbearbeitete stenographische Mitschrift von sechs Predigten einer Osterwoche der Jahre 387/91. Die ambrosianische Autorschaft des Werkes wird kaum noch in Frage gestellt (ClavisPL^3 154). Die postbaptismalen Ansprachen behandeln 1) Riten u. Bedeutung der Initiatio christiana u. 2) das christl. Beten, in Sonderheit das Vaterunser. b) De mysteriis hingegen gilt als von Ambrosius zum Zweck der Veröffentlichung als Handbuch für Neugetaufte überarbeitete Redaktion eigener Tauf-K. Auf Grund der auch sonst häufig betonten Pflicht zu ihrer Geheimhaltung werden in dieser Schrift gottesdienstliche Texte, so der *Canon missae, nicht wörtlich zitiert u. liturgische Handlungen lediglich anhand biblischer Bezüge angedeutet. Auch die Ausführungen zum Gebet u. Vaterunser bleiben unpubliziert (vgl. Cain et Ab. 1, 9, 35), die postbaptismale *Fußwaschung wegen möglicher Anstoßnahme Roms unerwähnt (B. Kötting: o. Bd. 8, 765/8). Ein Niederschlag nachösterlicher Predigten, die Ambrosius vor Gläubigen mit besonderem Blick auf die Neugetauften hielt, liegt mit De Isaac vel anima vor (Dassmann, Frömmigkeit aO. 197_{401}; ders. [Hrsg.], Ambrosius v. Mailand. Über Isaak oder die Seele - De Isaac vel anima = Fontes Christ. [im Druck]).

cc. Methodik. Im Blick auf die Einführungs-K. empfiehlt Ambrosius den Katecheten, bei Darstellung der Glaubenswahrheiten Rücksicht zu nehmen auf Bildungsstand u. Einstellung der Zuhörer. Hinsichtlich der Heiden sollen sie sich an der Areopagrede des Paulus (s. o. Sp. 425) ausrichten, hinsichtlich der Juden auf die Bibel berufen (in Lc. 6, 104/6 [CCL 14, 211/3]). Zu Katechumenen vor ihrer Taufe sowie zu einer gemischten Zuhörer- oder Leserschaft spricht Ambrosius über die Sakramente nur in verschlüsselten Hinweisen u. Anspielungen (Jacob aO. 121/9). Die Geheimhaltungspraxis ist in der Ansicht begründet, erst die Erleuchtung durch die Taufe befähige die Christen, die göttlichen Geheimnisse geistig zu sehen u. zu verstehen (ebd. 267/70). Ausgangspunkt der K. ist die Bibel, die Ambrosius in Anlehnung an Philon u. Origenes auslegt. Im Unterschied zur moralisierenden Exegese Philons betreibt er eine ‚sakramentale Allegorese‘ (ebd. 147), u. zwar sowohl als allegorische Auslegung alt- u. neutestamentlicher Texte wie als allegorische Darstellung der Sakramente. Gestalten u. Geschehnisse von AT u. NT beschreibt er einerseits als prophetische Hinweise auf Christus u. die Kirche sowie als typus et figura der Sakramente. So werden *Brot, *Honig u. Wein mit Milch der Taufeucharistie durch Ps. 103, 13, Cant. 4, 10f u. 1 Cor. 3, 2 erläutert (Cain et Ab. 1, 5, 19). Umgekehrt prägt die Verknüpfung mit den Sakramenten auch die ambrosianische Schriftauslegung, u. spricht der Prediger mittels biblischer Typoi von den Sakramenten der Kirche. Diese geben das Grundraster für den Aufweis des prophetischen u. mystischen Sinns des AT u. NT. So versteht Ambrosius die Heilszusage an *Jakob analog zur Vermittlung des Heils in der Kirche durch die christl. Initiation. Der Allegorese des Ambrosius eignet demnach eine mystagogische Dimension, ‚da ihre sakramentale Verwurzelung in ihrem vollen Umfang nur von den Getauften verstanden werden kann‘ (Jacob aO. 188).

β. Zeno. Der Bischof von Verona, wahrscheinlich africanischer Herkunft, ist Autor von 90 tractatus in 2 Büchern (CCL 22). Sie entstammen vorwiegend gottesdienstlicher Predigttätigkeit (um 371/82?); einige sind Vorreden für die Oster- u. Taufliturgie oder Kurzansprachen über den Glauben u. das christl. Leben (C. Truzzi, Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia [Brescia 1985]; M. A. Mascari,

Zeno, Gaudentius, and Chromatius. The dynamics of preaching in northern Italy, Diss. Washington [1996]; A. Solignac, Les lectures de la vigile et du jour de Pâques à Vérone au temps de Zénon: RevÉtAug 45 [1999] 261/75). Zenos Exegese ist typologisch. Seine Homilien sind reich an baptismalen Hinweisen, besonders für Täuflinge u. Neugetaufte. In der Feier der Osternacht stellt er das sacramentum passionis unter Aufgebot vieler Gestalten des AT dar u. mit *Jonas das im Osterlamm vorabgebildete sacramentum resurrectionis (Studi zenoniani in occasione del XVI centenario della morte di S. Zeno [Verona 1974]). Die K. des Zeno beruft sich auf die atl. Vorbilder der Taufe, bes. den *Durchzug durch das Rote Meer (1, 46; 2, 26; vgl. Ambr. sacram. 1, 6, 20). Der neue Weinberg ist Bild der Ecclesia Mater (*Kirche II [bildersprachlich u. a.]), die Neugetauften novellae vites, der Bischof der rusticus (Bauer; 1, 11, 3), der sich mit seinen Arbeitern (Presbyter; 1, 41, 3) um die Katechumenen sorgt, besonders in der Quadragesima (1, 19, 2), durch häufige Predigten (1, 37, 10). Beliebtes Thema ist die Taufe als neue Geburt aus der ehelichen Verbindung von Christus u. Kirche (1, 3, 3). Im Licht der liturgischen Symbolik ist der Taufbrunnen Mutterschoß der Kirche (1, 55), gremium ecclesiae (1, 13, 7) u. alveum genitale (1, 49), Grab u. Ort des Lebens (vgl. Cyrill. Hieros. catech. 20, 4). Von daher ergeben sich die Wirkungen der Taufe: Zweite Geburt u. *Gotteskindschaft; die Neugetauften werden Brüder, Glieder eines Volkes (1, 24), bilden das *Corpus Christi (1, 55) u. stehen am Beginn ewigen Lebens (1, 46, 3). Die Taufe ist wesentlich Ostermysterium, Gipfel der Initiation die Eucharistie-K. (2, 13, 187). – D. Lührmann, Art. Glaube: o. Bd. 11, 111; G. De Paoli, L'iniziazione cristiana nei Sermoni di san Zeno di Verona: Riv. Liturgica 54 (1967) 407/17; J. Doignon, ‚Refrigerium' et catéchèse à Vérone au 4e s.: Hommages à M. Renard 2 (Bruxelles 1969) 220/39; G. P. Jeanes (Hrsg.), The day has come! Easter and baptism in Zeno of Verona (Collegeville 1995).

2. Aquileia. L. Quarino, Il battesimo nel rito aquileiese, Diss. Roma (1967) 43/51; V. Cian, La catechesi aquileiese nel IV sec. (Trieste 1993).

a. Chromatius. Herausragender Vertreter der K. im Gebiet von **Aquileia ist Bischof Chromatius (amt. 388/407-8; S. Tavano: RAC Suppl. 1, 542/4; S. Döpp, Art. Italia II: o. Bd. 18, 1329f; D. Gorgnali, Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia [Udine 1979]; Truzzi aO.; Mascari aO.; M. V. Pasian, Il cristiano secondo Cromazio di Aquileia [ebd. 2000]). Unter den Predigten (CCL 9A, 3/182) des Ambrosius-Freundes sind neben manchen für die Gemeinde mit Tauf- u. Osterthematik (serm. 34 [Epiphanie-] u. 16/7A [Osterpredigten]) in Mitschrift jeweils eine K. für catechumeni (serm. 15 zu Joh. 13), competentes (serm. 18 zu Joh. 3; zu serm. 40 [expos. orat. dominicae] s. u. Sp. 481) u. Neugetaufte (serm. 14 zu Joh. 5) erhalten. Die Auseinandersetzung mit Heiden u. Juden ist lebhaft u. letzteren gegenüber überaus scharf (Belege: Tavano aO. 542f), die Sprache lebendig, direkt u. bilderreich. Die Exegese biblischer Texte erfolgt secundum litteram (serm. 1, 1; 15, 2; 29, 3) sowie iuxta allegoricum sensum (ebd. 1, 1; vgl. 11, 2; 12, 4; 24, 3). Die Tauftheologie ist traditionell: ablutio peccatorum nostrorum et renovatio … vitae salutaris (12, 40). Mit Ambrosius (sacram. 2, 7, 23) ist Rom. 6 aufgegriffen, doch vorwiegend zur Motivation eines ethisch hochstehenden Lebenswandels (serm. 10, 4; Corgnali aO. 195/8). Nach der Taufe muss der Getaufte servare gratiam baptismi (serm. 14, 4; 19, 2), sich verwandeln lassen durch die Gnade Christi: de immundo mundus, de profano fidelis, de impudico castus, de haeretico catholicus (ebd. 2, 5).

β. Rufinus. Die *Rufinus (gest. um 411; Döpp aO. 1330f) zugeschriebene Expositio symboli (CCL 20, 133/82), verfasst auf Bitten eines Bischofs Laurentius, erklärt das in ihrer Heimat Aquileia gebräuchliche Apostolicum unter Angabe der Wendungen, in denen es sich vom ohne Zusätze gebliebenen Symbolum Romanum der, wie es heißt, von *Häresien stets freien Kirche Roms u. von östlichen Formulierungen unterscheidet (symb. 3/5. 16. 41). Die Schrift soll in der Tauf-K. tätigen Bischöfen u. Presbytern dienen durch Ratschlag (ebd. 4 u. ö.) u. Vorbild. Das σύμβολον ist als conlatio (‚Zusammenstellung') der Verkündigung der Apostel (wie das Korporationsvermögen von Händlern; A. Merkt, Symbolum: RömQS 95 [2000] 27; vgl. Ambr. symb. 3 [o. Sp. 459]; Joh. Cassian. inc. c. Nest. 6, 3 [CSEL 17, 328]) sowohl Norm als auch signum bzw. indicium (verbales Erkennungszeichen; Merkt aO. 28) orthodoxer Predigt u. in seiner simplicitas auch Vorbild der

K. (Rufin. symb. 1f). Liturgische traditio u. redditio symboli nach stadtrömischem Brauch (vgl. Aug. conf. 8, 2, 5; u. Sp. 538) schützen vor ungläubigem Auswendiglernen ‚aus der Lesung‘ u. verfälschenden Beifügungen (Rufin. symb. 2f). Die vorgelegte Texterläuterung ist ‚für die Unterweisung der Kleinen in Christo, die Anfangenden‘, d. h. die Täuflinge, eingerichtet (ebd. 1; vgl. 18. 36: ad instructionem eorum, qui prima fidei elementa suscipiunt) u. geht offensichtlich auf eigene K. zurück (vgl. 14: o fidelis auditor). Durchgängig benutzt wird der prophetische Schriftbeweis, auch gegenüber den Juden, die Trinität u. Auferstehung Christi ablehnen (9. 17). Heiden gegenüber werden die Mythen angeführt (9), der Tod des Gottessohnes, seine Geburt, an sich u. aus einer Jungfrau, sowie Sündenvergebung u. leibliche Auferstehung verteidigt (9/11. 17. 27f), in erster Linie aber der christl. *Glaube gegen den Vorwurf der Unvernünftigkeit (3 [mit Hebr. 11, 6]. 38 [Erwähnung der Zwei Wege abhängig von Athan. ep. fest. 39: o. Sp. 455]). – Die Expositio wird in der Folgezeit vielfach ausgeschrieben, namentlich in *Gallia durch Venantius Fortunatus in seiner Expositio symboli (MG AA 4, 1, 253/8). – M. Villain, Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres: RechScRel 32 (1944) 129/56; C. Riggi, Rufino catecheta: Rufino di Concordia e il suo tempo 1 = AntAltAdr 31, 1 (Udine 1987) 169/93; M. Simonetti, Rufino. Spiegazione del credo[3] (Roma 1993) 29/32.

3. Ein PsAugustinus (‚Anonimo Veronese‘). In die Gegend von Aquileia u. die 2. H. des 5. Jh. setzt G. Sobrero (Hrsg.), Anonimo Veronese. Omelie mistagogiche e catechetiche. Ed. critica e studio (Roma 1992) eine Anzahl ps-augustinischer katechetischer Homilien norditalienischer Herkunft aus der Zeit nach dem Conc. Chalcedonense (anders B. Capelle, Travaux liturgiques 3 [Louvain 1967] 82/91: um 550 u. abhängig von Joh. Diaconus [u. Sp. 474]; A. G. Martimort, Rez. Sobrero: BullLittEccl 94 [1993] 155: vielleicht aus Verona, nicht Aquileia oder Mailand). Einschlägig sind die drei erhaltenen Homilien De symbolo, hier das Constantinopolitanum (PsAug. serm. 237/9 [85/103 Sobr.]; ClavisPL[3] 368 zu PsAug. serm. 109), sowie drei von ursprünglich vier mystagogischen K. desselben anonymen Autors (PsAug. neoph. 2/4 = PsMax. Taur. bapt. 1/3 [111/31 Sobr.]; ClavisPL[3] 222). Erstere sind Predigten vor Getauften unabhängig von der traditio symboli, u. a. mit Verteidigung des Dreifaltigkeitsglaubens gegen den Vorwurf heidnischer Vielgötterei (serm. 239, 4; Wiegand 49/53). Die postbaptismalen K. für erwachsene Neugetaufte wurden vorgetragen in der Gemeindeliturgie nach vorheriger Entlassung der ‚catecumini‘ (bapt. 1, 1). In zwei Doppel-K. erläutert der Prediger, unter Hinweis auf die damit gebotene Lebensführung, die ‚himmlischen Mysterien‘, zum einen die präbaptismalen Riten: Salbung der Ohren u. Nase (bapt. 1; *Apertio aurium) sowie *Apotaxis (zugehörige K. verloren), zum anderen die Handlungen im Baptisterium: Taufbekenntnis, -bad, Hauptsalbung u. *Fußwaschung (bapt. 2f). Sein Schweigen darüber bis nach erfolgter Taufe (*Arkandisziplin) begründet der Sprecher eingangs mit religiösem Respekt vor der Größe der *Gnade, die Worte nicht zu fassen vermögen, seine anschließende Belehrung der Getauften mit der Notwendigkeit, das im Ritual Empfangene zu verstehen, um die unvergleichliche Würde des Sakramentes zu schätzen u. dauerhaft im Gedächtnis zu bewahren (bapt. 1, 1). *O. P.*

4. Andere ital. Prediger. Einzelne K. oder Hinweise darauf liegen auch von anderen Bischöfen aus Italia vor. Ende 4./Anf. 5. Jh. wendet sich Gaudentius v. Brescia (Döpp aO. 1330 [Lit.]) in seinen Tractatus paschales nicht selten direkt an die Neugetauften (infantes). Tract. 2, eine postbaptismale Sakramenten-K. der Osternacht (CSEL 68, 24/32), verweist auf die sog. *Arkandisziplin (Truzzi aO.; Mascari aO.; G. Bruni, Pasqua, primavera della storia. Teologia del tempo nei testi omiletici di Gaudenzio di Brescia [Roma 2000] 115/32). – Maximus I v. Turin (gest. vor 423; Döpp aO. 1333f) mahnt die Katechumenen zum Taufempfang (serm. 13, 1. 4; 65 [CCL 23, 51f. 273f]) u. deren Angehörige, dafür Sorge zu tragen (ebd. 42, 1 [169]). Zu Beginn der Quadragesima lädt er die Heiden ad christianitatem u. die Katechumenen ad baptismum ein (ebd. 91, 2 [369]). Durch Gesetz, Apostel u. Propheten wird ihr Heidentum beseitigt u. die Kommunion vorbereitet. Fermentum des Heiles ist das ihnen übergebene Symbolum; ohne es erlangt niemand das ewige Leben (ebd. 33, 5 [130]). In Osterpredigten spricht Maximus die Neugetauften an, bildersprachlich mit dem *Adler verglichen (ebd. 53, 1; 55, 1 [214. 221f]; Th. Schneider: o. Bd. 1, 92; M. C. Conroy, Imagery in

the ‚Sermones' of Maximus, Bishop of Turin = Patristic Stud. 99 [Washington 1965]; A. Merkt, Maximus I. v. Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftl. u. liturg. Kontext [Leiden 1997] 156f. 162/4. 197/204. 222/5). – Eine kurze K. zur *Apertio aurium, vielleicht von Maximus II v. Turin (Mitte 5. Jh.), ed. R. Étaix, Catéchèse inédite sur Ephpheta: RevÉtAug 42 (1996) 65/70. – Von Bischof Petrus I Chrysologus v. Ravenna (gest. 450; Döpp aO. 1352f) sind neben einer Aufforderung, die Katechumenen gemäß der Regel: Adducite volentes, adtrahite nolentes, zur Taufe zu veranlassen (serm. 10 [CCL 74, 68/71]), jeweils mehrere Predigten zur traditio symboli (ebd. 56/62bis [312/55]) u. zur traditio des Vaterunsers (ebd. 67/72 [74A, 400/33]) erhalten. Osterpredigten mit Hinweisen auf Neugetaufte sowie postbaptismale K. fehlen in seinem Nachlass (F. Sottocornola, L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo [Cesena 1973] 169). *H. B.*

5. Dacia. Hier verfasste Bischof Niceta v. Remesiana (gest. nach 414), Freund des Paulinus v. Nola, sex conpetentibus ad baptismum instructionis libellos (Gennad. vir. ill. 22 [70 Bernoulli]; A. E. Burn, Niceta of Remesiana. His life and works [Cambridge 1905]; C. Riggi, Niceta di Remesiana. Catechesi preparatorie al battesimo [Roma 1985]; Z. Senjak, Niceta v. Remesiana. Christl. Unterweisung u. christl. Leben im spätantiken Dacien, Diss. Freiburg i. Br. [1975] 31/5. 64/6; J.-P. Bouhot, L',Instructio ad competentes' de Nicétas de Rémésiana: De Tertullien aux mozarabes, Festschr. J. Fontaine 1 [Paris 1992] 281/90). Das Werk, als Instructio ad competentes bekannt, ist bis auf wenige Frg. u. die in sekundärer Bearbeitung (Aquileia; 6./7. Jh.) vorliegende Explanatio symboli verloren (Bouhot, Instructio aO. 287 reduziert den gesicherten Textbestand gegenüber den Editionen von A. E. Burn u. K. Gamber: ClavisPL[3] 647). Gennadius (aO.) nennt als Themen der einzelnen Bücher: 1) Wie sich Täuflinge (competentes; ad baptismum electi) verhalten müssen (frg. 1f. 6 [6f Burn]), mit Kritik an modischer Kleidung u. *Haartracht sowie Begründung ihrer Exorzismen; 2) de gentilitatis erroribus (frg. 4 § 1 [8 B.]), mit Bekämpfung der Heroenverehrung (Gennadius erwähnt die junge Vergöttlichung des freigebigen Familienvaters Melgidius u. des tapferen Bauern Gadarius); 3) de fide unicae maiestatis, apologetischer Lobpreis des Einen Gottes gegen die Polytheisten, vielleicht mit Verteidigung der Konsubstantialität des Sohnes u. des Geistes (ganz verloren; nach Bouhot, Instructio aO. 285 gegen Burn aO. 10/38 nicht teilidentisch mit De ratione fidei u. De spiritus sancti potentia; damit entfällt das ClavisPL[3] 647. 799 vermutete Zitat in der Expositio fidei des Eugenius v. Karthago); 4) adversus genealogiam (vollständig verloren), offensichtlich eine Auseinandersetzung mit Schicksalsglauben (*Fatum) u. Sterndeutung (*Horoskop); 5) de symbolo (frg. 5, 4 u. 7 [8. 53 Burn] sowie die o. gen. Explanatio symboli [38/50 Burn; dt. Übers. G. Podhradsky, Das Wort vom neuen Leben [Wien 1959] 61/74), eine Kompetentenpredigt bei der redditio symboli mit Auslegung des Apostol. Glaubensbekenntnisses (Wiegand 113/8); 6) de agni paschalis victima (ganz verloren, wohl eine K. für Neugetaufte [vgl. Gaudent. tract. 2 (CSEL 68, 24/32)]). Nicetas Schrift zeichnete offenbar nicht in erster Linie seine Predigten für Täuflinge auf, sondern bildete eine Art Handbuch für Katecheten von Konvertiten aus dem Heidentum, hier vornehmlich **Barbaren (vgl. frg. 1 [PL Suppl. 3, 189f]). Niceta empfiehlt Selbstprüfung u. vergewissernde Tests, offenbar begleitet durch Exorzismen, ob der Taufkandidat Lehre u. Unterweisung im Gedächtnis behält u. das Gehörte verstanden hat (Senjak aO. 101). Die Explanatio sucht die Taufkandidaten gegen Ablenkung durch Heiden u. Juden zu stärken. Dem Polytheismus ist das Bekenntnis der einen göttlichen wie menschlichen Vaterschaft entgegen zu stellen. Den jüdischen ‚Feind' soll man, sofern einem möglich, mit Schriftkenntnis abwehren oder, falls weniger geübt, fliehen (expl. symb. 9 [47 Burn]). Neben Ambrosius u. Rufinus scheinen auch die Jerusalemer K. benutzt (dazu s. o. Sp. 442/4). – Im Rahmen der Heidenmission der Karolingerzeit griff Bischof Arn v. Salzburg (gest. 821) Nicetas Werk für seinen Ordo de catechizandis rudibus auf (J.-P. Bouhot, Alcuin et le ‚De catechizandis rudibus' de s. Augustin: RechAug 15 [1980] 194/236).

6. Hispania. Gegen heidnische Relikte bei hispanischen Christen wandte sich Bischof Pacianus v. Barcelona (gest. vor 392; o. Bd. 15, 659f). Seine Predigt De baptismo (SC 410, 148/64) behandelt vor gemischtem Publikum von Getauften u. Competentes (bapt. 1, 1; vgl. paenit. 2, 2; tract. 11, 1) die durch die

Wiedergeburt in der Taufe bewirkte Reinigung der Täuflinge von der Erbschuld Adams, die dessen sämtliche Nachkommen zu Sklaven der Sünde u. dem Tod Unterworfenen machte (bapt. 1, 3; *Ursünde). Die Neugeburt des Gläubigen in der Taufe impliziert den Bruch mit Gewohnheiten u. Sünden des Heidentums: Götzendienst, crudelitas, fornicatio, luxuria etc. (ebd. 6, 5), u. bewirkt die Befreiung vom ewigen Tod zu ewigem Leben u. *Glück (6, 6f). – J. M. Núñez Moreno, Il De baptismo di Paciano di B.: S. Felici (Hrsg.), Esegesi e catechesi nei Padri. Sec. IV/VII (Roma 1994) 105/12; C. Granado: SC 410 (1995) 32/4. 297/306.

7. *Africa.* Nordafrikas Gesellschaft zählte nach *Augustinus zu seiner Zeit nur noch pauci pagani (cons. ev. 1, 14, 21. 20, 29. 25, 39; serm. 302, 19). Die christl. Gemeinden bestanden neben Getauften zu einem gehörigen Teil aus Katechumenen (catechumeni = audientes: Aug. serm. 132, 1). Kindertaufe wurde geübt, nicht zuletzt bei Erkrankung u. Lebensgefahr. Andere wurden als Säuglinge oder Kleinkinder mit den zugehörigen Riten, bes. erster Signation (*Kreuz) u. *Salz-Reichung, in den *Katechumenat aufgenommen, ihre Taufe jedoch auf später vertagt (Aug. conf. 1, 11, 17; an. 1, 12). Die Glaubensunterweisung betrifft demnach a) konvertierende Heiden u. Juden, b) Täuflinge, auch Kinder (symb. 1, 1), aus christlichen Familien u. c) im Kindesalter Getaufte (S. Poque, Un souci pastoral d'Augustin, la persévérance des chrétiens baptisés dans leur enfance: BullLittEccl 88 [1987] 273/86).

a. Augustinus. aa. De catechizandis rudibus. Augustins Handbuch der Katechetik (CCL 46; cathecismi liber unus: Possid. indic. 10[3], 7 [ed. A. Wilmart: Misc. Agostiniana 2 (Roma 1931) 179]), entstanden 400/05 nach Anfragen des in *Karthago als Katechet tätigen Diakons Deogratias, besteht aus zwei Teilen: a) katechetischen Ratschlägen (catech. rud. 5/22; Näheres: Blomenkamp aO. [o. Sp. 442] 547f) u. b) zwei Mustern privater Einführungs-K. (primis instructionis sacramentis: conf. 8, 2, 4), eine längere (für einen idiota urbanus) u. eine kürzere, ,wenn Eile notwendig ist' (catech. rud. 24/50. 51/5). Ihre Adressaten sind rudes, d. h. erwachsene Neu-Hinzutretende (accedentes; vgl. Cypr. ep. 70; Ambr. in Ps. 118 expos. 18, 26), vornehmlich Heiden, darunter Hoch- u. halbwegs Gebildete sowie illiterati, die nach der üblichen Erforschung ihrer Motive (catech. rud. 9f) u. einer einführenden Unterweisung durch entsprechende Riten (exsufflatio, signatio, donatio salis; ebd. 13. 50) in den Katechumenat aufgenommen werden. Schritte der K. sind: a) die narratio, die Darlegung der Heilsgeschichte in sechs aetates von Erschaffung der Welt bis zur Kirche der Gegenwart in der Weise, dass aus jeder Epoche das Schönste u. Bedeutendste (mirabiliora) in möglichst ausgeführten Bildern zur Anschauung kommt; der Rest darf als nebensächlich kurz abgehandelt werden (P. Siniscalco, Christum narrare et dilectionem monere. Osservazioni sulla ,narratio' del ,De catechizandis rudibus' di sant'Agostino: Augustinianum 14 [1974] 605/23; L. Perrone, ,Confessio' e ,narratio'. Introduzione al ,De catechizandis rudibus di sant'Agostino': Salesianum 50 [2003] 161/72). So tritt innerhalb des *Gottesbundes mit den Menschen das Christusgeschehen als Hauptereignis hervor sowie die Kontinuität von AT u. NT (in veteri Testamento est occultatio novi, in novo Testamento est manifestatio veteris; catech. rud. 4, 8). Vollendung der Offenbarung u. der narratio ist die Liebe Gottes u. des Menschen. b) die cohortatio, Belehrung über die Letzten Dinge u. Mahnung zur Hoffnung auf die Auferstehung (ebd. 7, 11). Die Heilsgeschichte reicht demnach von der Schöpfung bis zur Auferstehung u. weitet sich zur Weltgeschichte aus. Die *Hoffnung des Katechumenen wird gelenkt auf Christus, den Auferstandenen u. Beweger der Geschichte. c) hilaritatis comparatio: Freude statt Überdruss benötigen Katechet wie Unterwiesener. Augustinus stellt sechs Gründe des Überdrusses vor sowie sechs Heilmittel dagegen (10/5; B. Studer, Delectare et prodesse, ein exegetisch-homiletisches Prinzip bei Augustinus: Signum pietatis, Festschr. C. P. Mayer [1989] 497/513). Zwingend notwendig ist die Abkehr von heidnischem Verhalten (catech. rud. 17, 26). Der Dekalog, zusammengefasst im Doppelgebot der Liebe, bildet den Rahmen christlicher Ethik (ebd. 1, 5; 20, 35; 23, 41; 27, 55; vgl. serm. 9, 7). – Die Nachwirkung der Schrift reicht von der Spätantike (Eugippius; nicht *Cassiodor) über MA (Arn v. Salzburg [s. o. Sp. 466]; Rabanus Maurus) u. Neuzeit (Georg Witzel; B. de Las Casas) bis zur Gegenwart (E. Reil, Aurelius Augustinus De catechizandis rudibus. Ein religionsdidaktisches Konzept [1989]). – A. Et-

chegaray Cruz, El ‚De catechizandis rudibus' y la metodología de la evangelización agustiniana: Augustinus 15 (1970) 349/68; ders., Kerigma y teología de la evangelización en el ‚De catechizandis rudibus': ebd. 16 (1971) 47/67; J.-P. Belche, Die Bekehrung zum Christentum nach des hl. Augustinus Büchlein ‚De catechizandis rudibus': Augustiniana 27 (1977) 26/69; 28 (1978) 255/87; 29 (1979) 247/79; 32 (1982) 42/87. 282/311; W. Harmless, Augustine and the catechumenate (Collegeville 1995) 107/55; O. Pasquato, Art. Agostino: Gevaert 23/5; M. Payà Andrés, Contenidos de la catequesis agustiniana: Augustinus 43 (1998) 383/96. *O. P.*

bb. Katechetische Homilien. Der Ort, an dem Katechumenen, zT. eigens angesprochen, per omne tempus hörten, quae fides et qualis vita debeat esse christiani, war in der *Africa Augustins die gottesdienstliche Schriftlesung u. *Homilie ad populum mit anschließender missa, d. h. ‚Entlassung', der catechumeni = audientes (Aug. fid. et op. 6, 9; vgl. serm. 212, 2: per scripturas et sermones ecclesiasticos; ebd. 214, 1; zur missa catechumenorum ebd. 49, 8). Alljährlich vor Ostern wurden sie im Gemeindegottesdienst zur nomendatio ad baptismum aufgefordert (in Joh. tract. 10, 10; 11, 1. 5). Ein Beispiel bietet Aug. serm. 132 (PL 38, 734/7). Dabei wird den Kandidaten zugesagt, dass sie nach Glaubensbekenntnis u. Taufe die Hl. Schrift nicht länger wie audientes (= catechumeni) nur hören, sondern auch ihren Sinn verstehen (ebd. 132, 1, 1). Nach der Anmeldung wurden die nunmehrigen competentes (Definition: serm. 216, 1) ‚unterrichtet, exorzisiert u. geprüft' (catechetizantur, exorcizantur, scrutantur: fid. et op. 6, 9). Der Unterricht umfasste Symbol- u. Moral-K. Eine von anderen (mit bibl. Argumenten, u. a. Act. 8, 36 [vgl. Sp. 430. 530]), befürwortete Beschränkung auf Unterweisung im Glauben u. Verschiebung der Belehrung ‚über die Besserung ihrer Sitten' auf die Zeit nach der Taufe lehnt Augustinus mit De fide et operibus ab. Den Themenkatalog liturgiebezogener Kompetenten-K., wohl außerhalb gewöhnlicher Gemeindegottesdienste, nennt Aug. serm. 228, 3 (PL 38, 1102): a) sacramentum symboli (quod credere debeant), b) sacramentum orationis dominicae (quomodo petant) sowie c) sacramentum fontis et baptismi. Über d) das sacramentum altaris hingegen werden erst die infantes, die Neugetauften, eingehender belehrt (Übersicht der Augustin-Predigten in Fastenzeit u. Osteroktav: SC 116, 352/65; C. Couturier, ‚Sacramentum' et ‚mysterium' dans l'œuvre de s. Augustin: H. Rondet, Études augustiniennes [Paris 1953] 163/274). (a) Augustins K. zur traditio symboli vertreten die Predigt-Mitschriften serm. 212 (SC 116, 174/84) u. 213 = serm. Guelf. 1 (PL Suppl. 2, 536/43), die Presbytern zugedachte Modellpredigt serm. 214 (ed. P. Verbraken: RevBénéd 72 [1962] 14/21) sowie, falls echt, die Broschüre De symbolo ad catechumenos (CCL 46, 179/99; vgl. De fide et symbolo). Geboten wird regelmäßig eine Erklärung der aus dem Griech. übernommenen Bezeichnung: breviter conplexa regula fidei (serm. Guelf. 1, 2; serm. 59, 1), Erkennungs- u. Bundeszeichen der Christen ähnlich dem symbolum vertraglich verbundener Händler (ebd.; serm. 212, 1; 214, 2; Merkt aO. [o. Sp. 462] 32), eine Auslegung der Glaubensartikel sowie die Aufforderung zum *Auswendiglernen unter Verbot des Aufschreibens (serm. 212, 2; 214, 1; symb. 1, 1; *Arkandisziplin). Ähnlichen Inhalts war die K. bei der redditio symboli (erhalten: serm. 215 [ed. P. Verbraken: RevBén 68 (1958) 18/25]), wobei zu künftig täglicher privater Rezitation des Symbolums, da speculum fidei sowie tunica et lorica des Gläubigen (serm. 58, 11,13), ermahnt wurde (215, 1; vgl. symb. 1, 1). Bei der scrutatio der Täuflinge (serm. 216, 11; fid. et op. 9) predigte Augustinus serm. 216 ad competentes (PL 38, 1076/82 [=? Exhortatorius ad conpetentes unus: Possid. indic. 10[6], 177 (Wilmart aO. 206)]). Die K. erklärt zum einen die Zeremonie, keine Motiv- oder Wissensprüfung, sondern ein der *Apotaxis vorausgehender großer (Prüfungs-) *Exorzismus (exorcismi sacramentum: serm. 227 [SC 116, 236]; A. Dondeyne, La discipline des scrutins dans l'Église latine avant Charlemagne: RevHistEccl 38 [1932] 14/8; vgl. u. Sp. 543), ist vor allem aber eine Mahnung an die Täuflinge, ‚Früchte des Glaubens' zu bringen (serm. 216, 1; Wiegand 20f). – (b) In den (gegen Jerusalem u. Mailand [o. Sp. 443. 459] mit Antiochien [o. Sp. 449] präbaptismalen) K. zur traditio des Vaterunsers (serm. 56 [ed. P. Verbraken: RevBén 68 (1958) 26/40]. 57 [ders.: Homo spiritualis, Festschr. L. Verheijen (1987) 414/24]. 58 [ders.: EcclOrans 1 (1984) 119/32] u. 59 [SC 116, 186/98]) stellt Augustinus mit Rom. 10, 13/5 (Joel 2, 32) den Glauben als nötige Voraussetzung gottgefäl-

ligen *Gebetes dar u. mahnt zu häufiger Rezitation des von jeder *Geschwätzigkeit freien Gebets (serm. 56, 3, 4). Bei der Textauslegung betont er die Bitte um Vergebung ‚unserer Schuld' (nach der Taufe weiterhin nötig wegen der quotidiana [‚lässlichen Sünden'], daher täglich zu beten; 56, 8f, 12f; 57, 12, 12) sowie die Bereitschaft, den Schuldigern, auch den Feinden, zu vergeben. Dabei deutet er das ‚in terra' der 3. Bitte als Gebet für die ‚Feinde der Kirche', nämlich Heiden, Juden u. Häretiker, mit dem Ziel ihrer Bekehrung (serm. 56, 5, 8. 10, 14; 58, 3, 4; 59, 2, 5; M. M. Campelo, San Agustín y el Padrenuestro: Augustinus 45 [2000] 35/89). – (c) Für die (wie in Antiochien: o. Sp. 447) präbaptismale K. des sacramentum fontis et baptismi, am Karsamstag vielleicht vor der ganzen Gemeinde gehalten, fehlen gesicherte Beispiele. Eine Zusammenfassung bietet serm. Guelf. 7, 1, katechetisches Material serm. 363 De cantico Exodi (Th.-A. Audet, Notes sur les catéchèses baptismales de s. Augustin: Augustinus Magister 1 [Paris 1954] 151/60). – (d) Postbaptismale K. Augustins für die infantes (Definition: serm. 228, 1 [PL 38, 1101]) finden sich unter den zahlreich erhaltenen Predigten für Osterfest u. -oktav. Die Eucharistie-K. (serm. 227 [SC 116, 234/42]. 272 [PL 38, 1246/8]; serm. Guelf. 7f [PL Suppl. 2, 554/8]; von zweifelhafter Echtheit: serm. Denis 3 u. 6 [18/20. 29/32 Morin]) stellen das sacramentum mensae dominicae von Brot u. Wein, durch die Heiligung zu Leib u. Blut Christi geworden, im Anschluss an 1 Cor. 10, 17 u. mit Hilfe des Bildes der *Brot-Herstellung (Sammeln des Getreides; Teigmachen mit Wasser; Backen mit Feuer) betont als Sakrament der in Glaube u. Caritas zu bewährenden Einheit des *Corpus Christi heraus (serm. 227, 1; 272, 1; serm. Guelf. 7, 1; 8, 4f), warnen vor unwürdigem Empfang (contemptibiliter; irridenter; serm. 227) u. erklären die Eucharistiefeier mit *Friedenskuss (serm. Denis 6, 3), den Formeln vor dem Hochgebet (serm. 227; serm. Guelf. 7, 3; *Erhebung des Herzens) u. beim Kommunionempfang (serm. 272; **Amen; O. Pasquato, Eucaristia e Chiesa in Agostino: EphLit 102 [1988] 46/63). Die Osteroktav (octavae infantium; serm. 228, 1) bis zum Weißen Sonntag diente intensiver Unterweisung der in *Hippo Regius Neugetauften, zumal auswärtige anschließend in ihre Heimatorte zurückkehrten. Im Zentrum stehen Hinweise zu rechtem Verhalten, Warnungen vor Trunkenheit (an Ostern: serm. 225, 4; vgl. ep. 55, 35 [CSEL 38, 2, 210, 1]), Lüge, Geschwätzigkeit, Streit, Diebstahl, Ehebruch, Befragung der mathematici u. der pythonissa sowie Mahnungen zu Vergebungsbereitschaft, ehelicher Treue, Enthaltsamkeit usw. (Belege S. Poque: SC 116 [1966] 111f).

β. Quodvultdeus u. a. Weithin alttestamentlichen Themen gewidmet sind 40, bestimmten liturgischen Vollzügen bisher nicht zuzuordnende K. eines anonymen Donatistenpredigers des 5. Jh. (F. J. Leroy, Les 22 inédits de la catéchèse donatiste de Vienne: RechAug 31 [1999] 149/234 mit Lit.). – Einige ps-augustinische Kompetenten-K. gelten heute als Werke des Quodvultdeus, bis 439 Bischof in *Karthago (P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 202f; Döpp aO. [o. Sp. 461] 1354f; Wiegand 55/60; R. J. De Simone, The baptismal and Christological catechesis of Quodvultdeus: Augustinianum 25 [1985] 272/82): Die Sermones 1/3 de symbolo ad catechumenos (CCL 60, 305/34), gehalten nach dem großen nächtlichen Prüfungsexorzismus (s. Sp. 470 u. 543), verbinden Mahnungen zur Lebensführung mit einer Auslegung des Symbolums. Den Heiden wird *Götzendienst vorgeworfen: Statt des Vaters u. Schöpfers aller Dinge verehren sie Mond, Sterne u. Berge; doch alle Kreatur ruft aus: non sum deus (symb. 2, 2, 13. 18f). Die Juden missverstehen Jes. 7, 14: Wurzel Jesse (symb. 2, 4, 3f). Sie sind perfide, gleichen in typologischer Exegese, von Quodvultdeus intensiv gepflegt, der stürmischen See, die den als Bild Christi verstandenen *Jonas bedroht (ebd. 3, 6, 6). In der Osternacht-Predigt Contra Iudaeos, paganos et Arianos (CCL 60, 225/58) mit Symbolerklärung zitiert er vor den Täuflingen Verg. buc. 4, 7; Orac. Sib. 8, 217ff u. eine *Akrostichis (15, 4; 16, 3f; Engemann aO. [o. Sp. 445] 1031f). Auch De accedentibus ad gratiam 1 (CCL 60, 441/58), nämlich die *Competentes, enthält Polemik gegen Heiden, Juden, Manichäer u. Arianer. Eine K. über das sacramentum fontis et baptismi des Quodvultdeus liegt mit De cataclysmo vor (ebd. 409/20). Unsicher ist seine Urheberschaft der Vaterunser-K. ClavisPL[3] 414 (PL Suppl. 3, 299/303; Bouhot 9). Zum Auditorium aus Gläubigen u. Kandidaten T. N. Finn, Quodvultdeus. The preacher and the audience. The homilies on the Creed: StudPatr 31 (Leuven 1997) 42/58. – Eine K.

Ad competentes post traditum symbolum (PsFulg. serm. 78 [PL 65, 950]), überliefert in der von P. Langlois, Art. Africa II: RAC Suppl. 1, 204 besprochenen Predigtsammlung (ClavisPL³ 844; R. Grégoire, Homéliaires liturgiques médiévaux [Spoleto 1980] 90/125), bietet durch ihren Vergleich mit den zehn ägypt. Plagen (Ex. 12, 29) einen liturgiegeschichtlich bemerkenswerten Katalog der Handlungen von Taufvorbereitung u. Taufe (vgl. u. Sp. 559f). Wohl noch in das 5. Jh. gehört der fälschlich *Fulgentius v. Ruspe zugeschriebene african. Sermo de simbolo (PL Suppl. 3, 1370/6; ClavisPL³ 846), Quelle der nicht wesentlich jüngeren ps-augustinischen Expositio super symbolum ebd. 365 (PL Suppl. 2, 1361/3; G. Morin, Deux sermons africains du 5ᵉ/6ᵉ s. avec un texte inédit du Symbole: RevBén 35 [1923] 236/45; Grégoire aO. 286). Weitere africanische Vaterunser-K. liegen vor mit PsAug. serm. 65 (PL 39, 1870f), der Homilie ,Invocare Deum, beneficium est Dei' (J.-P. Bouhot, Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominicale: Augustinianum 20 [1980] 75/8; ClavisPL³ 1157b; Wenk aO. [o. Sp. 447] 51) u. PsChrys. Lat. coll. Morin serm. 28 (PL Suppl. 4, 817/21; zu dieser PsChrysostomica-Sammlung, zeitweilig Joh. v. Neapel [6. Jh.] zugeschrieben, Bouhot 8: Mitte 5. Jh.; ders., La collection homilétique ps-chrysostomienne découverte par dom Morin: RevÉtAug 16 [1970] 139/46; Döpp aO. 1355). Zur traditio symboli gehören PsChrys. Lat. coll. Morin serm. 27 u. 29 (PL Suppl. 814/7. 821/5), zur ihr nachgebildeten zeremoniellen Übergabe von Ps. 23 (22) PsChrys. Lat. coll. Morin serm. 30 (ebd. 825/31) und (Ps-) Aug. serm. 366 (PL 39, 1646/50 [ClavisPL³ 285]; zum liturgischen Brauch J. Quasten, Der Psalm vom Guten Hirten in der altchristl. Kultmystik u. Taufliturgie: Liturg. Leben 1 [1934] 132/41 u. u. Sp. 560). *H. B.*

V. Sechstes Jh. a. Westen. Mit zunehmend allgemeiner Christianisierung der Reichsbevölkerung u. (Massen-) Taufe sich ansiedelnder **Barbaren-Völker (*Germanenmission) wandeln sich erneut die pastoralen Probleme u. endet die Geschichte der antiken Erziehung (P. Riché, Écoles et enseignement dans le Haut MA [Paris 1989] 11/46; P. Chuvin, Chronique des derniers païens² [ebd. 1991] 15/20; P. F. Beatrice, La christianisation des campagnes pendant l'Antiquité Tardive dans les régions méditerranéennes: J.-P. Massaut / M.-E. Henneau [Hrsg.], La christianisation des campagnes 1 [Bruxelles 1996] 9/35). Die K., soweit nicht bereits rituell verfestigt, richtet sich immer seltener an erwachsene Taufkandidaten u. mit steigender Selbstverständlichkeit in erster Linie an bereits getaufte Christen, die als Paten oder Eltern verantwortlich sind für die christl. Erziehung bereits im frühen Kindesalter Getaufter. Ende 5. Jh. wurde der Franken-König Chlodwig I vor seiner Taufe an Weihnachten durch seine Gattin Chlothilde u. Bischof Remigius v. Reims privat katechetisiert (Greg. Turon. hist. Franc. 2, 31) u. formell unter die conpetentes aufgenommen (Schäferdiek aO. [o. Sp. 458] 535f; V. Saxer, Les rites du baptême de Clovis dans le cadre de la pratique paléochrétienne: M. Rouche [Hrsg.], Clovis, histoire et mémoire 1 [Paris 1997] 238f). Konvertierwilligen Juden legt das Konzil v. Agde vJ. 506 einen Katechumenat von acht Monaten auf (cn. 34 [CCL 148, 107]). Ohne kirchliche K. zwangsgetaufte Juden sollen nachträglich durch verpflichtende Predigten unterwiesen werden (Greg. M. ep. 1, 45 [CCL 140, 59]; R. Manselli, Art. Gregor d. Gr.: o. Bd. 12, 939f). *O. P.*

1. Rom. Zu den Fragen de variis ritibus ad baptismum pertinentibus, die der röm. Diakon Johannes (=? der spätere Papst Joh. I [amt. 523/26]) dem Ravennaten Senarius in gelehrter Manier beantwortet, gehört die nach dem Sinn der Bezeichnungen catechuminus u. catechizatio (ed. Wilmart 170/9; H. Tremanns, Die Entwicklung der röm. Taufliturgie, Diss. Bonn [1947] 53/71). Johannes erklärt, niemand könne ohne rudimenta fidei getauft werden u. daher müsse jeder vorher in das catechumenorum auditorium eintreten. K. (catechisis) sei das griech. Wort für instructio. ,Denn er wird unterrichtet (instruitur) durch das kirchliche Amt unter Segnung durch den, der die Hand auflegt (per benedictionem inponentis manum), damit er versteht, was er ist u. sein wird' (ep. ad Sen. 3 [171f Wilmart], in der Karolingerzeit als Definition von ,K.' [catacessis] zit. im Florilegium des Reg. lat. 69 § 5 [Wilmart 158] u. PsOdilbert. Mediol. bapt. [F. Wiegand, Erzbischof Odilbert v. Mailand über die Taufe (1899); S. Keefe, The claim of authorship in Carolingian baptismal expositions. The case of Odilbert of Milan: Fälschungen im MA 5 = Schriften der MG 33, 5 (1988) 385/401]). Strittig ist, ob mit den von

Johannes beschriebenen Katechumenatsriten, vor allem Segnungen unter *Handauflegung, Exorzismen, Salbungen u. ‚Skrutinien', mit denen quasi uehiculis spiritalibus der Kandidat (electus siue catechuminus) im Glauben voranschreitet (ep. ad Sen. 6 [174]), zu seiner Zeit noch ein wirklicher Unterricht erwachsener Täuflinge einherging (so Tremanns aO. 62. 69) oder damals die catechizatio in Rom bereits allgemein nur im Vollzug ritueller Formeln bestand (so Wiegand 144f; ders., Erzbischof aO. 47f; Dondeyne aO. 751/5). Die drei scrutinia in der Quadragesima (s. u. Sp. 565) erklärt Johannes, vielleicht von literarischen Quellen abhängig (Dondeyne aO. 757), als Glaubensprüfungen (ep. ad Sen. 4), obschon *Scrutinium in gängiger liturgischer Terminologie eine Art Alias-Name des Exorzismus war (Leo M. ep. 16, 6 [PL 54, 702B]: exorcismis scrutandi; Fulg. ep. 11, 2 [CCL 91, 360]) u. in der Folgezeit blieb (s. Sp. 481. 565). Mit ihm, unter Handauflegung u. Gebet vollzogen, sollte ‚die Überwindung des Bösen zugleich erkundet u. unterstützt' werden (B. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern 1 [1989] 69). Alles Beschriebene wird nach Johannes jedenfalls nicht nur bei Erwachsenen, sondern auch bei Unmündigen vorgenommen, ‚obwohl sie ihrem Lebensalter entsprechend davon nichts verstehen' (ep. ad Sen. 7 [175]). *H. B.*

2. Gallia. **Caesarius v. **Arles (gest. 542) predigte häufig, in der österlichen Bußzeit fast täglich. Seine Sermones richten sich an eine gemischte Zuhörerschaft von häufig bereits als Kinder getauften Gläubigen (grat. [2, 162 Morin]), erwachsenen Taufbewerbern, auch aus dem Judentum (Conc. Agath. vJ. 506 cn. 34 [CCL 148, 207f]; P. Mikat, Caesarius v. Arles u. die Juden = VortrDüsseldorf G 345 [1996]), sowie Eltern u. Paten demnächst, in der Osternacht oder anderer Vigilfeier, zu taufender Katechumenen im Kindesalter. Diesen privat, d. h. in ‚Haus-K.', Symbolon u. Vaterunser zu erklären, oblag den durch bischöfliche K. unterwiesenen Paten (serm. 13, 2; 130, 5; 200, 6, 204, 3; 229, 6 Morin). Erwachsene Kandidaten (competentes) erhielten ihre K. weiterhin für gewöhnlich in der Vorbereitung auf Ostern u. Taufe (ordo legitimus baptismi: serm. 200, 5), offenbar durchgängig in Gegenwart einer breiteren Zuhörerschaft. Eine besondere Homilia ad conpetentes (mit den versammelten Getauften als Nebenadressaten) ist mit serm. 200 überliefert, ferner Credo-Erklärungen anlässlich der traditio symboli an Kandidaten oder, bei Kindern, deren Paten (serm. 9. 130. 201; vgl. Fortunat. expos. symb. [MG AA 4, 1, 253/8]). Caesarius' Expositio orationis dominicae (serm. 147) ist eine Bearbeitung von Aug. serm. 59 (s. o. Sp. 470). Die K. ist rein trinitätstheologisch u. christologisch, die Sprache bewusst schmucklos (sermo humilis), die Methode gekennzeichnet durch den Gebrauch von Bildern u. Gleichnissen, nicht selten aus dem Leben gegriffen, um simplicissimam plebiculam nostram ... comunibus verbis zu unterweisen (serm. 1, 13). In geistlicher Schriftauslegung werden biblische Ereignisse u. Gestalten zu Exempla des Tugendlebens. – C. F. Arnold, C. v. Arelate u. die gall. Kirche seiner Zeit (1894) 130/54; H. G. J. Beck, The pastoral care of souls in south-east France during the 6th cent. (Rome 1950) 161/4. 167/ 85; S. Felici, La catechesi al popolo di Cesario d'Arles: Salesianum 41 (1979) 375/92; ders., L'integrazione fra esegesi e catechesi in Cesario d'Arles: ders., Esegesi aO. (o. Sp. 467) 183/97; K. Berg, Cäsarius v. Arles. Ein Bischof des 6. Jh. erschließt das kirchliche Leben seiner Zeit (Thaur 1994). – Eine weitere gallische Auslegung des Symbolons liegt mit Eus. Gallic. hom. 10 vor (CCL 101, 113/26).

3. Hispania. *Martinus v. Braga (*Hispania) übermittelt in De correctione rusticorum Bischof Polemius v. Astorga eine K. (praedicatio) für bereits getaufte, doch im Glauben ungefestigte Christen (‚Bauernpredigt': C. P. Caspari, Martin v. Bragas Schrift De correctione rusticorum [Christianae 1883] XLIX; M. Naldini, Martino di Braga, Contro le superstizioni. Catechesi al popolo [Firenze 1991]; dt. Übers.: M. Erbe, Quellen zur germ. Bekehrungsgeschichte [1971] 19/26; Lit.: o. Bd. 15, 672f; M. Simonetti, Longus per divinas scripturas ordo dirigitur. Variazioni altomedievali su un tema catechetico agostiniano: Romanobarbarica 6 [1981/82] 313/20; E. López Pereira, Cultura, relixión e supersticións na Galicia Sueva. Martiño de Braga ‚De correctione rusticorum' [La Coruña 1996]; A. López Calvo, La catequesis en la Galicia medieval. Martín Dumiense y el De correctione rusticorum: Estudios mindonienses 13 [1997] 509/23). Sie sind zu drängen, von fortbestehendem Heidentum in Meinungen, Feiern u. Bräuchen abzulassen u. dem in der Taufe geschlossenen *Gottesbund

(pactum cum Deo), bes. durch Beachtung des Sonntags, getreulicher zu folgen. Nicht ausreichende Vorbereitung auf die Taufe suchte man somit durch nachfolgende K. auszugleichen. Parallel dazu bemühte sich Martin um Erneuerung der Täuflings-K.: 20 Tage vor ihrer Taufe sollen die catecumeni, wie durch antiqui canones vorgeschrieben, Exorzismus u. Unterricht über das Symbolon empfangen (Conc. Brac. II cn. 1 [81 Vives]). – Martin. Brac. corr. rust. 15/9 wurden später als K. für Paten zu taufender Kinder benutzt (Caspari aO. CXXIII/V). *O. P.*

b. Osten. In einer seiner Festpredigten am Ostermorgen (hom. 8 [CCG 17, 259/67]) erteilt der Presbyter Leontios v. Kpel (6. Jh.?) den in der Nacht zuvor Neugetauften ‚what is almost a catechetical instruction' (C. Datema / P. Allen: ebd. 29). Unter ausdrücklicher Berufung auf ihre vorangegangene Unterweisung ermahnt er sie, mit zT. gewagten Metaphern u. gesuchten Wörtern, zum Festhalten des Erworbenen u. warnt vor Sternenglauben, Sonnenverehrung, Leidenschaften u. Häresie (Komm. M. Aubineau: SC 187 [1972] 400/14). Aus gleichem Milieu stammt offenbar die Ostermorgenpredigt vor Gemeinde u. Neugetauften ClavisPG Suppl. 4696 (2) (ed. C. Datema / P. Allen: JbÖstByz 30 [1981] 94/7). Eine singuläre griech. Neugetauften-K. in Versen liegt mit Rom. Mel. hymn. 52 vor (SC 283, 329/71; J. H. Barkhuizen: Acta Patr. et Byz. 11 [2000] 1/21). – Auch bei Individual-, Spontan- u. bei Kindertaufen entfiel eine voraufgehende K. nicht (jedenfalls nicht etwas so Benanntes; vgl. u. Sp. 481. 485). So wurde unter Kaiser Leo I der heidn. Philosoph Isokakios vor seiner Verbannung aus der Hauptstadt in der Hagia Sophia flugs ‚unterwiesen u. getauft' (κατηχηθεὶς ἐφωτίσθη: Chron. pasch. zJ. 467 [PG 92, 835A] par. Joh. Mal. chron. 14, 38 [293 Thurn]; ProsLatRomEmp 2, 633f). In der spätantiken Vita des Aberkios (RAC Suppl. 1, 1197f) ‚katechetisiert' der Heilige die von ihm Bekehrten in Hierapolis u. andernorts vor ihrer Taufe (Vit. Aberc. 19. 43 [16, 7. 32, 20 Nissen]; vgl. PsBasil. Seleuc. vit. Thecl. 24. 28 [Subs. hag. 62, 266. 278 Dagron]). Der vorausgesetzte präbaptismale Unterricht in allenfalls wenigen Tagen oder Stunden ist hier wie im folgenden Zeugnis eher Spiegel des Zustandes zur Abfassungszeit der hagiographischen Dokumente denn der realen Verhältnisse zu Lebzeiten der verehrten Heiligen (gegen R. Merkelbach: Epigr. Anatol. 29 [1997] 132). Eine im 5. Jh. entstandene zypriotische Missionsgeschichte lässt den angeblichen Barnabas-Schüler Herakleidios, Bischof v. Tamasos, geretteten Schiffbrüchigen K. u. Taufe erteilen (Act. Heraclid. 5 [ed. F. Halkin: AnalBoll 82 (1964) 145]; Datierung: ebd. 136). Ein junger Mönch abendländisch-heidnischer Herkunft wird im 6. Jh. erst nach erfolgter K. im *Jordan getauft (Joh. Mosch. prat. 138 [PG 87, 3, 3001B]). Beides schon als Kleinkind empfing die spätere Äbtissin Elisabet v. Kpel (κατηχήσας ἐβάπτισεν αὐτήν: Vit. Elisabeth. Thaum. [BHG 2121] 4 [ed. F. Halkin: AnalBoll 91 (1973) 256]; Datierung vor 591: ebd. 249f). Vorstellungen vom Inhalt präbaptismaler Kurz-K. verrät der Text, den die Passio der Märtyrer Eustathios, Thespesios u. Anatolios ‚Bischof' Lukian v. Antiochien in den Mund legt (3 [ed. F. Halkin: AnalBoll 93 (1975) 293]; vgl. ferner Act. Iulian. et soc. [BHG 970/71] 49 [ed. F. Halkin: AnalBoll 98 (1980) 285]). Severos v. Ant. wird vor seiner Individualtaufe durch Johannes v. Tripolis katechetisiert u. macht sich nach ihr durch Lektüre von Kirchenväter-K. mit der Taufsymbolik vertraut (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 80f). Den späteren Märtyrer Magundat-Anastasios bereitet in Jerusalem der Presbyter Elias individuell auf seine (u. eines zweiten pers. Konvertiten) Taufe vor u. verbringt mit ihm auch die traditionelle postbaptismale Oktav (τὰς ὀκτὼ ἡμέρας τοῦ φωτίσματος; Act. Anastas. Pers. 10f [B. Flusin, S. Anastase le Perse 1 (Paris 1992) 51/3]). – Das **Agathangelos-Buch lässt der Massentaufe der Armenier durch Gregor den Erleuchter eine eingehende K. vorangehen (G. Winkler, Das arm. Initiationsrituale = OrChrAn 217 [Roma 1982] 106/10; dazu u. zur präbaptismalen K. im spätantiken *Armenien R. W. Thomson, Early Armenian catechetical instruction: Armeniaca [Venise 1969] 98/108: ders., The Teaching of Saint Gregory. Rev. ed. [New Rochelle 2001]). Zahlreiche *Sarazenen, Männer, Frauen u. Kinder, katechetisierte u. taufte der Mönchsvater Euthymios d. Gr. (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 10. 15. 51 [21. 24. 75 Schwartz]). Eine Gruppe bekehrter Manichäer soll in *Gaza vor ihrer Taufe eine mehrtägige K. erhalten haben (Marc. Diac. vit. Porph. 91 [71 Grégoire / Kugener]; RAC Suppl. 1, 1218/20). Vgl. Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 12 (23 Schw.): bekehrte Manichäer

verfluchen Mani, werden im katholischen Glauben unterwiesen u. getauft (διδαχθέντες ἐφωτίσθησαν). – Anderseits zeigt nunmehr die systematische K. innerhalb der vom Bischof geleiteten Osterfeier einen deutlichen Rückgang. Severos v. Ant. hielt 513/18 an seinem Bischofssitz jährlich nur noch eine, durch ihre Länge u. den Namen ‚K.' ausgezeichnete, Unterweisung für die Taufbewerber u. diese vor einem breiteren Auditorium von nicht minder, wenn nicht vor allem angesprochenen Getauften (s. u. Sp. 549; F. Graffin, La catéchèse de Sévère d'Ant.: OrSyr 5 [1960] 47/54; J. Gribomont, La catéchèse de Sévère d'Ant. et le Credo: ParolOr 6/7 [1975/76] 125/58; allgemein: P. Allen, Severus of Ant. and the homily: P. Allen / E. M. Jeffreys [Hrsg.], The 6th cen., end or beginning? [Brisbane 1996] 163/75; P. Allen / W. Mayer, Through a bishop's eyes. Towards a definition of pastoral care in late antiquity: Augustinianum 40 [2000] 345/97; R. Roux, L'exégèse biblique dans les ‚Homélies cathédrales' de Sévère d'Ant. [Roma 2002]). Jeweils am Mittwoch der Karwoche erklärte er eingehend, reichlich auf biblische Szenen u. Zitate zurückgreifend, theo- u. christologische Artikel des Symbolons, allenfalls kurz baptismale Riten, durchgehend verbunden mit antihäretischen u. sittlichen Mahnungen (hom. cathedr. 21. 42. 70. 90. 109. 123 [PO 37, 64/87; 36, 30/73; 12, 5/51; 23, 120/65; 25, 732/81; 29, 124/89]). Gelegentlich äußert sich Severos über Charakter u. Probleme der K. (ebd. 21. 42. 70. 123 [PO 37, 65; 36, 31f. 35; 12, 6/8; 29, 125]; zur Unruhe des Publikums hom. 16, 2 [PO 38, 439]). Bei Anwesenheit von Ungetauften wurde von den Mysterien weiterhin nur verhüllt gesprochen (ebd. 35 [PO 36, 452f]). Nicht zu den Täuflings-K. gehören bei Severos die jährlichen Homilien bei der zeremoniellen Schließung des Baptisteriums zu Beginn u. für die Dauer der Fastenzeit (s. u. Sp. 549). An Neugetaufte wendet er sich in der Osterhomilie vJ. 513: Als Früchte der Taufe nennt er Sündenvergebung, Gotteskindschaft durch Adoption u. Einwohnung Gottes. Gewarnt wird vor Pferderennen, Theater, Dirnen, Trunksucht u. a. sowie vor der Annahme zugesandter *Azyma aus jüdischer Paschafeier, weil unvereinbar mit der Kommunion an Christi Leib u. Blut (hom. cathedr. 43 [36, 74/95]; F. Graffin, La vie à Antioche d'après les homélies de Sévère: G. Wiessner [Hrsg.], Erkenntnisse u. Meinungen 2 = GöttOrForsch 1, 17 [1978] 115/30). Für Patriarch Ephraimios v. Ant. (527/45) erwähnt Phot. bibl. cod. 228 (4, 125f Henry) eine κατήχησις τῶν νεοφωτίστων sowie eine Ansprache vor ihnen am ‚heiligen Mittwoch'. Beide sind verloren, ihre Adressatenangabe wirkt fehlerhaft. – Im Perserreich spricht über die ‚Belehrung' der Täuflinge durch Presbyter u. Bischöfe Īšōyahb I v. Seleukeia-Ktesiphon (gest. 596) (ep. ad Jacob. ep. in Darai [J. B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) 425]).

VI. Siebtes Jh. Zur Zt. des Übergangs zum MA erfolgten Taufe u. K. unter deutlich unterschiedlichen Bedingungen. Einerseits waren in christianisierten Gebieten fast nur noch Nachgeborene aus christlichen Familien zu taufen. Anderseits blieb die Erwachsenentaufe aktuell mit dem Eindringen heidnischer Völker in das Imperium Romanum u. ihrer Bekehrung zum Christentum sowie mit christlicher Missionstätigkeit jenseits der Reichsgrenzen. Die Generalisierung der Taufe Unmündiger führt liturgiegeschichtlich dazu, dass die verschiedenen katechumenalen Vorfeiern (*Katechumenat) in teils vereinfachter, teils angereicherter, ihres katechetischen Anteils jedoch mehr oder minder entleerter Form zunehmend zusammenwachsen u. schließlich in geschrumpfter Form unmittelbar bei der Feier der Taufe vollzogen werden. Nur im Katholikat Seleukeia-Ktesiphon entfallen bei Kindertaufe die alten Katechumenatsriten offenbar ganz (s. u. Sp. 556). Im Gottesdienst verlesene Reste altkirchlicher Täuflings-K. boten anderseits in Zeiten reduzierter Predigttätigkeit den Getauften eine jährlich wiederkehrende Fundamentalunterweisung im Glauben u. Beten. Aus den Sakramenten-K. entwickelt sich ab *Dionysius Areopagita die Gattung der Liturgiekommentare (Bornert; Brock aO. [o. Sp. 455]).

a. Westen. 1. Reguläre Liturgie. α. Rom. Die im röm. Sacramentarium Gelasianum vetus tradierte Ordnung Ad catechumenum ex pacano faciendum (1, 71, 598/601 [93f Mohlberg]; u. Sp. 566) mahnt den Verantwortlichen: in primis catechizas eum divinis sermonibus. Gemeint sind offenbar vor allem private Einführungs-K. vor Aufnahme in den Katechumenat (vgl. o. Sp. 458. 467). Die übrigen Ordnungen der Sammlung betrachten die Taufe kleiner Kinder als Normalfall (J.-P. Bouhot, Remarques sur l',Ordo' du baptême

des petits enfants dans le sacramentaire gélasien: EcclOrans 15 [1998] 27/37). Sie enthalten mit 1) Expositio evangeliorum, 2) Praefatio symboli u. 3) Praefatio orationis dominicae katechetische Bestandteile (1, 33, 300/10. 315/8 [46/53 Mohlb.]). Alter u. Herkunft stehen nicht fest. Die K. zur Evangelien-Übergabe wird gleich der Zeremonie jüngeren Datums sein (6. Jh.?; Puniet 520; A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien [Paris 1958] 160f. 169/71: 6./7. Jh.); die zur traditio symboli steht u. a. mit dessen Bewertung als a Domino inspiratum, ab apostolis institutum Leo d. Gr. bzw. seinen Schriften nahe (ep. 92, 2; 45, 2; Weiteres: Puniet 771/84); die Vaterunser-Expositio zählt, wohl fälschlich, als Chrom. serm. 40 (CCL 9, 445/7; 9A, 172f [ClavisPL[3] 219] im Anschluss an Puniet 306/15; anders Bouhot 10: übernommen aus *Africa). Demgegenüber bezieht sich hier der rubrizistische Terminus catacizare nicht auf Unterweisung, sondern auf die Vornahme exorzistischer Handlungen, namentlich unmittelbar vor der Taufe, am Karsamstag oder auf dem Krankenbett (Sacr. Gelas. vet. 1, 42, 419/21. 72, 602 [67f. 94]). Die spätantik-frühmittelalterl. stadtröm. Taufordnung des Ordo Romanus 11 (in älterer Lit. ‚Ord. Rom. VII'; 1. H. 7. Jh.) verzeichnet die obigen Kurz-K. ebenfalls (Ord. Rom. 11, 45. 50/61. 67. 69/71 [2, 428/33. 435/40 Andrieu]). Der zugehörige Ordo qualiter catecizantur (ebd. 83/8 [443f]) für das letzte Scrutinium am Karsamstag umfasst Signatio, Exorzismus, Effata u. Credo, doch keine K. In diesem Sinn bleibt der Begriff lange liturgischer terminus technicus (Ord. Rom. 50 [10. Jh.], 29, 43 [5, 275f Andrieu]).

β. Hispania. Im frühmittelalterl. Spanien blieb trotz Übung der Kleinkindertaufe die Zahl sakramental einzugliedernder Jugendlicher u. Erwachsener beachtlich (J. M. Hormaeche Basauri, La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda [Toledo 1983]). Prä- u. postbaptismale K. richteten sich demzufolge sowohl an die für Taufe u. Erziehung von Kindern Verantwortlichen wie an Konvertiten aus Heiden- u. Judentum. Anstelle des ganzen ‚Gesetzes', hier AT u. NT, genügt den Kindern die Kenntnis von Credo u. Vaterunser, um das Himmelreich zu erlangen (Isid. Hisp. sent. 1, 21). Nach *Isidor v. Sevilla lernt der ‚Katechumene', den Götzendienst aufzugeben u. den Einen Herrn anzuerkennen, der ‚Kompetent' wird unterrichtet über die Sakramente, die Glaubensregel, Taufe, Chrismatio u. Handauflegung (eccl. off. 2, 21/7 [CCL 113, 95/108] mit Zitaten des Niceta v. Remesiana; o. Sp. 465f), zT. Lehrstücke, die früher erst nach der Taufe behandelt wurden. Vor diesem Hintergrund schrieb Ildefons v. Toledo (gest. 667) seinen, stark von Augustinus abhängigen Traktat De cognitione baptismi (PL 96, 111/72). Hinsichtlich der Taufkandidaten unterscheidet er zwischen den nolentes u. solchen, die volunt credere in Deum (cogn. bapt. 17. 21; vgl. o. Sp. 465). Sowohl Isidor wie Ildefons sprechen nur von bekehrten Heiden u. berücksichtigen nicht, dass es seit König Siseburt (612/21) im Westgotenreich zu Zwangstaufen von *Juden kam (G. Stemberger: o. Bd. 19, 219f mit Lit.). Für eine spezielle Unterweisung der jüd. Täuflinge gibt es kein Zeugnis (W. Drews, Juden u. Judentum bei Isidor v. Sevilla [2001] 287; zur Liturgie s. u. Sp. 564). Auf Ildefons stützen sich die Täuflings-K. im Homiliar v. Toledo (ClavisPL[3] 1997; Grégoire aO. [o. Sp. 473] 298/300), verwerten jedoch auch älteres Material, so der Sermo de effetatione zur *Apertio aurium (PL Suppl. 4, 1949f) unter anderem Aug. serm. 56 (s. o. Sp. 465). Eine Predigt an Neophyten zu Mt. 18, 3ff verzeichnet die Sammlung für den Dienstag der Osteroktav, an dem hier die Neugetauften ihre weißen Kleider ablegten (PL Suppl. 4, 1957f). Allein die altspan. Liturgie bietet neben Formularen für die Initiationsfeiern (s. u. Sp. 562) eine Oratio super parvulum, quem parentes ad doctrinam offerunt. Gemeint sind getaufte Kinder, die bereits die initia sanctae fidei empfangen haben u. künftig in kirchlichen Schulen nicht zuletzt ihre religiöse Bildung vervollkommnen sollen (J. Janini, Liber ordinum episcopal [Cod. Silos, Arch. Monástico, 4] = Studia Silensia 15 [Abadía de Silos 1991] 87 nr. 61f; ders., Liber ordinum sacerdotal [Cod. Silos, Arch. monástico, 3] = ebd. 7 [ebd. 1981] 78 nr. 140/2; vgl. A. Sancho Andreu, Ritos de la infancia y la adolescencia en el antiguo rito hispánico: Psallendum, Festschr. J. Pinell i Pons = StudAnselm 105 [Roma 1992] 221/9). *H. B.*

γ. Allgemeines. Die eigentliche K. wendet sich nunmehr vor allem an bereits Getaufte, Kinder u. Erwachsene. Sakramentenspendung u. Unterweisung erfolgen außer in Bischofskirchen zunehmend durch Presbyter von Landpfarreien (zum MA O. Pasquato, Parrocchia e liturgia nella tradizione: Riv. Li-

turgica 78 [1991] 204/36). Dabei wird, wie im Osten, auf die katechetische Wirkung von Bildern gesetzt (ders., Art. Biblia pauperum: F. Lever u. a., La communicazione. Il diz. di scienze e tecniche [Roma 2002] 107f; ders., Art. Chiesa e immagini: ebd. 191/5; vgl. G. Lange, Bild u. Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griech. Theologie des 6. bis 9. Jh.[2] [1999]). Wesentlich für die Glaubensvermittlung wird die Familienerziehung, bes. durch die *Eltern; ihnen wird ein pastoris officium zuerkannt (Jonas Aurel. inst. laic. 2, 16 [PL 106, 197/9]). Die kirchliche K. der Kinder erfolgt, zusammen mit ihren Eltern, in der Sonntagsliturgie durch die Gemeindepredigt. Wichtig sind auswendig gelernte Formeln; die Paten sind verpflichtet, Vaterunser u. Credo zu beherrschen. Anderseits werden spätantike Täuflings-K. in Homiliarien aufgenommen u. bleiben somit bekannt.

2. Heidenmission. Die K. der mit Sprachen u. Dialekten ihrer Täuflinge, meist Analphabeten, unvertrauten iro-schottischen, angelsächischen u. fränkischen Missionare konnte nicht mehr als ein ‚Grundkurs' oder ‚Minimal-Katechismus' (A. Läpple, Kl. Geschichte der K. [1981] 66f) sein. Die Barriere zwischen Liturgie u. Volkssprache förderte ein magisches Gottesdienstverständnis (ebd. 68). Getauft wurde unverzüglich. Massentaufen der Untertanen folgten der Bekehrung des Herrschers. Erziehung u. Lehre glaubte man dem Gemeinschaftsleben nach der Taufe überlassen zu dürfen (J. A. Jungmann, Art. Katechumenat: LThK[2] 6 [1961] 53). Die Befolgung der kirchlichen Regeln (s. o. Sp. 480f) schildert hingegen Beda für die Taufe des Königs Edwin v. Northumbrien u. seines Volkes iJ. 627 (h. e. 2, 14): Der König wurde vor Zulassung zur Taufe zunächst als Katechumene von Bischof Paulinus v. York, einem Römer, unterwiesen. Auch der sich über 36 Tage erstreckenden Massentaufe ging eine bischöfliche K. der Täuflinge voraus oder nebenher. Methodische Ratschläge Aedans zur K. referiert Beda h. e. 2, 13. – Columba d. J., Abt v. Luxeuil u. Bobbio, traf um 610 am Bodensee auf eine römisch-alamannische Mischbevölkerung mit synkretistischen Vorstellungen u. Anhänger des Wodansglaubens. Sein ‚Bußbuch' zeugt von einer strengen Laien-K. u. Bekämpfung heidnischer Bräuche. Eine Columbas Schüler Gallus zugeschriebene Predigt nimmt sich Augustinus u. vor allem Martin v. Braga zum Vorbild, ebenso Pirmin v. Reichenau (gest. 753) in De libris canonicis scarapsus, einer Art Katechismus (Simonetti, Longus aO. [o. Sp. 476] 322/7. 331/8; U. Engelmann, Der hl. Pirmin u. sein Pastoralbüchlein [1976]; Caspari aO. [o. Sp. 476] CXII/IV). Bemerkenswert ist das Nachwirken der *Didache (bes. Did. 1/6; J. Schlecht, Doctrina XII apostolorum. Die Apostellehre in der Liturgie der katholischen Kirche [1901]; E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 254/309). Einige Neuregelungen im Anschluss an die altkirchliche K. brachte vorübergehend die karolingische Reform (s. o. Sp. 466; O. Pasquato, Quale tradizione per l'iniziazione cristiana? Dall'età dei padri all'epoca carolingia: Iniziazione cristiana degli adulti oggi = Bibl. Eph. Lit. Subs. 99 [Roma 1998] 75/105; S. Keefe, Carolingian baptismal expositions. A handlist of tracts and manuscripts: U. R. Blumenthal [Hrsg.], Carolingian essays [Washington, DC 1983] 169/237; dies., Water and the Word. Baptism and the education of the clergy in the Carolingian empire 1/2 [Notre Dame, Ind. 2002]) sowie abermals die span. u. Jesuiten-Mission der Neuzeit, zT. unter Einrichtung sog. Katechumenatshäuser (zur Herkunft des Instituts P. Browe, Die Judenmission im MA [Roma 1942] 29. 39. 150. 170/8). *O. P.*

b. Osten. 1. Reguläre Liturgie. Trotz verbreiteter Kindertaufe überlebten Grundzüge altkirchlicher Taufvorbereitung durch K., besonders in den Bibel-Leseordnungen der vorösterlichen Fastenzeit (lectio continua von Gen. [vgl. Th. Klauser, Art. Abraham: o. Bd. 1, 22f] u. Prov.), ferner patristische K.-Texte in gottesdienstlich genutzten Homiliarien.

α. Byzantiner. In Kpel wurde bis jenseits der Jahrtausendwende, in manchem Jahr allerdings ganz ohne Erfolg, die Gemeinde am 2. u. 3. Fastensonntag durch öffentliche Verlesung des auf Basileios v. Kaisareia zurückgeführten προσφωνητικὸν τῶν κατηχουμένων sowie eines προκηρυκτικός aufgefordert, ungetaufte Angehörige rechtzeitig zur Kirche zu bringen, damit sie ab Montag der 4. Fastenwoche die zwingend erforderliche Vorbereitung, u. a. durch K. (κατηχεῖσθαι), auf die Taufe an Ostern erführen (Typic. eccl. Cpol. Hieros. s. crucis 40 [2, 30. 38 Mateos]; vgl. u. Sp. 554). Am Karfreitag erfolgte in H. Sophia oder H. Eirene weiterhin die mit Ver-

lesung der ‚Göttlichen K.‘ (Θεῖαι κατηχήσεις: Const. Porph. cerem. 43 [34] [1, 167 Vogt]; o. Sp. 454) verbundene Feier der Ἀπόταξις καὶ σύνταξις (Text: Barb. gr. 336 nr. 143, 1/145, 3 Parenti / Velkovska aO. [o. Sp. 454]). Unter den Teilnehmern der Feier, darunter dem Hof (Const. Porph. aO.), gerieten die Illuminandi allmählich in die Minderheit. In terminbezogenen Homilien spricht Photios ein getauftes Publikum an, dem die jährlich gehörte K. Anlass sein soll, die Einhaltung der Taufversprechen zu prüfen u. Buße zu tun (hom. 1, 2/4; 2, 1. 10 [1, 470/4; 2, 146. 163f Aristarchis]; H. Brakmann: ArchLiturgWiss 30 [1988] 361). Ein Rückgriff auf den altkirchl. Katechumenat ist bei der Initiation Erwachsener zu erkennen: Gleich noch zu taufenden Kindern christlicher Eltern galten Konvertiten nach Abschwörung ihres früheren Glaubens zunächst als ‚ungetaufte Christen‘, wurden dann zu ‚Katechumenen‘ gemacht u. schließlich getauft. Am Anfang hatten sie Vaterunser u. Credo auswendig zu lernen. Später wurden sie durch Exorzismusgebete ‚belehrt‘ u. durften danach in der Kirche die Hl. Schriften hören (Barb. gr. 336 nr. 146, 3 P./V.[2]; M. Arranz, L'eucologio Cpolitano agli inizi dal sec. XI [Roma 1996] 279. 281f). Das zugehörige Liturgiebuch hieß βιβλίον τῶν κατηχήσεων (Sinait. gr. 1117 [J. Darrouzès, Recherches sur les ὀφφίκια de l'église byzantine (Paris 1970) 437]; vgl. Nicet. Choniat. hist. 7, 6 [PG 139, 564C. 568D]; die überlieferten Gottesdienstordnungen [P. Eleuteri / A. Rigo, Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio (Venezia 1993)] enthalten jedoch keine K.). Namentlich vor Judentaufen galt noch in mittelbyzantinischer Zeit K. als erforderlich; strittig wurde unter Kaiser Basileios I (867/86) nur, ob sie vom Taufpriester oder gar von Laien vorgenommen werden durfte oder, so Gregorios Asbestas (um 845), wegen ihrer Ungewöhnlichkeit der Autorität der Bischöfe unterlag (Greg. Nicaen. λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρὴ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν Ἑβραίοις 14/7 [ed. G. Dagron, Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs: Travaux et Mémoires 11 [Paris 1991] 335/9). Laien-K. zu taufender oder zur Taufe gezwungener Juden als Selbsthilfemaßnahme im byz. *Africa des 7. Jh. schildert die Doctrina Jacobi nuper baptizati (ed. V. Déroche: ebd. 70/219; A. Külzer, Disputationes Graecae c. Iudaeos [1999] 142/7). Die dortigen Zwangstaufen der Juden, von Kaiser Heraclius angeordnet u. in *Karthago am Pfingstfest 632 vollzogen, kritisiert u. a. wegen mangelnder katechetischer Vorbereitung Maximos der Bekenner (ep. 8 [R. Devreesse, La fin d'une lettre de s. Maxime: RevScRel 17 (1937) 34f]; Ereignis u. Brief bezweifelt P. Speck, Maximos der Bekenner u. die Zwangstaufe durch Kaiser Herakleios: Varia 6 = Ποικίλα Βυζαντινά 15 [1997] 441/67).

β. Armenier u. Ostsyrer. Das von byzantinischem Einfluss unberührte Initiationsrituale aus Pers-Armenien erwähnt in seiner Eingangsrubrik die durch *Handauflegung vorbereitete K. von erwachsenen Täuflingen u. nennt katalogartig ihre Themen (Ch. Renoux, Initiation chrétienne 1. Rituels arméniens du baptême [Paris 1997] 43/5; Winkler aO. [o. Sp. 478] 184/7). Wie weit die Abhängigkeit von Jerusalem reicht, ist umstritten (Jerusalemer Herkunft der Rubrik vertreten M. Ferreira Lages, The Hierosolymitain origin of the catechetical rites in the Armenian liturgy: Didaskalia 1 [1971] 233/50; A. J. Doval, The 4[th] cent. Jerusalem catechesis and the development of the Creed: StudPatr 30 [1997] 296/305; anders Winkler aO. 369f). Im J. 719 wird die faktische Ungebräuchlichkeit der Jerusalemer katechumenalen Leseordnung in Armenien festgestellt u. auf verbreitete Kindertaufe zurückgeführt (Ioh. Ozniensis opera [Venedig 1834] 26; zur jüngeren Verarbeitung im arm. Lektionar s. Renoux, Lectures aO. [o. Sp. 443] 233/5. 238f). – Die spätantike Liturgie der Erwachseneninitiation der ostsyr. Christenheit, gelehrt ausgelegt in der Expositio officiorum ecclesiae des PsGeorg v. Arbela u. Mosul (9. Jh.; =? ʿAbdišoʿ bar Bahriz; H. Kaufhold, Die Rechtssammlung des Gabriel v. Baṣra [1976] VII), setzt gleich Kpel u. jüngerer Jerusalemer Sitte (o. Sp. 485. 445) die Einschreibung der Täuflinge auf Mittfasten u. somit die Zeit ihrer Intensiv-K. relativ kurz an. Grundelemente einer Predigt an die Neugetauften sind PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 5, 8 (CSCO 76/Syr. 32, 104f) angegeben (C. Leonhard, Die Initiation nach der Expositio Officiorum Ecclesiae: M. Tamcke [Hrsg.], Syriaca [2002] 331f. 345_{66}; s. u. Sp. 556). Katechumenenunterricht für Juden erwähnt im 8. Jh. Katholikos Timotheos I (ep. 47 [O. Braun: OrChr 1 [1901] 305). Nach Emmanuel bar Šaḥḥare (2. H. 10. Jh.) werden die Taufkandidaten ‚genährt‘ durch *Handauflegung u.

über die Kraft Christi ‚belehrt' durch Worte des Geistes, vermutlich keine K., sondern die Exorzismusformeln (bapt. 10 [V. van Vossel: Questions Liturg. 82 (2001) 131]; vgl. o. Sp. 485). *H. B.*

2. Heidenmission. Die Christianisierung der **Barbaren jenseits der östl. Reichsgrenzen ging auf die Initiative Einzelner, nicht auf systematisches Bemühen der reichskirchlichen Hierarchie zurück (*Christentum I [Ausbreitung]). Befassen musste sie sich jedoch mit den (wie schon früher) in das *Imperium Romanum vordringenden Barbarenstämmen. Zum T. nahmen diese die Taufe an, um ihren Zutritt zu erleichtern, während man anderseits von ihrer Bekehrung schonendere Behandlung der einheimischen Bevölkerung erwartete (H.-G. Beck, Christl. Mission u. politische Propaganda im byz. Reich: SettimStudAltoMedioevo 14 [1967] 649/74). Genaueres über Missionstätigkeit u. K. der Turk-Bulgaren u. Slaven, die ab dem 6. Jh. von Norden her gegen das byz. Reich andrängten, ist nicht bekannt. Nach der Darstellung der Taufe Russlands in der Nestor-Chronik unterwies der Kpler Patriarch die Großfürstin Olga v. Kiev bei ihrer Taufe im Glauben u. gab ihr Kunde von der Kirchenordnung, vom Gebet, vom Fasten, vom Almosen u. von der Reinerhaltung des Leibes (L. Müller, Die Nestorchronik [2001] 74).

VII. Katechismus. a. Definition. ‚Catechismus' bezeichnet zunächst die mündliche Unterweisung in den christl. Grundüberzeugungen vor u./oder nach der Taufe (s. o. Sp. 425. 458. 467; Aug. fid. et op. 9, 14; 13, 19; 18, 33; 19, 35), sodann den Vollzug der liturgischen Katechumenatsriten (DuCange, Gloss. 2 [1883] 223 s. v.). Die Bezeichnung geht in der Folge auf Bücher entsprechenden Inhalts über (E. Mangenot, Art. Catéchisme: DThC 2, 2 [1905] 1895). Schließlich wird der Katechismus zum Lehr- u. Lernbuch der Glaubens- u. Sittenlehre, nicht selten in Frag-Antwort-Form (*Erotapokriseis), ähnlich dem *Dialog von Lehrer u. Schüler bzw. Täufer u. Täufling.

b. Altkirchliche Vorgeschichte. Ursprung sind die ntl. Verkündigung des gekreuzigten, von Gott auferweckten u. erhöhten Christus (Act. 2, 38/40) sowie Unterweisungen in Glaubens- u. Sittenlehre, verbunden mit typologischer Deutung des Alten Bundes u. dem Zwei-Wege-Schema (*Didache). Im NT finden sich kurze katechetische Summarien (zB. 1 Cor. 11, 23b/26; 15, 3b/7), die anscheinend auf die Sakramenten-K. (Taufe, Eucharistie) zurückgehen (B. Maggioni, La vita delle prime comunità cristiane[2] [Roma 1992] 68). Die ntl. Schriften dürfen als Echo der urchristl. K. angesehen werden mit Sammlungen von AT-Zitaten, die als testimonia christlicher Themen dienen (G. Groppo, Art. Predicazione apostolica: Gevaert 508). Ein Katechismus des Urchristentums im Sinne eines einheitlichen u. fest umrissenen Schemas der Unterweisung von Konvertiten (A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit [1903]) lässt sich nicht nachweisen. Gegeben ist nach C. H. Dodd, The primitive catechism and the sayings of Jesus; ders., NT essays (Manchester 1959) 106/18 stets eine doppelte Thematik: *Dogma (Monotheismus, *Gottessohnschaft u. Auferstehung Christi) u. *Ethik (Verwerfung der Sünde, Liebesgebot). – Die sittliche Unterweisung erfolgt zuerst nach dem Schema der zwei *Wege, dem Ansätze in AT (Dtn. 30, 15/20) u. NT (Mt. 7, 13f) zugrunde liegen. Abgezielt ist auf *Bekehrung, nicht bezweckt eine systematische Darstellung von Tugend u. Sünde. Ergänzungen bieten die *Goldene Regel (Mt. 7, 12), das Doppelgebot der Gottes- u. Nächstenliebe (Mt. 22, 37/9), der Dekalog (Ep. Barn. 19) u. die *Seligpreisungen. Die Moral-K. wird vervollständigt durch die Glaubens-K. Bekenntnisformeln u. Symbola besaßen in der Alten Kirche u. noch im MA dieselbe Funktion wie in der Neuzeit die Katechismen. Vom Bischof erklärt u. dem Gedächtnis der Taufkandidaten eingeprägt, bilden sie die regula fidei (*Glaube), während das, gleichfalls bischöflich kommentierte, Vaterunser die Einführung in das *Gebet abgibt.

c. Uneigentliche altkirchliche u. frühmittelalterl. Katechismen. Elemente frühchristlicher K. sind in verschiedene Schriften eingeflossen, die o. Sp. 427/85 bereits vorgestellt wurden. Die allgemein gewordene Taufe im frühen Kindesalter (P.-M. Gy, Du baptême pascal des petits enfants au baptême ‚quamprimum': Haut Moyen Age, Festschr. P. Riché [La Garenne 1990] 353/65) sowie Massentaufen in der Barbarenmission machten im Früh-MA die katechetische Unterweisung Getaufter zur Notwendigkeit. Seit dieser Zeit treten erste Formen von Katechismen auf mit katechetischen Grundformeln, darunter den alten Taufstücken Sym-

bolon u. Vaterunser sowie dem Dekalog (Mangenot aO. 1896/906). – Die klass. Ausprägung des Buchtyps Katechismus verbreitet sich erst seit der Reformationszeit bei Protestanten wie Katholiken (ebd. 1907/67; P. Braido, Lineamenti di storia della catechesi e dei catechismi. Dal ,tempo delle riforme' all'età degli imperialismi [Leumann 1991] 25/38). Ein Bemühen um Anschluss an die Alte Kirche wird in M. Luthers Bezeichnung catechismus pro rudibus paganis deutlich (E. L. Enders, M. Luther's Briefwechsel 7 [1895] 43; vgl. o. Sp. 466. 467/9) u. ebenso beim Reformversuch des Giulio Antonio Card. Santoro (J. Christiaens, L'organisation d'un catéchumenat au 16[e] s.: MaisonDieu 58 [1959] 71/8).

B. Heidnisch. I. Mysterienkulte. Was trotz *Arkandisziplin bekannt ist, findet sich im Art. *Initiation zusammengestellt (R. Turcan: o. Bd. 18, 87/129; zu einem vermuteten Mithras-Katechismus ebd. 120 mit Lit.). S. auch u. Sp. 498f.

II. Kyniker. Der auf *Diogenes v. Sinope zurückgeführte *Kynismus ist untrennbar mit werbendem Reden auf Straßen u. Plätzen für die von den Kynikern propagierte u. beispielhaft vorgelebte Philosophie verbunden. Typische ,Form' ihrer ,Unterweisung volkstümlichen Charakters mit vorwiegend ethischem Inhalt' ist die sog. *Diatribe. Neben solchen mit Dialogelementen durchsetzten Volksreden treten in der Kaiserzeit *Briefe auf, zB. der katechismusartige Brief PsCrat. ep. 15. Der Einfluss der popularphilosophischen Predigt auf die christl. *Homilie u. K. wird unterschiedlich, zT. übertrieben hoch, eingeschätzt (H. I. Marrou: o. Bd. 3, 998/1012; F. Decleva Caizzi, Art. Cinici: F. Della Corte [Hrsg.], Diz. degli scrittori greci e latini 1 [Milano 1988] 510; J. Hammerstaedt, Art. Diatribe: LThK[3] 3 [1995] 204).

III. Gnosis. Der Gnostizismus (*Gnosis II) kennt ein Zulassungsritual von Kandidaten zur Offenbarung. Sie erhalten eine Belehrung mit Erklärung der Mythen (Turcan aO. 133). Die Markioniten jedoch tadelt Tertullian wegen fehlender Unterscheidung von Katechumenen u. Gläubigen sowie Unterlassung der Belehrung vor der Initiation (praescr. 41, 1/6; vgl. Hieron. in Gal. comm. 3, 6, 6 [PL 26[2], 458]; Munier, Propagande aO. [o. Sp. 438] 195/205; Filoramo, Scuole aO. [o. Sp. 431] 581/3). Der Form nach stellt Expos. Valent. (NHC XI, 2) eine homiletische Abhandlung bzw. K. dar. Der liturgische Anhang besteht aus Gebeten, deren genaue Form jedoch aufgrund des fragmentarischen Charakters nicht zu bestimmen ist.

IV. Röm. Religionsunterricht. (Blomenkamp aO. [o. Sp. 442] 510/6; Cancik; O. Pasquato, Forme della tradizione classica nel ,De inani gloria et de educandis liberis' di Giov. Cris.: OrChrPer 58 [1992] 253/64; zur Frühzeit W. Speyer, Geheim gehaltene Überlieferungen u. Schriften der Antike: ders., Religionsgesch. Studien [1995] 9/27. 189f). In der griech.-röm. Kultur wurde die allgemeine religiöse Bildung von der Familie getragen, für die Heranwachsenden fortgeführt in den *Gymnasien, den Ephebien u. den collegia iuvenum. In Priesterfamilien übten sich die Knaben in den elterlichen Beruf durch eine Art ,Ministrantendienst' ein, ähnlich Kindern von Handwerkern u. Künstlern. Die *Schule war für die religiöse Bildung von nur mittelbarer Bedeutung. Das Verhältnis zur Gottheit wurde nicht außer acht gelassen, die Erziehung aber fast aussschließlich darauf gerichtet, den Menschen einem innerweltlichen Ziel im Diesseits zuzuführen (Blomenkamp aO. 515). Die Erklärung der Mythen in allegorischer Deutung konnte den philosophischen, moralischen u. religiösen Hintersinn herausarbeiten. Die höhere philosophische Bildung Erwachsener war auf kleinere Kreise beschränkt. Breitere Schichten wurden von kynischen u. stoischen Wanderphilosophen angesprochen. Eine gottesdienstliche Predigt gab es nicht, wohl epische u. lyrische Darbietungen u. Festreden. Noch *Prudentius skizziert den Bildungsweg eines jungen nichtchristl. Römers, ohne die Schule überhaupt zu erwähnen (c. Symm. 1, 197/244). Die religiöse Bildung geschah wesentlich durch Teilnahme am traditionellen Kult der Familie u. des Staates, die die jungen Menschen ,von selbst' zu Gliedern der politischen u. religiösen Gemeinschaft erzog (Blomenkamp aO. 509). Einziges bekanntes Beispiel eines paganen Religionsunterrichts in der Schule bietet die des älteren Statius in Rom. Sein Ziel war die Weitergabe religiöser Traditionen (patrum vestigia) aus den Bereichen Kult, Sakralrecht u. Divination an Knaben, denen wichtige röm. Priesterämter offen standen. Auf Inhalt u. Methode lässt die Quelle (Stat. silv. 5, 3, 176/84) keine Rückschlüsse zu. Vielleicht wurden Texte, ein Handbuch oder *Lehrgedicht, zugrunde ge-

legt u. Erklärungen als ennarratio historiarum geboten. Als antichristliches Lehrbuch soll Maximinus Daia *Pilatus-Akten in den Schulunterricht eingeführt haben (K. Hoheisel, Art. Jesus III: o. Bd. 17, 868; Sev. Ant. hom. cathedr. 43 [PO 36, 93]). – Mit dem Restaurationsversuch des Kaisers *Iulianus war die Erarbeitung einer lehr- u. lernbaren heidn. Theologie verbunden. Als eine Art offizieller Katechismus von Iulians angeblich geplanter heidn. ‚Reichskirche' gilt der Traktat des Philosophen Salustios Über die Götter u. die Welt (G. Rochefort, Saloustios. Des dieux et du monde [Paris 1960] XXIV; A. Lippold, Art. Iulianus I: o. Bd. 19, 468).

C. Jüdisch. I. Altes Testament. Zur religiösen *Erziehung im Judentum s. Blomenkamp aO. 516/20; Cancik 192/6. Die Pflicht zur religiösen Unterweisung der Kinder in der *Familie (u. in späterer Zeit auch in der *Schule) erwuchs aus der im Schma, dem grundlegenden jüd. Gebet, auferlegten Verpflichtung, die Gebote zu allen Zeiten u. an allen Orten an die Kinder weiterzugeben. Von den drei Bibelabschnitten, aus denen das Schma zusammengesetzt ist, enthalten zwei die ausdrückliche Aufforderung zur Unterrichtung der Kinder (Dtn. 6, 7; 11, 19). Dtn. 11, 19 findet sich die Aufforderung, man solle sie in den Worten (d. h. Geboten) unterrichten (limmed; LXX: διδάξετε τὰ τέκνα λαλεῖν αὐτά). Dtn. 6, 7 heißt es ‚du sollst diese Worte einschärfen deinen Kindern'. Die hebr. Wurzel šnn ist im Pi'el nur an dieser Stelle belegt u. wird traditionell mit ‚einschärfen' wiedergegeben; sie könnte jedoch auch (analog zum ugaritischen ṯnn) als ‚wiederholen', d. h. ‚lehren, unterrichten', zu verstehen sein (E. Nielsen, Deuteronomium = HdbAT 1, 6 [1995] 87; in diesem Sinne übersetzt die LXX: προβιβάσεις αὐτὰ τοὺς υἱούς σου). Im Targum Neofiti wird hier die Wurzel šnh, ‚wiederholen', verwandt, die im rabbin. Hebräisch sowohl zur terminologischen Bezeichnung des Lehrers (aramaisierend: Tanna') als auch der wichtigsten Sammlung des frührabbin. Rechts (Mischna) dient. Die grundlegende Bedeutung des Unterrichts für das Judentum ergibt sich daher nicht nur aus dem täglichen liturgischen Gebet, sondern auch aus den semantischen Verbindungen, die zwischen dem Schma u. der rabbin. Unterrichtsterminologie bestehen.

II. Rabbin. Literatur. Hier finden sich Belege für vorbereitenden Unterricht, der männlichen u. weiblichen Proselyten vor dem Tauchbad (u. Männern vor der Beschneidung) erteilt wurde; behandelt wurden vornehmlich einige der zu beachtenden Gebote u. Verbote (bJebamot 47a/b). Der Unterricht wird Neophyten beiderlei Geschlechts nach den rabbin. Quellen nicht nur vor dem Tauchbad, sondern auch noch während des Eintauchens erteilt (bJebamot 47b; Gerim 1 [M. Higger, Seven minor treatises (New York 1930) 47 (hebr.: 68)]). Eine Überprüfung der erworbenen Kenntnisse ist nicht vorgesehen. In der berühmten Passage, in der die Sanftmut Hillels gegenüber dem Jähzorn Šammajs hervorgehoben wird (bŠabbat 31a), ist mehrfach von einem Proselyten die Rede, der von letzterem zurückgewiesen, von Hillel jedoch aufgenommen wird. In zwei Exempla heißt es, Hillel habe den Bewerber zum Proselyten gemacht (gajjerejh); Unterricht erhält der Neubekehrte jedoch erst danach: In der ersten Geschichte wird ihm das Alphabet beigebracht; in der zweiten soll er die ‚Ordnungen des Reiches' (ṭaksisei malkut) studieren, woraufhin er die Bibel liest. Diese haggadische Quelle erlaubt eine Rekonstruktion des Hergangs viel weniger als die zuvor angeführten halachischen Passagen. – *Gottesfürchtige, die dem Judentum nahestanden u. bestimmte Bräuche beachteten, erhielten keinerlei Unterweisung, da von ihnen nicht erwartet wurde, dass sie irgendwann einmal formell zum Judentum konvertierten; die meisten behielten ihren Status das Leben lang (M. Simon: o. Bd. 11, 1068).

III. Katechismusartiges. Die These A. Seebergs von einem einheitlichen frühjüd. Proselytenkatechismus (Katechismus aO. [o. Sp. 488]; ders., Das Evangelium Christi [1905]; ders., Die Didache des Judentums u. der Urchristenheit [1908]), besonders in Verbindung mit der ‚Grundschrifthypothese' bezüglich der *Didache (zusammenfassend Niederwimmer aO. [o. Sp. 426] 56/8), wird heute nicht mehr vertreten. Es ist zweifelhaft, dass es ein einigermaßen feststehendes, christlichen K. vergleichbares ‚Katechismusschema' im Judentum gegeben hat, sei es nur in mündlicher Form (ebd. 57_{49}). In der rabbin. Literatur finden sich keine Spuren einer systematisierten Unterweisung von Proselyten. Im ersten Teil der Didache (s. o. Sp. 426), den ein Teil der älteren Forschung als ‚Proselytenkatechismus' ansah, gibt es charakteristi-

scherweise keinen Hinweis auf rituelle Vorschriften u. halachische Gebote, die nach rabbinischen Zeugnissen im Zentrum der Unterweisung stehen müssten. Demgegenüber hat Niebuhr in der Breite hellenistischer frühjüd. Literatur eine katechismusartige Gesetzesparänese nachweisen können. Beispiele sind: PsPhokylides (1. Jh. nC.); Philo hyp.: Eus. praep. ev. 7, 1/9 u. Joseph. c. Ap. 2, 2, 190/219 mit gemeinsamem Quellenmaterial als Vorlage, die Patriarchentestamente u. apokalyptische Schriften. In einer Fülle von Gestaltungsweisen wird ein überschau- u. memorierbarer Grundkanon von Verhaltensweisen für das Alltagsleben nach dem Willen Gottes formuliert. Im Vordergrund steht das Sittliche: Mahnungen zur Sexualethik, Forderung der Barmherzigkeit gegenüber Schwachen u. Benachteiligten, zur Wahrhaftigkeit u. Achtung des Nächsten. Weisungen zum kultischen Bereich treten zurück u. konzentrieren sich auf Äußerungen zur alltäglichen Frömmigkeit. Die Mahnungen lassen sich durchgängig Forderungen der Tora zuordnen, passen sie jedoch in Formulierung u. Inhalt der Situation frühjüdischer Gemeinden an. Zuständig für die ethische Elementarunterweisung waren offensichtlich die Oberhäupter der jüd. Familien. Sie diente nicht allein zur Unterrichtung der Jugend, sondern wandte sich auch an Erwachsene, um ihnen durch Reduktion auf Wesentliches einen Leitfaden gesetzestreuen Verhaltens an die Hand zu geben. *O. P.*

G. Bardy, L'enseignement religieux aux premiers siècles: Rev. apologétique 66 (1938) 641/55; 67 (1938) 5/18. – G. Bareille, Art. Catéchèse: DThC 2, 2 (1905) 1877/95. – J. Bernardi, La prédication des pères cappadociens = Publ. de la Fac. des lettres et sciences hum. de l'Univ. de Montpellier 30 (Paris 1968). – R. Bornert, Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du 7e au 15e s. = Archives de l'Orient Chrét. 9 (ebd. 1966). – J.-P. Bouhot, La tradition catéchétique et exégétique du ‚Pater noster': RechAug 33 (2003) 3/18. – H. Cancik, Röm. Religionsunterricht in apostolischer Zeit. Ein pastoralgeschichtlicher Versuch zu Statius, Silva V 3, 176-184: Wort Gottes in der Zeit, Festschr. K. H. Schelkle (1973) 181/97. – J. Daniélou, Catéchèse pascale et retour au paradis: MaisonDieu 45 (1956) 99/119; La catéchèse aux premiers siècles (Paris 1968). – E. Dassmann, Frühchristl. Prophetenexegese = AbhDüsseldorf 339 (1996); Schriftverständnis u. religiöse Erkenntnis nach dem hl. Augustinus: TrierTheolZs 87 (1978) 257/74. – P. De Roten, Le vocabulaire mystagogique de s. Jean Chrys.: Triacca / Pistoia aO. (o. Sp. 456) 115/31. – C. H. Dodd, The Apostolic preaching and its development[4] (London 1970). – M. Dujarier, Devenir disciple du Christ. Catéchumenat et ‚discipulat': Historiam 521/37; Brève histoire du catéchuménat (Abidjan 1980); Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'église = Parole et mission 4 (Paris 1962). – R. Étaix, Homéliaires patristiques latins (ebd. 1994). – A. Exeler, Wesen u. Aufgabe der K. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung (1966). – S. Felici (Hrsg.), Catechesi battesimali e riconciliazione nei Padri del IV sec. = Bibl. di Sc. Rel. 60 (Roma 1984); Cristologia e catechesi patristica 1/2 = ebd. 31. 42 (1980/81); Ecclesiologia e catechesi patristica ‚Sentirsi Chiesa' = ebd. 46 (1982); Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV) = ebd. 106 (1993); Morte e immortalità nella catechesi dei padri del III-IV sec. = ebd. 66 (1985); Sacerdozio battesimale e formazione teologica = ebd. 99 (1992); Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV sec. = ebd. 75 (1986). – M. Finn, From death to rebirth. Ritual and conversion in antiquity (New York 1997); The liturgy of baptism in the baptismal instructions of St. John Chrysostom = Stud. in Christ. Antiquity 15 (Washington 1967). – E. Germain, 2000 ans d'éducation de la foi = Bibl. d'hist. du christianisme 1 (Paris 1983). – J. Gevaert (Hrsg.), Diz. di Catechetica (Leumann [TO] 1986). – G. Groppo, Art. Patristica (catechesi): Gevaert 482/5; Art. Predicazione apostolica: ebd. 507/9. – V. Grossi (Hrsg.), Il Padre nostro (Roma 1983). - H. Hammerich, Taufe u. Askese. Der Taufaufschub in vorkonstantinischer Zeit, Diss. Hamburg (1994). – Historiam perscrutari, Festschr. O. Pasquato = Bibl. di Sc. Rel. 180 (Roma 2002). – H. J. Holtzmann, Die K. der alten Kirche: Theol. Abhandlungen, Festschr. C. v. Weizsäcker (1892) 59/110. – Ch. Jacob, Zur Krise der Mystagogie in der Alten Kirche: TheolPhilos 66 (1991) 75/89. – H.-T. Johann (Hrsg.), Erziehung u. Bildung in der heidn. u. christl. Antike = WdF 377 (1976). – M. Jourion, Catéchèse et liturgie chez les Pères: MaisonDieu 140 (1979) 41/54. – A. Knauber, Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω – catechizo: Oberrhein. Pastoralblatt 68 (1967) 291/304. – J. Knupp, Das Mystagogieverständnis des Joh. Chrysostomus = Benediktbeur. Stud. 4 (1995). – H. Koester, Ancient Christian gospels (London 1990) 128/71. – W. Konen, Die Heidenpredigt in der Germanenmission, Diss. Bonn (1909). – G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche: Leiturgia 5 (1970) 145/273; Art. Katechumenat / Katechumenen I: TRE 18 (1989) 1/5. – G. Laiti, La catechesi nel catechumenato antico: Iniziazione cristiana e catecume-

nato (Bologna 1996) 63/90. – G. LEONARDI, Il metodo educativo della comunità ebraica e di Gesù con i suoi discepoli: Historiam 483/508 (Lit. 508/11). – A. LIÉGÉ, Le ministère de la parole. Du kerigme à la catéchèse: L. Charlier u. a., La parole de Dieu en Jésus-Christ² = Cah. de l'actualité religieuse 15, 2 (Tournai 1964) 176/90. – V. LOI, La predicazione liturgico-didattica in età patristica: Riv. Liturgica 57 (1970) 632/40. – J. MAYER, Geschichte des Katechumenates u. der K. in den ersten 6 Jh. (1868). – E. MAZZA, Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du 4ᵉ s.: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 65 (Roma 1992) 153/76. – V. MONACHINO, La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV = AnalGreg 41 (Roma 1947). – M. NALDINI, Catechesi patristica nel IV sec.: Civiltà Class. e Crist. 6 (1985) 57/76. – U. NEYMEYR, Die christl. Lehrer im 2. Jh. = VigChr Suppl. 4 (Leiden 1989). – K.-W. NIEBUHR, Gesetz u. Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüd. Literatur = WissUntersNT 2, 28 (1987). – A. OLIVAR, La predicación cristiana antigua = Biblioteca Herder, Sección de teología y filosofía 189 (Barcelona 1991). – J. PARAMELLE, Une catéchèse baptismale inconnue du début du 5ᵉ s.: Antiquité païenne et chrétienne, Gedenkschr. A.-J. Festugière = Cah. d'Orientalisme 10 (Genève 1984) 163/86. – O. PASQUATO, Catechesi ecclesiologica nella cura pastorale di Giov. Cris.: Felici, Ecclesiologia 123/72; Catecumenato antico (sec. II-IV). Punti nodali e qualità pastorale: Lateranum NS 60 (1994) 323/41; Quale iniziazione per pagani, gnostici e giudei?: Salesianum 53 (2001) 497/520; Il kerigma dei discorsi di Paolo in ‚Acta Pauli'. Contenuto teologico-catechetico e significato storico: ebd. 45 (1983) 275/309; I laici in Giov. Cris. Tra Chiesa, famiglia e città² = Bibl. di Sc. Rel. 144 (Roma 2001); Rapporto tra catechesi e liturgia nella tradizione biblica e patristica: Riv. Liturgica 72 (1985) 39/73; Gli spettacoli in S. Giov. Cris. = OrChrAn 201 (Roma 1976). – M. PELLEGRINO / A. M. TRIACCA, Padri e liturgia: D. Sartore u. a., Liturgia (Cinisello B. 2001) 1404/26. – O. PERLER, Art. Arkandisziplin: o. Bd. 1, 667/76. – A. PIÉDAGNEL, À propos des catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérus.: RechScRel 55 (1967) 565. – L. F. PIZZOLATO, La dottrina esegetica di sant'Ambrogio = Studia patristica Mediolanensia 9 (Milano 1978). – I. M. PHOUNTOULIS, Βυζαντιναὶ λειτουργικαὶ ‚Κατηχήσεις': Epist. Epet. Theol. Schol. Panep. Thess. 12 (1967) 371/429. – P. DE PUNIET, Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire gélasien pour la tradition des évangiles, du symbole, et de l'oraison dominicale: RevHistEccl 5 (1904) 505/21. 755/86; 6 (1905) 15/32. 304/18. – C. RIGGI, La catéchèse adaptée aux temps chez Épiphane: StudPatr 17, 1 (1982) 160/8; Catechesi missionaria degli eremiti nella Chiesa del IV al VI sec.: Felici, Ecclesiologia 213/39; Lo sfondo esegetico della catechesi palestinese in Epifanio di Salamina e in Cirillo di Gerus.: Felici, Esegesi 121/9. – H. M. RILEY, Christian initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerus., John Chrysostom, Theodore of Mops. and Ambrose of Milan = Stud. in Christ. antiquity 17 (Washington 1974). – S. SABUGAL, Il Padrenostro nella catechesi antica e moderna⁴ (Roma 1994). – D. B. SADDINGTON, The educational effect of catechetical instruction in the 4ᵗʰ cent. A. D.: Euphrosyne 5 (1972) 249/71. – C. SALDANHA, Divine pedagogy. A patristic view of non-christian religions = Bibl. di Sc. Rel. 57 (Roma 1984). – M. SAUVAGE, Catéchèse et laïcat = Horizons de la catéchèse 326 (Paris 1962). – V. SAXER, Les rites de l'initiation chrétienne du 2ᵉ au 6ᵉ s. = Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7 (Spoleto 1988). – J. SCHMITT, Art. Prédication apostolique: DictB Suppl. 8 (1972) 246/73. – W. SLENCZKA, Heilsgeschichte u. Liturgie. Studien zum Verhältnis von Heilsgeschichte u. Heilsteilhabe anhand liturgischer u. katechetischer Quellen des 3. u. 4. Jh. = Arb. zur Kirchengesch. 78 (2000). – M. SODI / A. M. TRIACCA (Hrsg.), Diz. di omiletica (Leumann [TO] 1998). – B. STUDER, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der hl. Schrift: RevÉtAug 42 (1996) 71/95 bzw.: ders., Mysterium aO. (o. Sp. 458) 97/127; Art. Mistagogia: DizPatr 2 (1983) 2264f. – W. THUSING, ‚Milch' u. ‚feste Speise' (1 Kor 3, 1f u. Hebr 5, 11-6, 3). Elementar-K. u. theologische Vertiefung in ntl. Sicht: TrierTheolZs 76 (1967) 233/46. 261/80. – G. TOUTON, La méthode catéchétique de s. Cyrille de Jérus., comparée à celles de s. Augustin et de Théodore de Mops.: ProchOrChr 1 (1951) 265/85. – A. TURCK, ‚Catéchein' et ‚catéchésis' chez les premiers Pères: RevScPhilosThéol 47 (1963) 361/72; Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles = Parole et mission 3 (Paris 1962). – CH. WACKENHEIM, La catéchèse = Que sais-je? 2049 (ebd. 1983). – F. WIEGAND, Die Stellung des apostol. Symbols im kirchl. Leben des MA 1. Symbol u. K. = Stud. zur Gesch. der Theol. u. der Kirche 4, 2 (1899). – A. WILMART, Un florilège carolingien sur le symbolisme des cérémonies du baptême, avec un appendice sur la lettre de Jean Diacre: ders. (Hrsg.), Analecta Reginensia = StudTest 59 (Città del Vat. 1933) 153/79.

Ottorino Pasquato (= O. P.) /
Heinzgerd Brakmann (= H. B. u. Übers.).

Katechon s. Parusie.

Katechumenat.

Vorbemerkung. K., dt. Wiedergabe von neulat. catechumenatus, neuzeitliche Ableitung von catechumenus / κατηχούμενος meint die *Erziehung zum kirchlichen Leben durch Wort, Anschauung u. Übung, auf die Alte Kirche u. Kirchen katholischen Typs bezogen vor u. mit dem Ziel der *Taufe. Die Begriffe gehen auf das Verbum κατηχεῖν zurück, im Aktiv ,unterrichten', im Passiv ,hören' (s. o. Sp. 424). Daneben begegnen auch die Termini audire u. audientes, deren griechische Äquivalente (ἀκροάομαι, ἀκροώμενοι) unterschiedlich verwendet werden, zum einen für Taufbewerber vor ihrer ,Einschreibung' (ὀνοματογραφία; nomendatio; s. u. Sp. 521. 537 u. ö.), zum anderen für eine der *Bußstufen (Stenzel 136/41; B. Poschmann: o. Bd. 2, 814). Die Bezeichnungen lassen die *Katechese, die Mahn- u. Ermunterungsrede für das Evangelium (A. Knauber, Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω - catechizo: Oberrhein. Pastoralbl. 68 [1967] 291/304), als Leitvorstellung der altkirchlichen K.praxis erkennen, die außerdem wesentlich *Bekehrung, *Buße, *Askese (*Fasten) u. christl. *Caeremoniae umfasst. – Der vorliegende Art. behandelt a) die kirchliche Stellung von Taufbewerbern u. b) ihre Vorbereitung durch Reden u. Rituale, u. zwar vornehmlich von der nomendatio bis zur *Apotaxis (Kirsten), mit der im Allgemeinen die Taufe selbst begann, sowie mögliche nichtchristl. Parallelen. *M. M.*

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Allgemeines. In den paganen Religionen wurde religiöses Wissen vornehmlich in den *Familien weitergegeben. Darüber hinaus waren weder besondere Schritte u. Maßnahmen zur *Bekehrung noch ein formeller Ausdruck eines persönlichen Bekenntnisses erforderlich. Die Religion eines Individuums war in der Regel mit der Zugehörigkeit zu einer ethnischen oder politischen Gemeinschaft gegeben; daher kennen die traditionellen Religionen keinen Aufnahmeritus. Mit der *Geburt gehörte man zur religiösen Gemeinschaft von Volk, Stamm, Familie oder Polis. In den Staatskulten, die über keine institutionalisierten Formen zur Weitergabe des religiösen Wissens verfügten, scheint es auch nicht zur Ausbildung besonderer Institutionen gekommen zu sein, die der Unterweisung von neu Hinzutretenden gedient haben könnten.

b. Mysterienkulte. Im Verlauf der Antike verbreiteten sich zwar neue Kulte im griech.-röm. Kulturkreis, doch gibt es auch in diesen Fällen nur wenige Belege zur damit verbundenen religiösen Unterweisung. Das für die christl. Taufvorbereitung charakteristische Element des Unterrichts ist in den **Isis-Mysterien bezeugt, wobei allerdings der Aussagewert der diesbezüglichen Ausführungen des Apuleius umstritten ist, denn es könnte sich weitgehend um eine literarische Fiktion handeln; für N. Méthy, La divinité suprême dans l'œuvre d'Apulée: RevÉtLat 74 (1996) 247/69 ist Isis bei Apuleius eine widersprüchliche Tendenzen vereinende, literarisch konstruierte Person, die einen platonischen Mythos repräsentiert, jedoch nicht Gegenstand religiöser Verehrung ist; für weitgehende historische Zuverlässigkeit der Schilderungen votiert dagegen U. Egelhaaf-Gaiser, Kulträume im röm. Alltag. Das Isisbuch des Apu-

leius u. der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom (2000); ähnlich R. Merkelbach, Isis regina - Zeus Sarapis. Die griech.-ägypt. Religion nach den Quellen dargestellt² (2001) 266/303; ebenso J. Gwyn Griffiths (Hrsg.), Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) (Leiden 1975) 6. Apuleius beschreibt im Zusammenhang mit der *Initiationszeremonie, wie der Neophyt Lucius von Eingeweihten zu den Bädern geleitet wird, damit dort die üblichen Waschungen vollzogen werden können. Anschließend betet der Priester um die Vergebung der Gottheit u. besprüht den in die Mysterien Einzuführenden mit reinigendem Wasser. Nachdem er in den Tempel zurückgeleitet wurde, fordert der Priester ihn auf, zu Füßen des Bildes der Göttin Platz zu nehmen, woraufhin er ihm geheime Lehren offenbart, die zu heilig seien, um der Öffentlichkeit mitgeteilt werden zu können (met. 11, 23). Der Neubekehrte soll anschließend zehn Tage hindurch fasten u. auf Fleisch u. Wein verzichten. Als Parallele zur christl. Praxis der Taufvorbereitung ist besonders die Einbettung der Unterweisung in einen gleichsam rituellen Ablauf sowie die Betonung der Geheimhaltung hervorzuheben (an früherer Stelle des Romans [met. 3, 15]: sacris pluribus initiatus profecto nosti sanctam silentii fidem). Der hier geschilderte Unterricht kann zwar als traditio bestimmter Lehren aufgefasst werden, aber eine redditio erfolgt nicht, weder im Geheimen noch vor der Versammlung der übrigen Angehörigen der Gruppe. Selbst wenn Apuleius historisch Zuverlässiges mitteilen sollte, ist zu beachten, dass er hier von christlichen Initiationszeremonien oder auch von gnostischen Ritualen beeinflusst sein könnte (zu Parallelen zwischen Osterfest u. Taufe sowie der bei Apuleius geschilderten Isisweihe Merkelbach aO. 267. 272/4; zu anthropologischen Parallelen in verschiedenen Bekehrungsberichten u. -erfahrungen N. Shumate, Crisis and conversion in Apuleius' ,Metamorphoses' [Ann Arbor 1996] 30. 139f).

c. *Philosophenschulen.* Besondere Umstände der Weitergabe speziellen Wissens finden sich vornehmlich in Philosophie u. Medizin. Der Adept musste eine Probezeit einhalten, an deren Schluss er Eide zu schwören hatte, die Ärzte etwa den sog. hippokratischen Eid (*Aerzteeid; J. Schumacher, Die Anfänge abendländischer Medizin in der griech. Antike [1965] 150f). Eine nach dem für die christl. Terminologie grundlegenden (s. Sp. 424. 497. 511. 513/5) u. offenbar charakteristischen Aspekt des ,Hörens' benannte Gruppe von zu Unterweisenden wird für die Schule des Pythagoras bezeugt (Gell. 1, 9, 4: hi prorsus appellabantur intra tempus tacendi audiendique ἀκουστικοί). Die zu beachtende Zeit des Schweigens u. Hörens war je nach individueller Lernfähigkeit bemessen u. damit nicht einheitlich, doch dauerte diese Phase des Studiums mindestens zwei Jahre. Erst nach Ablauf dieser Zeit durften Fragen gestellt werden. Trotz der terminologischen Parallele ist ein Einfluss auf den christl. K. nicht anzunehmen; denn dort variierte die Dauer der Vorbereitungszeit zwar auch nach individuellen Kriterien (s. Sp. 511/3. 515. 517. 525), aber es gab kein rigoroses Rede- oder Frageverbot. Die auch in anderen Philosophenschulen, etwa bei den Platonikern, bezeugte Phase der Vorbereitung der Schüler bietet eine gewisse phänomenologische Parallele zum christl. K., insoweit auch die Christen ihre Lehre (in der Tradition des hellenist. Judentums) als ,Philosophie' bezeichneten bzw. verstanden (H. Dörrie, Art. Gregor III: o. Bd. 12, 883/92; Th. Kobusch, Das Christentum als die wahre Philosophie: L. Lies [Hrsg.], Origeniana quarta [Innsbruck 1985] 442/6; G. G. Stroumsa, Philosophy of the barbarians. On early Christian ethnological representations: ders., Barbarian philosophy = WissUntersNT 112 [1999] 57/84; zu institutionellen Parallelen Ch. Markschies, Lehrer, Schüler, Schule. Zur Bedeutung einer Institution für das antike Christentum: U. Egelhaaf-Gaiser / A. Schäfer [Hrsg.], Religiöse Vereine in der röm. Antike [2002] 114/9). Tatian will beweisen, ,dass unsere Philosophie (φιλοσοφία) älter ist als die Zivilisation (ἐπιτηδεύματα) der Griechen' (or. 31, 1). Meliton v. Sardes spricht davon, dass ,unsere Philosophie' zunächst bei den Barbaren erwachte (bei Eus. h. e. 4, 26, 7). Das Verb φιλοσοφεῖν bekam die Bedeutung ,Christ sein, als Christ leben' (A.-M. Malingrey, ,Philosophia'. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au 4ᵉ s. ap. J.-Ch. [Paris 1961] 120). Besonders bedeutsam ist, dass Tatian dieses Verb im Zuge seiner Beschreibung der christl. Lebensweise (or. 32, 1) mit dem Empfang von Unterweisung parallel setzt u. auch den für den christl. K. charakteristischen Aspekt des *Hörens in diesem Zusammenhang erwähnt: ,Nicht nur

die Reichen philosophieren (φιλοσοφοῦσι), sondern auch die Armen erhalten kostenlos Unterricht (προῖκα τῆς διδασκαλίας ἀπολαύουσιν) ... So akzeptieren wir alle, die hören wollen (τοὺς δὲ ἀκροᾶσθαι βουλομένους πάντας οὕτως προσιέμεθα)'. Bemerkenswert ist, dass die Philosophenschulen (anders als die Mysterien) ein persönliches Bekenntnis der Adepten verlangten, was phänomenologisch wiederum auf das Christentum verweist. Anders als bei vielen Mysterien, wo es auch möglich war, sich in verschiedene Lehren einweihen zu lassen, konnte der Neuling im Falle von Philosophenschulen (wie auch im Judentum u. im Christentum) nur einer einzigen Richtung angehören; hier wurde, anders als im paganen religiösen Bereich, eine scharfe gedankliche Grenzziehung verlangt, die den Neophyten in seiner neuen, für einzigartig u. in vielerlei Hinsicht für unvergleichlich gehaltenen Identität bestärken sollte.

d. Vereinswesen. Die Quellen zum griech. u. röm. Vereinswesen geben keine Hinweise auf eine vorbereitende Unterweisung neu aufzunehmender Mitglieder; allerdings finden sich vereinzelt Angaben zur Prüfung von Bewerbern vor ihrer Aufnahme. Im griech. Bereich sind Familienvereine, gesellige Vereine u. Mystenkollegien zu unterscheiden (F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909] 273). Zu beachten ist, dass die Mitgliederzahl in vielen Vereinen im Unterschied zu christlichen Gemeinden begrenzt war. – Am detailliertesten sind die Bestimmungen im athenischen Kultverein (*Kultgemeinde) der Iobakchen (Quelle ist eine Inschrift aus der Zeit kurz vor 178 nC. [Ditt. Syll.^{3} nr. 1109; Poland aO. 552]; hierzu E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen [1896] 141; zum Kultverein A. Schäfer, Raumnutzung u. Raumwahrnehmung im Vereinslokal der Iobakchen von Athen: Egelhaaf-Gaiser / Schäfer aO. 173/220). Zunächst erfolgte die offizielle Anmeldung in Form einer Einschreibung (ἀπογραφή) durch den Priester; an zweiter Stelle im Aufnahmeverfahren stand die Überprüfung (δοκιμασία) der bürgerlichen u. moralischen Eignung (εἰ ἄξιος φαίνοιτο καὶ ἐπιτήδειος) der Bewerber durch die Mitglieder, u. abschließend war das Eintrittsgeld ([ε]ἰσηλύσιον) zu entrichten. Seine Mitgliedskarte (ἐπιστολή) empfing das neue Mitglied erst nach Entrichtung dieser Gebühr an den Priester. Bei Verstoß gegen die Zahlungsverpflichtungen konnte man aus dem Verein ausgeschlossen werden (Poland aO. 276). – Eine Prüfung der moralischen Qualitäten der Neophyten findet sich zuerst bei den ὀργεῶνες der Mater Magna (Ziebarth aO. 141); sie ist in differenzierter Form um die Mitte des 2. Jh. nC. auch in einem Eranistenverein bezeugt (εἴ ἐστι ἅ[γι]ος καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγ[αθ]ός [CIG 1 (1828) 126]; W. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des röm. Vereinswesens [1890] 171). Ob die Dokimasie weit verbreitet war, ist umstritten (Poland aO. 276; Liebenam aO. spricht sich gegen die Annahme weiter Verbreitung aus). Beim alten Verein der Bendisorgeonen erfolgte die Prüfung der neu eingeschriebenen Bewerber offenbar durch die Versammlung der Mitglieder (so eine Inschrift aus der 2. H. des 4. Jh. vC. [Poland aO. 548]); in einem Eranos der Kaiserzeit wird diese Prüfung hingegen einigen Beamten überlassen (Inschrift aus Alopeke, 1. Jh. nC.? [ebd. 276. 551]). In einigen Vereinen erfolgte zusätzlich noch eine Vereidigung auf die Statuten, eventuell verbunden mit dem Versprechen eines angemessenen, vereinsgemäßen Lebens (Ziebarth aO. 141f). – Im röm. Bereich finden sich häufig Berufsgenossenschaften, Unterstützungsvereine u. Begräbnisgesellschaften, die zumeist wenig exklusiv waren (J.-P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains [Louvain 1895/1900] 1, 345f). Es war möglich, mehreren vergleichbaren Genossenschaften gleichzeitig anzugehören u. sogar parallel Funktionen in mehreren von ihnen auszuüben (ebd. 351/3), was als Indiz dafür gewertet werden kann, dass von den Mitgliedern kein umfangreiches Spezialwissen verlangt wurde, das ihnen in einer mehr oder weniger langen Vorbereitungszeit hätte vermittelt werden müssen. Für Eintritt bzw. Aufnahme in Vereine werden die Termini adlegere (adlecti), adrogare u. adsciscere verwendet. Die Entscheidung über die Aufnahme von Bewerbern wurde entweder von der Versammlung der Mitglieder (sociumque eum adsciver[unt]: ebd. 356_5) oder aber von einzelnen Funktionären getroffen (ebd. 356). Für ein collegium der Isis u. für zwei Begräbnisvereine ist hierfür das Amt von allectores bezeugt (ebd.), das sich nur bei stadtrömischen Vereinen findet (Liebenam aO. 171), wobei aber die genaue Funktion der Amtsträger nicht zu ermitteln ist (J. H. Waszink,

Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 114). – Im Unterschied zur vereinzelt bezeugten griech. Praxis ist von einer moralischen Prüfung der Bewerber im röm. Bereich nichts bekannt (Liebenam aO. 171). Wie in griechischen war auch in röm. Vereinen ein Eintrittsgeld zu entrichten, von dem nur Ehrenmitglieder ausgenommen waren. Zusätzlich bestand oft die Verpflichtung, einen monatlichen Beitrag (stips) zu leisten (ebd. 172). Tertullian hebt die Befreiung ärmerer Mitglieder vom Zwang, das Eintrittsgeld zu entrichten, als Hauptunterschied zwischen heidnischen u. christlichen Vereinen hervor (apol. 39: nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt). Christliche Autoren wehrten sich energisch gegen staatliche Versuche, Gemeinden rechtlich als *Genossenschaften zu behandeln (B. Kötting: o. Bd. 10, 150). – Da weder in griechischen noch in römischen Vereinen von einer vorbereitenden Unterweisung neu aufzunehmender Mitglieder die Rede ist u. sich die Prüfung bürgerlicher u. besonders moralischer Qualitäten nur in wenigen Fällen, u. noch dazu ausschließlich im griech. Bereich, findet, kann von einer Entwicklung des christl. K. auf der Grundlage des antiken Vereinswesens nicht ausgegangen werden.

II. Jüdisch. a. Allgemeines. Seit der Kodifikation der Mischna, vermutlich schon seit Ende des 1. Jh. nC., gelten die Nachkommen einer jüd. Mutter als Juden. Die *Beschneidung der männlichen *Kinder am 8. Tag nach der Geburt besiegelt ohne jegliche religiöse Unterweisung die Zugehörigkeit zum Gottesvolk. Der Unterricht erfolgte später in der Familie (G. Schöllgen, Art. Hausgemeinschaft: o. Bd. 13, 846f) u. in der Synagoge (bzw. im Lehrhaus; P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o. Bd. 6, 519f), bis der junge Jude im Alter von 13 Jahren mit der Bar Miṣwah (als Zeremonie erst seit dem MA [15. Jh.] belegt) vollwertiges Glied der Gemeinde wurde (E. Eyben, Art. Jugend: o. Bd. 19, 427f).

b. Terminologie. Das Verb κατηχέω wird in der LXX nicht verwendet. In der Literatur des hellenist. Judentums wird es an zwei Stellen nur allgemein im Sinne von ‚informieren, berichten' gebraucht, ohne Bezug auf irgendeine Art religiöser Unterweisung (Philo leg. ad Gai. 198; Joseph. vit. 366 [Zitat aus einem Brief Agrippas II]). An zwei weiteren Stellen ist unklar, ob es sich nicht um Einschübe von christlicher Hand handelt. Test. XII Jos. 4, 4 heißt es, im Zuge ihrer Versuche, Joseph zu verführen, habe die Frau des Potiphar ihm suggeriert, sie werde um Unterweisung im Wort Gottes nachsuchen (ἐπὶ λόγῳ κατηχήσεως ἤρχετο πρός με, μαθεῖν λόγον κυρίου). Der Gebrauch im Sinne von religiöser Unterweisung findet sich auch Paral. Jer. 5, 21, wo es von Jeremia heißt, er befinde sich bei den Exilierten in Babylon, um ‚ihnen zu predigen u. sie zu lehren das Wort' (εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς καὶ κατηχῆσαι αὐτοὺς τὸν λόγον). Gerade weil der absolute Gebrauch von ὁ λόγος sonst nur in christlichen Quellen begegnet (B. Schaller, Paralipomena Jeremiou = JüdSchrHRZ 1, 8 [1998] 726$_e$), handelt es sich hier wegen der im jüd. Kontext mit der einzigen Ausnahme Test. XII Jos. 4, 4 nicht belegten religiösen Verwendung von κατηχέω möglicherweise um eine christl. Interpolation. – Daher ist es wenig wahrscheinlich, dass sich in einer anonymen kopt. Apokalypse, in der ‚Katechumenen' erwähnt werden, ‚die das Wort Gottes gehört, aber sich nicht vervollkommnet haben in dem Werke, das sie gehört' (G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias = TU 17, 3, 1 [1899] 61), Spuren jüdischer Praxis finden. Gegen Steindorff, der von einem durch u. durch jüd. Charakter dieser im christl.-kopt. Kontext überlieferten Schrift ausgeht (ebd. 18), muss darauf hingewiesen werden, dass (selbst wenn man die beiden pseudepigraphischen Stellen nicht für christl. Interpolationen hält) eine eigene Gruppe von ‚Katechumenen' im jüd. Bereich nirgends belegt ist, so dass sich zumindest in dieser Hinsicht Spuren christlicher Überarbeitung der Apokalypse finden dürften.

c. Essener. Bei ihnen gab es eine Probezeit, in der der Kandidat bereits am Leben der Gemeinschaft teilnahm. Sie ermöglichte es den Gemeindegliedern, die Eignung des Bewerbers zu prüfen (Joseph. b. Iud. 2, 8, 7, 137/42). Josephus sagt nichts über spezielle Unterweisungen in dieser Phase. Am Schluss der Probezeit muss der Kandidat zahlreiche Eide schwören u. unter anderem versprechen, die Regeln der Gemeinschaft unverändert weiterzugeben (ebd. 142). – Detailliertere Angaben finden sich in den Schriften der *Qumran-Gemeinde: Allen Neophyten (einschließlich Frauen u. Kindern) wurden die ‚Vorschriften des Bundes' vorgelesen; von Jugend an wurden die Gemeindeglieder in den Geboten unterwiesen

(1 Q 28a, 4/8 [J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 1 (1995) 241]). Nach der ‚Sektenregel' sollen Neuankömmlinge vom Oberhaupt der Gemeinschaft im Hinblick auf ‚Verstand' u. ‚Taten' geprüft werden. Wenn das Urteil positiv ausfällt, liegen die Voraussetzungen für eine Bekehrung vor. Anschließend wird der Neuling in den ‚Gesetzen der Einung' unterwiesen u. dann vor den Vollmitgliedern befragt. Ein Jahr lang soll sein Verhalten beobachtet werden, bevor ‚Worte', ‚Verstand' u. ‚Taten' nochmals geprüft werden u. er in die Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Erst nach Ablauf eines weiteren Jahres kann er Vollmitglied werden (1 QS 6, 13/23 [Maier aO. 182f]). Auch in der Damaskusschrift heißt es, Neuankömmlinge sollten auf Taten u. Verstand untersucht werden (CD 13, 11 [Maier aO. 27]). Betont wird, dass der Aufseher der Gemeinde Werke, Einsicht, Kraft, Stärke u. Vermögen des Neulings prüfen u. ihn dann entsprechend seinem Stand (bzw. seinem Besitz) ‚einschreiben' soll (ebd. 13, 12).

d. Rabbin. Literatur. Die beim Proselytentauchbad beobachteten Bräuche wurden lange Zeit nur mündlich tradiert. Schriftliche Zeugnisse gibt es erst spät; eine Datierung ist nur schwer möglich, doch wird man für diese Schriftquellen eine spätere Zeit ansetzen können als für die frühesten christl. Zeugnisse. Die Bekehrung muss vor einem Gerichtshof erfolgen; ein Übertritt im Geheimen ist nicht rechtsgültig (bJebamot 47a). Unklar ist, ob die Mitglieder des Gerichtshofes lediglich den rituellen Vollzug der Bekehrung bezeugen sollen oder ob sie als Zeugen für die Annahme der Gebote durch den Konvertiten dienen (so Red.: EncJud 13 [Jerus. 1972] 1183). – In der rabbin. Literatur gibt es keine Angaben zu Aufnahmeritualen u. vorbereitendem Unterricht im Zusammenhang mit den rabbin. Genossenschaften u. Akademien (ḥavurot). Tos. Dem. 2 wird eine ḥavurah behandelt, die die Einhaltung der rabbin. Reinheitsvorschriften überwacht. Ausdrücklich betont wird, dass jemand, der in die Genossenschaft aufgenommen werden will, alle Vorschriften ‚auf sich nehmen' muss; von Unterricht u. Aufnahmeritualen ist jedoch nicht die Rede. Bemerkenswert ist, dass direkt im Anschluss der offenbar parallel gelagerte Fall eines Proselyten behandelt wird: Auch er muss ausnahmslos alle Gebote, einschließlich der von den Rabbinen aus der Torah abgeleiteten Vorschriften, ‚auf sich nehmen' (Tos. Dem. 2, 5). Wer sich, obwohl er der Genossenschaft nicht angehört u. somit nicht den Status eines ḥaver besitzt, zur Einhaltung der Abgabevorschriften verpflichtet, gilt gegenüber der Allgemeinheit als ‚beglaubigt' (ne'eman), so dass es ohne Risiko möglich ist, von ihm Agrarprodukte entgegenzunehmen (Dem. 2, 2). Nur scheinbar besteht hier eine terminologische Parallele zum christl. fidelis, denn bei diesem ‚Gläubigen' handelt es sich um die höchste erreichbare Stufe hinsichtlich der Aufnahme in die Gemeinde (im Unterschied zu Katechumenen u. Kompetenten [u. Sp. 523f. 552. 562]), wohingegen sich der neʾeman auf einer gegenüber dem ḥaver niedrigeren Stufe befindet. Die rabbin. ḥavurot dürften somit kaum als institutionelles Vorbild für den christl. K. anzusehen sein. *W. D.*

B. Christlich. I. Allgemeines. Die altkirchliche Vorbereitung auf die Taufe ist geprägt von den unterschiedlichen Ausgangsbedingungen der zum Christentum Bekehrten: Juden, *Gottesfürchtige u. Heiden, sowie von den sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen der christl. Gemeinden: Ablehnung durch das Judentum, wachsende Missionserfolge unter Heiden, *Christenverfolgungen, schließlich Duldung u. Förderung durch den röm. Staat. Unterschiedliche Umstände u. Art der *Bekehrung führten zu angepassten Verfahren u. Formen des K. Vier Perioden lassen sich unterscheiden: a) Neutestamentliche Zeit (u. Sp. 506/9); b) Kirche als religiöse Minderheit (2./3. Jh.; u. Sp. 509/18); c) Wachstum seit *Constantinus d. Gr. (u. Sp. 518/44) u. d) Rückgang der Bekehrung Erwachsener u. Verallgemeinerung der Kleinkindertaufe (u. Sp. 544/67).

II. Neutestamentliche Zeit. a. Unterweisung u. Taufe. In keiner urkirchlichen Schrift, die *Didache ausgenommen (s. o. Sp. 426), wird die Vorbereitung auf die Taufe gezielt u. eingehend behandelt, da allein lebendige, vielfältige Übung u. mündliche Tradition ausschlaggebend waren. Die Kirche als Sondergemeinschaft war noch nicht ausgeformt, ein kirchliches Schrifttum mit Bekehrungstendenz (*Evangelium) noch im Entstehen, eine Vereinheitlichungsinstanz nicht gegeben. – In der lukanischen Apostelgeschichte erscheinen die Taufen meist als Resultat von Missionspredigten (Act. 2, 14/41; 8, 4/6. 12. 35/8 u. ö.). Die Verkündigung stellt

*Jesus vor als den im AT verheißenen Messias Israels (zB. ebd. 18, 28; *Christus I) u. vom Tod auferstandenen Herrn der Welt (*Kyrios). Neben der Annahme dieses als heilsvermittelnd verstandenen *Glaubens wurde eine daraus resultierende Lebensweise u. Bekehrung (Act. 26, 20; vgl. Mc. 6, 12) gefordert, was Lukas unter dem Begriff ‚Weg' subsumiert (Act. 9, 2; 16, 17; 18, 25 u. ö.; vgl. Joh. 14, 4/6). Das Heil war nicht durch einen einzelnen Akt zu erwerben, sondern in beständiger Gemeinschaft mit Jesus Christus, aktualisiert durch regelmäßige Versammlungen der Christgläubigen zum ‚Herrenmahl' (1 Cor. 11, 20; *Kultmahl), in denen auch Unterweisung mit dem Ziel der Glaubensstärkung u. vertieften Bekehrung erfolgte. Daher mochten zunächst die Verkündigung der Erlösung durch Jesus Christus sowie Grundkenntnisse genügen, um den Glauben an ihn zu bekennen, ohne dass eine besondere präbaptismale Unterweisung einzurichten war (vgl. Rom. 10, 9/18). Der unmittelbare u. schnelle Vollzug der Bekehrung entspricht anfänglicher Naherwartung der *Parusie (vgl. 1 Thess. 4, 15/7; 1 Cor. 7, 29). Angesichts der unmittelbar bevorstehend geglaubten Wiederkunft Christi schien es geboten, sich eilends dem geretteten Gottesvolk anzuschließen. Insofern sich die ersten Christen als Teil Israels betrachteten, galt es als unnötig, Konvertiten in eine besondere Gemeinschaft aufzunehmen. Dies zeigt die Erzählung über die Taufe des aithiop. Kämmerers, der anschließend in seine nubische Heimat, fern aller bestehenden christl. Gemeinden, zurückkehrt (Act. 8, 39; G. Lanczkowski, Art. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 123). Erst nach Ablehnung der Anhänger Jesu durch führende Repräsentanten der Juden u. Aufnahme von Heiden in die christl. Gemeinde erhielten die ‚Christen' in *Antiochia eine eigene, ihre Besonderheit ausdrückende Bezeichnung (Act. 11, 19/26; *Christennamen). Damit wurde die Taufe zu einem Initiationsritus, der die Identifikation mit einem neuen Gottesvolk u. die Eingliederung in dieses bezeichnet; zugleich entfiel das zwingende Erfordernis der *Beschneidung (Act. 15, 19/29; Col. 2, 11/3). – Einige Bekehrungen erwiesen sich als unvollständig oder ungenügend gefestigt (Act. 5, 1/10; 8, 9/24: Ananias u. Saphira, Simon Magus u. a.). In heidenchristlichen Gemeinden traten mancherlei Probleme auf: Sittenverderbnis (1 Cor. 6, 9/11), Skandale (ebd. 5) u. Abweichungen (Eph. 4, 17/24). Daher wurde in der Unterweisung dem sittlichen Verhalten (der christl. *Ethik) besondere Bedeutung beigemessen. Hierauf bezieht sich die Zwei-Wege-Lehre, die Did. 7, 1 mit der Taufvorbereitung in Verbindung bringt (o. Sp. 426). Die christl. Taufe ist nicht nur Mittel der Sündenvergebung, sondern Anschluss an Christus, der allein ‚hinweg nimmt die Sünden der Welt'. In Einzelfällen erfolgte die Bekehrung schlagartig, so bei Paulus, der allerdings schon über profunde Kenntnis der Hl. Schrift verfügte (Act. 9, 3/6. 17/9); bei anderen resultiert sie aus Unterweisung (1 Cor. 18, 1/8). Der Aufruf zur Taufe wird wesentlicher Bestandteil der Missionspredigt (1 Cor. 1, 17; Rom. 1, 5f; 11, 25f; 16, 26 u. ö.). Getauft wurden zunächst vor allem solche Personen, die bereits Monotheisten sowie in Gesetz u. Propheten unterwiesen waren (vgl. Rom. 2, 18: κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου), d. h. *Juden u. *Gottesfürchtige. Die Mission des *Paulus wendet sich auch an Heiden, die in den Diasporagemeinden zahlreich werden (Rom. 11, 13; 1 Cor. 12, 2 u. ö.). Mit Ausbildung heidenchristlicher Gemeinden schwand der Kontakt zum Judentum u. wuchs die Notwendigkeit, Neuchristen mit den Grundlagen der bibl. Überlieferungen vertraut zu machen. Bereits im ‚Missionsbefehl' Mt. 28, 19f erscheint neben der Taufe auch das Lehren grundlegend für die Gewinnung neuer *Jünger (s. o. Sp. 425). – Über postbaptismale Unterweisung ist wenig bekannt. Neugetaufte nahmen an Gottesdiensten teil, in denen man über die aus Bekehrung u. Taufe folgenden Verhaltensweisen sprach (vgl. Rom. 6, 3/14; 1 Cor. 12, 13f; Gal. 3, 27; Col. 2, 12f; Hebr. 5, 11 / 6, 8; 1 Petr. 3, 21f). Eine ergänzende Unterweisung wurde dem bekehrten alexandrinischen Juden Apollos zuteil, der zwar ‚richtig lehrte von Jesus', aber nur von der Johannestaufe wusste (Act. 18, 25f). – Im Corpus Paulinum (1 Cor. 12, 28; Eph. 4, 11) werden mehrere Ämter erwähnt, deren Inhaber mit Unterweisung betraut sind: Apostel, Propheten u. Lehrer, ihre jeweiligen Aufgaben jedoch nicht spezifiziert. – Als unmittelbare Taufvorbereitung schreibt Did. 7, 4 ein- oder zweitägiges *Fasten der Täuflinge vor (o. Bd. 7, 481; Turcan 143f). Ebenso haben der Täufer u. ‚andere' nach Möglichkeit zu fasten (zum Tauffasten s. o. Sp. 510. 512. 514 u. ö.). Paulus u. Cornelius sollen vor ihrer Taufe drei Tage gefastet haben (Act. 9, 9; 10, 30 var. lect.).

b. Abhängigkeit vom Judentum? Die Qumran-Gemeinde verband die Aufnahme neuer Mitglieder mit der Weitergabe eines esoterischen Geheimwissens, mit Absonderung von der Umwelt u. ihrer entschiedenen Ablehnung, weil sich die Bewegung als kleine Gemeinschaft von Geretteten verstand (s. o. Sp. 504f). Im Christentum hingegen ist die religiöse Unterweisung nicht auf eine Gruppe Auserwählter beschränkt. Wenn von fortschreitender Weitergabe von Kenntnissen gesprochen wird (1 Cor. 3, 1/3), dann nicht, um einen Bereich geheim u. einer höheren Stufe der Hierarchie vorzubehalten. Vielmehr erwächst diese Regelung allein aus pädagogischen Überlegungen. Die Unterweisung endet für alle Beteiligten auf demselben Niveau. Die Lehre Christi wird gerade als Offenbarung für die Geringen verstanden, die den Weisen der Welt gegenübergestellt werden (Mt. 13, 11; Mc. 4, 11). Im Gegensatz zu Essenern u. Therapeuten zogen sich die frühen Christen nicht aus der Welt zurück; sie wollten ganz Israel bekehren u. keine Randgruppe bilden. Erst später kam es zum Bruch mit dem Judentum. Jesus selbst sammelte *Jünger um sich, formte daraus jedoch keine Schule, sondern lehrte öffentlich, galt selbst als der Seinen einziger Lehrer (Mt. 23, 8). Daher sind Institutionen der christl. Gemeinden, hier die Taufvorbereitung, nicht aus dissidenten oder sektiererischen jüd. Gruppen abzuleiten. Dafür spricht auch das Verhalten der ersten Missionare, die in der jüd. Diaspora die Synagogen aufsuchten, um die Juden zum Glauben an Jesus Christus zu bekehren (Act. 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 1).

III. Zweites u. drittes Jh. Ein allgemein gültiges Verfahren der Taufvorbereitung gab es zu dieser Zeit offensichtlich nicht. Jede Quelle ist daher gesondert zu betrachten. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die beschriebenen Praktiken oft älter sind als ihre erste Bezeugung in erhaltenen Zeugnissen. – Als Reaktion auf sittliches Versagen von Gemeindemitgliedern u. *Apostasie in Zeiten der *Christenverfolgung wurde bei Bekehrung u. Taufvorbereitung eine doppelte Prüfung eingeführt: Die erste in der Frühphase der Zuwendung zum Christentum, die zweite bei Anmeldung zur Taufe. Die Zulassung dazu erfolgte behutsamer als in neutestamentlicher Zeit; die Vorbereitungsphase konnte zwei oder drei Jahre dauern. – Die Distanzierung der Christen von jeder anderen Religion wurde mit der Absage an Satan (*Apotaxis) zum Ausdruck gebracht. Der Taufbewerber musste dieses ‚negative Bekenntnis' persönlich ablegen. Unter diesen Umständen ist es schwer vorstellbar, dass die Kirche bewusst fremde religiöse Riten übernahm; Parallelen u. Ähnlichkeiten von Christlichem u. Nichtchristlichem gehen eher auf die gemeinantike Kultur u. auf unbewusstes Verhalten zurück. Worte u. Bilder zB. aus der Mysterienterminologie decken für die Christen ‚spirituelle Wirklichkeiten ganz anderer Art' ab (Turcan 142). Äußere Übereinstimmungen erklärten sich Christen der Antike als Machwerk der Dämonen (*Geister) u. meinten, die christl. Riten seien in Wahrheit älter als mögliche heidn. Analogien (Iustin. apol. 1, 62, 1; Tert. bapt. 5, 3; *Erfinder II).

a. Justin. Die ‚Apologie' des *Iustinus Martyr skizziert die schlichte Weise, in der man um 150 nC. in Rom Taufbewerber individuell vorbereitete. Nach apol. 1, 61, 2 gehörten dazu (offenbar kurze) Unterweisung in Lehre u. Gebet, innere Bekehrung u. Reue sowie präbaptismales Beten u. Fasten der Kandidaten, dem sich der Täufer u. sonstige aus der Gemeinde anschlossen. Wann u. wie die Bewerber versprachen (ὑπισχνῶνται), ihre Lebensführung christlich einzurichten, ist nicht bekannt.

b. Clemens v. Alex. Die Äußerungen des *Clemens spiegeln eine alex. Taufvorbereitung um 200 nC., wobei ein gnost. Hintergrund deutlich wird. Valentinianischem Milieu entnahm Clemens Hinweise auf präbaptismale Reinigungsriten wie Fasten, Bitten, Kniebeugen (exc. Theodt. 83f; F. Sagnard, Le baptême au 2e s. et son interprétation valentinienne: SC 23 [Paris 1948] 229/39). Trotz Distanzierung von den Gnostikern räumt Clemens gemeinsame Praktiken ein (paed. 1, 32, 1). Für eine solide Taufvorbereitung benötigt der κατηχούμενος drei Jahre (strom. 2, 96, 1; vgl. 6, 130, 1: νεοκατήχετος; paed. 1, 36, 2: ὁ νεωστὶ κατηχούμενος; zur Dauer vgl. u. Sp. 515: Trad. apost. 17). Die *Katechese führt schrittweise zum Glauben, der in der Taufe Unterweisung durch den Hl. Geist erfährt (paed. 1, 30, 2; vgl. o. Sp. 432/4). Als erste Nahrung der Seele wird die präbaptismale Katechese mit *Milch verglichen, die postbaptismale *Kontemplation mit fester Nahrung (strom. 5, 10, 66). Beider Achse ist die Taufe.

c. Origenes. Innerhalb der Vorbereitung auf die Taufe unterscheidet Origenes, der anfangs selbst als Katechet tätig war (Eus. h. e. 6, 3, 1), zwei Stufen: a) Anfänger, die zum Unterricht zugelassen sind, b) solche, die ihren Entschluss, nach den Vorschriften des Glaubens zu leben, bereits bewiesen haben (c. Cels. 3, 51). Dessen Annahme bezeichnet er mit dem Verbum ‚hören' (ἀκούειν; οἱ ἀκροαταί). Der Unterricht geschah offenbar in den alltäglichen Wortgottesdiensten der Gemeinde (in Gen. hom. 10, 3 [SC 7bis, 262/4]; in Jos. hom. 4, 1 [SC 71, 148]). Dass den Interessenten solche mit Evangelienlesung, falls ihnen die Eucharistiefeier folgte, verschlossen waren (P. Nautin, Origène [Paris 1977] 394), ist wenig wahrscheinlich. Origenes erwähnt Christen, wohl Verwandte, Nachbarn oder Freunde (Bardy 10), die sich meldende Bewerber prüften, bevor man sie als Anfänger zum Unterricht zuließ (c. Cels. 3, 51). Daraus entwickeln sich Taufbürgen u. *Paten (Dujarier, Parrainage 218/36). Bei der ersten Prüfung erhielten die Katechumenen eine besondere Mahnung (c. Cels. 3, 51) u. erklärten, möglicherweise in formellem Dialog mit dem Katecheten, ‚den Krieg ohne Waffenstillstand an alle anderen Götter u. Herren' (in Ex. hom. 8, 4 [GCS Orig. 6, 223, 14/6]). Hinweise zu Bedeutung u. längerer, wenngleich nicht starrer, Dauer der Taufvorbereitung finden sich in Jer. hom. 5, 13 (SC 232, 310f) u. in Joh. comm. 6, 144 (SC 157, 144f); andernorts stellt Origenes bildhafte Vergleiche mit Bauern an, die das Land bestellen, u. mit Züchtern, die drei Jahre bis zur ersten Ernte warten (in Jer. hom. 5, 13 [SC 232, 310/2]; in Lc. hom. 22, 8 [SC 87, 306]). In ähnlicher Weise soll der ‚Hörer' aE. des 3. Jahres Beweise für die Dauerhaftigkeit seiner Bekehrung erbringen, sonst wird er von der Gemeinschaft zurückgewiesen u. nicht zur letzten Vorbereitung auf die Taufe angenommen. Auf Grund der Exkommunikations-Befugnis, die damit den Taufbürgen zukommt, könnte es sich in der letzten Phase der Taufvorbereitung um Lehrer mit kirchlicher Autorität (Presbyter?) gehandelt haben. Die von Origenes beschriebene *Katechese umfasst eine Einführung in die Bibel u. in die regula fidei (Schöpfung, göttliche Geheimnisse, Christologie, Anthropologie; o. Sp. 434/6). In seinen Bibel-Kommentaren bezieht er verschiedene Perikopen auf die Situation der Katechumenen. Er ermahnt sie, dem Beispiel *Josuas zu folgen, der von den Israeliten verlangte, nach Eintritt in das Land der Verheißung den Göttern Ägyptens u. Kanaans abzuschwören u. allein dem Herrn zu dienen (Jos. 23, 6/8; Orig. mart. 17 [GCS Orig. 1, 16]). Orig. in Jos. hom. 1, 4; 4, 1 (102. 148) vergleicht den *Durchzug durch das Rote Meer mit dem Eintritt in den K. u. den durch den *Jordan mit der Taufe (o. Bd. 18, 704 [Lit.]). Bei Origenes' Erwähnung von *Exorzismen ist unsicher, inwieweit sie mit der Taufvorbereitung in Verbindung stehen (c. Cels. 1, 6). Wer die Taufe u. den Hl. Geist empfangen wolle, müsse zunächst auf der Grundlage des Glaubens gereinigt werden; beim Hören des Wortes sollen die Taufbewerber ihre gewohnheitsmäßigen Fehler u. Laster ausreißen u. ihre barbarischen Sitten zügeln, um in Milde u. Demut die Gnade des Hl. Geistes empfangen zu können (in Lev. hom. 6, 2 [SC 286, 272/8]; vgl. in Lc. hom. 21, 4: venite catechumeni, agite paenitentiam [SC 87, 295]). Das vorbereitende Fasten vergleicht Origenes mit der Enthaltsamkeit von Sünde, Bosheit, Luxus, Leidenschaft, bösen Worten u. schändlichen Gedanken (in Lev. hom. 10, 2 [SC 287, 138]). – H. J. Auf der Maur / J. Waldram, Illuminatio verbi divini - confessio fidei - gratia baptismi. Wort, Glaube u. Sakrament in K. u. Taufliturgie bei Origenes: Fides sacramenti - Sacramentum fidei, Festschr. P. Smulders (Assen 1981) 41/95; Cavallotto 57/69; o. Sp. 434/6.

d. Tertullian. Seine Schriften (zu De paenitentia u. De baptismo s. o. Sp. 438) ermöglichen eine Rekonstruktion der Taufordnung in *Karthago um 200 nC. (E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der Liturgie [Brüssel 1947] 164/73; A. Hoblaj, Catechesi ai catecumeni negli scritti di Tertulliano, Diss. Roma [1984]; Ch. Munier [Hrsg.], Tertullien. La pénitence = SC 316 [1984] 37/51: ‚Pénitence et catéchumenat'). – Eine Einteilung der Katechumenen in verschiedene Klassen findet sich bei Tertullian nicht, doch wird die Situation der Einzelnen berücksichtigt. Es gibt die novicioli, ‚Neulinge', die ‚eben anfangen, ihr Ohr mit dem Worte Gottes zu erquicken' (paen. 61; die Bezeichnung entstammt gleich tirocinia adultorum [ebd. 6, 17] u. sacramentum [*Fahneneid; Turcan 145. 148 (Lit.)] dem *Heerwesen). Allgemein für solche, die sich auf die Taufe vorbereiten, verwendet Tertullian neben dem aus dem Griech. übernommenen catechumenus (prae-

scr. 41; cor. 2, 1) die lat. Äquivalente auditores u. audientes (paen. 6, 14f. 17. 20; 7, 1). Unmittelbar vor der Taufe heißen sie ingressuri baptismum (bapt. 20, 1); daneben begegnen Umschreibungen: inituri aquam (paen. 6, 9); aquam adituri (cor. 3, 2); ante sunt perfecti catechumeni quam edocti (praescr. 41, 4). ,Christ' konnte sich schon der Katechumene nennen (Pass. Perp. 3, 2 [SC 417, 106/8]). – Hinsichtlich der Zulassung zur Taufe mahnt Tertullian die Verantwortlichen mit Mt. 7, 6 (H.-J. Loth, Art. Hund: o. Bd. 16, 810/2) u. 1 Tim. 5, 22, nicht voreilig zu handeln (bapt. 18, 1/6). Gegen vorgetragene Schriftbeweise für schnelles Taufen greift er zu dem Argument: Bei der Taufe des aithiop. Kämmerers (Act. 8, 36) u. des Paulus (ebd. 9, 15) unverzüglich nach ihrer Bekehrung war die Gnade Gottes unverkennbar. Jetzt aber ist ein Hinausschieben der Taufe je nach Zustand, Disposition u. Alter einer Person nicht zu fürchten, sondern, besonders im Hinblick auf Kinder (parvuli), Ehelose u. Witwen, deren Zukunft unsicher ist, vorteilhafter (utilior; bapt. 18, 1/6; zumal die Bluttaufe wirksam [ebd. 16, 1f] u. Nottaufe möglich ist [ebd. 18, 14]; vgl. die Taufe der ,erwachsenen Katechumenen' Perpetua u. Felicitas [gest. 7. III. 203] vor ihrer Inhaftierung; Pass. Perp. 3, 5 [108]; F. J. Dölger, Tertullian u. die Bluttaufe: ders., ACh 2 [1930] 117/41). Die Passio Perpetuae et Felicitatis belegt, dass diese Ansicht wenigstens zT. in Gemeindepraxis umgesetzt wurde (Hammerich, Taufe 111/20). Anderseits tadelt Tertullian Katechumenen, die ihren Taufaufschub als ,Ausstand zum Sündigen' betrachten (paen. 6, 3). Die Taufe hingegen vorzeitig, ohne ausreichende *Buße als ,erste Taufe' (ebd. 6, 17), zu begehren, verrät Stolz u. Mangel an Ehrfurcht (ebd. 6, 21. 23f). Das Taufbad ist für Tertullian die Besiegelung des Glaubens, setzt Reinigung des Herzens voraus, gesunden Glauben u. ein Gewissen, das sich allemal der Bekehrung zugewendet hat. Daher rügt er diejenigen, die nicht genügend Eifer zeigen (6, 14/22). – Dem Taufunterricht diente offenbar die Institution des christl. *Lehrers (doctor: praescr. 3, 5; 14, 2). Unklar bleibt, ob es im Karthago Tertullians deren einen oder gleich mehrere gab. Da nicht alle doctores Presbyter waren (G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 [1984] 281), muss die Unterweisung auch außerhalb der Gemeindegottesdienste stattgefunden haben, doch gibt es keinen Anhaltspunkt für einen regelmäßig zu besuchenden Katechumenenunterricht, dessen Häufigkeit u. Länge. Tertullian betont die ethische Komponente des K., die rituelle Seite bleibt im Dunkeln; über Exorzismen u. Segnungen der Katechumenen verlautet nichts (Dekkers aO. 169f mit Anm. 1; 170_1). Ihre ausdrückliche Entlassung vor bestimmten, den Getauften vorbehaltenen Teilen des Gottesdienstes scheint Tertullian noch nicht zu kennen (ebd. 172), doch wird vermutet, dass die Katechumenen nach der Predigt u. vor dem gemeinsamen Gebet den Gottesdienst zu verlassen hatten (Salzmann 408/10). – Die unmittelbare Taufvorbereitung ist von Strenge geprägt: Die Täuflinge müssen anhaltende Gebete verrichten, unter Fasten, *Proskynesen u. Nachtwachen, u., allerdings nicht öffentlich, ein Bekenntnis aller begangenen Sünden ablegen, womit sie die Bußtaufe des *Johannes (vgl. Mt. 3, 6) darstellen (bapt. 20, 1). Bevorzugter Tauftermin war Ostern, daneben die *Pentekoste; doch galt jeder Tag, jede Stunde als geeignet, da alle Zeit dem Herrn gehöre (ebd. 19; vgl. 11, 4). Wenig davor (aliquanto prius: cor. 3, 2) fand gesondert die *Apotaxis vor dem Bischof statt (frühes oder frühestes Zeugnis des separierten Rituals, hier ohne Nennung zeremonieller Details; Dekkers aO. 185_1). Ihre Erläuterung durch Tertullian macht deutlich, welche Art Bekehrung ihm nötig schien: Entsagen müssen die Täuflinge dem Pomp des Teufels u. seiner Engel, nämlich: heidnischen Zeremonien, politischen Würden, Beifall der Massen, falschen Schwüren, menschlicher Untertänigkeit, militärischem u. politischem Ruhm u. dem mit allem verbundenen *Götzendienst (cor. 13, 7 mit J. Fontaine im Komm. zSt.; vgl. ebd. 3, 3; spect. 4, 1. 13, 1; J. H. Waszink, Pompa diaboli: ders., Opuscula sel. [Leiden 1979] 288/316).

e. Cyprian. Hinsichtlich der Taufvorbereitung bedient sich *Cyprian eines etablierten Vokabulars. Konsequent bezeichnet er die Kandidaten mit zwei Namen: catecumini u. audientes (ep. 8, 3; 73, 22 [CSEL 3, 2, 488. 795] bzw. 18, 2; 29 [524. 548]; V. Saxer, Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du 3ᵉ s. = StudAntCrist 29 [Città del Vat. 1969] 107_2). Letzterer deutet an, dass die Taufvorbereitung der Konvertiten im Wesentlichen im Hören auf Bibellesung u. Unterweisung bestand. Den Unterricht erteilten mehrere presbyteri doctores, auch

doctores audientium genannt (ep. 29 [528]), bei der Betreuung der Katechumenen unterstützt von Lektoren u. Exorzisten. Der erste Schritt der Zuwendung zur Kirche heißt venire ad ecclesiam, ad veritatem, ad nos, ad salutem, ad Deum (ep. 70. 1; 71, 1 [767. 771f]; ad Demetr. 20. 25 [CSEL 3, 1, 365. 370]). An K.riten erwähnt Cyprian indirekt *Exorzismen: Vor der Taufe wird der Teufel von Exorzisten, offenbar unter *Handauflegung (sent. episc. 37 [ebd. 450]), mit menschlichen, durch göttliche Kraft gestärkten Worten gegeißelt, gebrannt, gefoltert u. schließlich, nach der Apotaxis, im Taufbad vom Wasser des Heils übermannt, so dass der Getaufte durch die Gnade Gottes befreit ist (ep. 69, 15 [764f]). – Katechumenen, die ungetauft das Martyrium erleiden, erlangen das Heil durch die ‚Bluttaufe' (ep. 73, 22 [795f]; Wasser u. *Blut von Joh. 19, 34 u. 1 Joh. 5, 6 wurden in Africa verbunden mit Lc. 12, 50 auf die zwei christl. Taufen bezogen; Kretschmar, Geschichte 143). – Für Kinder befürworten Cyprian u. seine Synode vJ. 251/53 die Möglichkeit der (Not-?) Taufe in den allerersten Tagen nach der Geburt (ep. 64, 2 [718]).

f. Die sog. Traditio apostolica. (B. Botte, La Tradition apostolique de S. Hippolyte[5] = LitQuellForsch 39 [1989]; C. Scholten, Art. Hippolytus II [v. Rom]: o. Bd. 15, 524/6; Ch. Markschies, Wer schrieb die sog. ‚Traditio Apostolica'?: W. Kinzig / Ch. Markschies / M. Vincent, Tauffragen u. Bekenntnis [1999] 1/74 mit Lit.) – Die anonyme Kirchenordnung (1. H. 3. Jh.) bietet §§ 15/21 B. eingehendere Hinweise zu Taufe u. -vorbereitung (Capelle 190/205; Tremanns 41/3. 45/8). Diese wird als ‚Hören des Wortes' (Trad. apost. 15. 17. 20 Botte) beschrieben u. in zwei Phasen unterteilt, die jeweils mit einer Prüfung des κατηχούμενος beginnen. Die Zeit des Hörens beträgt gewöhnlich drei Jahre, für Eifrige (σπουδαῖος) weniger (ebd. 17 B.). Während der ersten Vorbereitungsphase werden die Kandidaten von Didaskaloi (*Lehrer), Klerikern oder Laien (ebd. 19), betreut. Diese übernehmen, vor Beginn einer Gemeindeversammlung, die Erstprüfung der Neulinge, ihre nachfolgende Katechese, beten u. legen ihnen die Hände auf (15. 18f). Zur ersten Prüfung wird der Kandidat von Vertrauenspersonen vorgestellt, die für ihn zu bürgen haben (15; *Paten). Die Befragung betrifft Motive der Bekehrung sowie status libertatis u. familiae. Bei Sklaven eines Christen sind dessen Zustimmung u. Empfehlung einzuholen. Hinsichtlich der Familienverhältnisse werden die unterschiedlichen Konstellationen des röm. Rechts beachtet (*Ehe, *Konkubinat) u. die Verpflichtung zu Monogamie (*Ehe) sowie tadellosem Lebenswandel betont. Besessene sind vor Heilung nicht zuzulassen (*Besessenheit; *Energumenoi). Geprüft werden ferner Berufe u. Beschäftigungen des Kandidaten (16). Mit dem christl. Glauben Unvereinbares ist aufzugeben, näherhin alles, was mit heidnischen Kulten oder *Götzendienst zusammenhängt, sowie jegliches in Christenaugen unmoralisches Verhalten (zB. Prostitution [*Dirne], Herstellung von *Götterbildern, *Gladiatoren-Spiele, *Magie). Zur Taufvorbereitung Zugelassene heißen ‚Katechumenen' (17/20). Angaben zum katechetischen Programm fehlen. Da im Kontext ‚Gläubige' genannt werden, erfolgte die Unterweisung der Katechumenen anscheinend in Verbindung mit den Gemeindegottesdiensten (18). Ob sie erst kurz vor ihrer Taufe zum Hören des *Evangeliums zugelassen wurden (ebd. 20: audire evangelium, vorher: audire verbum), ist umstritten (O. Michel: o. Bd. 6, 1153; Bradshaw, Gospel 143f). Das ‚Gebet der Gläubigen', der *Friedenskuss u. die Teilnahme an der Eucharistie bleiben den Katechumenen verwehrt (Trad. apost. 18. 27). Bei einer Agape erhalten sie statt der *Eulogia Exorzismus-Brot (ebd. 26). Wichtigstes Ziel der Versammlungen ist das Hören des Wortes (17). Sie enden mit Gebet u. *Handauflegung durch den Lehrer (18f). Katechumenen, die fürchten, ungetauft Opfer von *Christenverfolgungen zu werden, wird endgültiges Heil in Aussicht gestellt. Ihnen gereicht das Martyrium als Bluttaufe zu voller Rechtfertigung (19). – Bei der letzten Prüfung vor der Taufe ist besonderer Wert auf nötige Bewährung der Kandidaten in *Armenpflege u. *Krankenfürsorge zu legen. Erneut wird das Zeugnis der Bürgen eingeholt. Danach legt man den Täuflingen täglich die Hand zum *Exorzismus auf (20), ein letztes Mal nach freitäglichem Fasten am Samstag vor der Taufe einzeln u. kniend mit Anhauchung durch den Bischof (K. Thraede, Art. Hauch: o. Bd. 13, 732f) sowie Bekreuzigung der Sinne (Trad. apost. 20). Am Donnerstag vor der Taufe haben sie sich zu baden u. zu waschen (ebd.; J. Jüthner, Art. Bad: o. Bd. 1, 1140f). In der Taufnacht hören sie nach der

Bibellesung eine abschließende Katechese (Trad. apost. 20; Kleinheyer 45: ,letzte Instruktionen' wohl über den Hergang der Feier, nicht ihren Gehalt). *Apotaxis (diabolus, pompa, angeli eius) u. Salbung mit Exorzismusöl finden unmittelbar vor dem Taufbad statt (Trad. apost. 21). Zu taufende Kinder beantworten die Tauffragen selbst oder werden, falls noch zu klein, durch Angehörige vertreten (ebd.).

g. Konzilien. In den frühesten Kanonessammlungen wird die Taufvorbereitung wenig behandelt. Cn. 42 des Konzils v. Elvira (Anf. 4. Jh.; Th. Ulbert, Art. Hispania I: o. Bd. 15, 629) legt die gewöhnliche Dauer auf zwei Jahre fest (G. Martínez Díez / F. Rodríguez, La colección canónica hispana 4 [Madrid 1984] 255). Sie wird verlängert für Kandidaten, die in sittlicher oder beruflicher Hinsicht Regelwidrigkeiten aufweisen (zB. frühere flamines [*Kaiserpriester]), bei schwerer Krankheit nötigenfalls verkürzt (cn. 4. 11. 38 [243. 245. 254]; P. Glaue, Zur Geschichte der Taufe in Spanien 2 = SbHeidelberg 1927/28 nr. 2, 4/6). Das 1. Konzil v. Nikaia missbilligt iJ. 325, dass bekehrte Heiden vor der Taufe gelegentlich zu kurzfristig unterwiesen wurden u. verlangt für ihre Katechese die nötige Zeit (cn. 2 [40 Jonkers]). In der Verfolgung abgefallene Taufbewerber dürfen erst nach dreijähriger Bewährung als ,Hörer' wieder mit den Katechumenen ,beten' (cn. 14 [44 J.]; vgl. Conc. Neocaes. cn. 5 [36]). Ein besonderes Gebet für die Katechumenen im Gemeindegottesdienst u. ihre Entlassung nach der Homilie erwähnt cn. 19 (89) des Konzils v. Laodikeia (zwischen 343 u. 381). Die Anmeldung zur Taufe muss vor Beginn der dritten Woche der Quadragesima erfolgen (cn. 45 [94]). Der cn. 46 (ebd.) verlangt von den Täuflingen das *Auswendiglernen des Symbolons u. dessen redditio am Gründonnerstag. Auf dem Krankenbett Getaufte haben es nachträglich auswendig zu lernen (cn. 47 [ebd.]).

h. Zusammenfassung. Die spärlichen Zeugnisse des 2. u. 3. Jh. lassen erkennen, dass die *Katechese wesentlicher Bestandteil des seit Ende des 2. Jh. bezeugten organisierten K. war, jedoch offenbar noch nicht oder kaum als gesonderter Katechumenenunterricht mit spezieller Thematik. Der heidn. Hintergrund der Kandidaten u. die Vielfalt konkurrierender Lehren führten zur Ausdehnung der Vorbereitungszeit auf mehrere Jahre. Als Rahmen treten auf: Prüfung der Kandidaten, geeignete Ämter, Exorzismen zur Unterstützung der Bekehrung. (Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht ist nicht mit Kunze schon auf die Zeit des *Irenäus v. Lyon zurückzuführen; s. o. Sp. 481.) Ausführlicher äußern sich dazu erst Katecheten u. Prediger der Folgezeit. Die relative Autonomie der einzelnen Kirchen führte zu unterschiedlichen Regelungen, von denen manche, so die Neutaufe von Häretikern u. Apostaten, Streitigkeiten verursachten, wie um 258 Firmilian v. *Kaisareia (I) im Brief an Cyprian v. Karthago berichtet (lat. Übers.: Cypr. ep. 75 [CSEL 3, 2, 810/27; o. Bd. 19, 1014]; nach Firmilian erlangen unterwiesene Katechumenen, die vor der Taufe sterben, nicht geringen Segen, jedoch nicht die Fülle der Gnade: ep. 75, 21). Der ausgebildete K. trug offenbar zu einer Verschiebung der Taufe auf ein reiferes Lebensalter bei (Hammerich, Taufe) u. verhinderte, trotz seiner, zumindest theoretischen, Strenge, nicht breite Apostasie von Christen während der *Christenverfolgung unter Decius.

IV. Viertes u. fünftes Jh. Ab Kaiser Constantinus d. Gr. erfolgten Bekehrungen zum Christentum unter geänderten Bedingungen. Der Zustrom von Neugewonnenen schuf Probleme sowohl auf ihrer Seite wie für die kirchlichen Amtsträger, die sich vor allem um die sittliche Bekehrung der Bewerber sorgten. Nach Aufnahme unter die Katechumenen verschoben deren viele ihre Taufe bis an das Lebensende (F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins u. ihre Probleme: Konstantin d. Gr. u. seine Zeit, Festschr. A. de Waal [1913] 429/37: ,Die späte Taufe Konstantins beurteilt aus dem Brauche der Zeit'; H. Thurston, When baptism was delayed: Month 152 [1928] 529/41; Hammerich, Taufe). Den einen reichte die mit dem K. verbundene Anerkennung als Christen; sie scheuten aber die Übernahme der ethischen Verpflichtungen Getaufter (Basil. hom. 13, 5 [PG 31, 436]; Greg. Naz. or. 40, 20 [SC 358, 240]; vgl. Aug. conf. 1, 11: faciat; nondum enim baptizatus est) oder fürchteten die Schwere der Schuld postbaptismaler Sünde u. die Strenge der altkirchlichen *Bußdisziplin. Anderen schien ihre gesellschaftliche Stellung nicht vereinbar mit allen Konsequenzen der Taufe, besonders den Kaisern bis zu Theodosius II, für dessen frühkindliche Taufe bezeichnenderweise Joh. Chrysostomus sorgte (spät getauft wurden *Constanti-

nus d. Gr. [K.riten, Katechese, Taufe binnen Tagen in der *Pentekoste 337, an deren letztem Tag er stirbt: Eus. vit. Const. 4, 61f], seine Söhne **Constantius II u. Constans, Valens [zur Nottaufe seines Sohnes Valentianus Galates o. Bd. 19, 1010f], Theodosius I; vor Erfüllung seines Taufwunsches starb Valentinian II [dazu Dölger, Garantiewerk 265f]; Hammerich, Geschichte 14/39). Doch auch in gebildeten u. frommen Kreisen des 4. Jh. ließ man sich vielfach erst taufen, wenn man Asket oder Kleriker wurde (zB. *Basilius, *Gregor v. Naz., Sohn eines Bischofs, *Joh. Chrysostomos, *Ambrosius, *Augustinus, *Hieronymus, Rufinus v. Aquileia, Paulinus v. Nola), Lebensgefahr überstanden hatte (zB. Gregors Bruder Kaisarios v. Naz.) oder auf den Tod erkrankte (zB. beider Schwester Gorgonia, Ambrosius' Freund Sextus Anicius Probus; Hammerich, Geschichte 43/109). Daher sind niedrige Motive der Verschiebung der Taufe nicht durchgängig zu unterstellen (ders., Taufe 5). Noch in der 2. H. des 5. Jh. war es in *Pisidien üblich (Auswärtigen aber bereits erklärungsbedürftig), dass sich die ‚Katechumenen' außer im Notfall erst als Erwachsene taufen ließen, so auch der aus der Familie des gleichnamigen Bischofs v. Sozopolis stammende spätere Patriarch Severos v. Ant. (gest. 538) u. dessen Brüder (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 11; ebd. 44: Katechumene, doch dem Glauben nach Christ). Das Überhandnehmen des Taufaufschubs, auch ungewolltes Resultat des institutionalisierten K., ließ Prediger verstärkt dazu mahnen, die Taufvorbereitung nicht ungebührlich auszudehnen (s. u. Sp. 523. 528 u. o. Sp. 440). Letztlich bewirkte diese Pastoral eine Schwächung des K., die durch die Verallgemeinerung der Kindertaufe noch verstärkt wurde. – Vom 4. Jh. an sind die christl. Institutionen besser bekannt. Doch lässt sich die Organisation der Katechese nicht für jede Kirche detailliert rekonstruieren. Wegen weiterbestehender Autonomie der Ortskirchen dürfen Zeugnisse für eine Gemeinde nicht auf alle übertragen werden. ‚Die Geschichte des K. ist zunächst Geschichte der einzelnen Kirchenprovinzen' (Holtzmann 78_2). Hinsichtlich zeremonieller Einzelheiten bleibt bei typologischer Deutung oft unsicher, wieweit ein Ritus tatsächlich vollzogen wurde oder die Beschreibung allein aus der zur Interpretation beigezogenen Bibelpassage resultiert.

a. Osten. 1. Jerusalem. Hauptquellen sind die präbaptismalen Katechesen des Bischofs Kyrillos v. Jerus. (Mitte 4. Jh.; s. o. Sp. 442) u. das *Itinerarium der abendländischen Pilgerin Egeria (381/84 nC.; s. o. Sp. 443; M. E. Johnson, Reconciling Cyril and Egeria on the catechetical process in 4th-cent. Jerusalem: Bradshaw [Hrsg.] 18/30 mit Lit.; A. Bludau, Der K. in Jerusalem im 4. Jh.: TheolGl 16 [1924] 225/42; C. García del Valle, Jerusalén. La liturgía de la Iglesia Madre [Barcelona 2001] 162/96 mit Lit.).

α. Die Katechumenen. Sie nahmen an den diversen Gottesdiensten der Gemeinde teil u. empfingen vor ihrer Entlassung jeweils einen besonderen Segen (Eger. peregr. 24, 2. 6f; 43, 7f u. ö.). Ausgeschlossen waren sie auf Grund der sog. *Arkandiszplin (s. o. Sp. 459 u. ö.) von Tauf- u. Eucharistiefeier sowie von den prä- u. postbaptismalen *Katechesen (Eger. peregr. 25, 2; 46, 6; 47, 2; vgl. Cyrill. Hieros. procatech. 12). Gleich den übrigen Gemeindeangehörigen hatten sie die *Fasttage einzuhalten (catech. 4, 27; Eger. peregr. 27, 5). Eigens für die ‚cathechumini' organisierten kirchlichen Unterricht erwähnt Egeria nicht. Die allgemeine Unterweisung von Christen u. ungetauften Interessenten erfolgte in den *Homilien der gemeindlichen Sonn- u. Festtagsgottesdienste sowie an Mittwochen u. Freitagen der Fastenzeit. In der Regel predigten der Bischof sowie mehrere Presbyter (ebd. 25, 1; 26; 27, 6); ihre Ansprachen wurden für Fremde u. einheimische Aramäischsprecher übersetzt (ebd. 47, 4; *Dolmetscher). Die Dauer dieser ersten K.-Phase ist unbekannt, war wohl individuell verschieden.

β. Die Täuflinge. Die zweite Phase, die unmittelbare Vorbereitung zur Taufe Entschiedener (Photizomenat, Kompetentenzeit), dauerte vierzig Tage (Cyrill. procatech. 4; Hieron. c. Joh. Hieros. 13 [CCL 79A, 22f]). Die Täuflinge des kommenden Osterfestes nennt Kyrillos nicht mehr ‚Katechumenen', sondern φωτιζόμενοι (procatech. 1; Eger. peregr. 45, 2: conpetens [*Competentes]; 46, 1: baptidiandi). Den Wechsel der Namen erwähnt u. erklärt Cyrill. procatech. 6 (s. o. Sp. 444; vgl. catech. 1, 4: ‚ehedem warst du Katechumene'). Ausnahmsweise heißt der Täufling auch πιστός (ebd. 1, 4; 6, 29; procatech. 1). Die Vorbereitung der Taufkandidaten während der *Quadragesima beschreibt Eger. peregr. 45f: Am Vorabend zeichnete

ein Presbyter die Namen der Angemeldeten auf (ebd. 45, 1f). Am folgenden Sonntag fanden vor Bischof, Presbyterium u. Klerikern a) die Prüfung jedes Einzelnen statt u. b) die feierliche Einschreibung der ‚erwählten' Bewerber in das Taufregister. Vorgestellt wurden sie von ihren Bürgen (patres für Männer, matres für Frauen; ebd. 45, 2). Die Befragung durch den Bischof betraf Verhalten (zB. Elternliebe, Lüge, *Trunksucht) sowie Motive der Kandidaten (negativ: Gefallsucht, Scheinheiligkeit, Neugier) u. bezog das Zeugnis ihnen Nahestehender ein (ebd. 45, 3; Cyrill. procatech. 2. 5; catech. 3, 7). Bei untadeligen Bewerbern nahm der Bischof eigenhändig die definitive Einschreibung der Namen vor (Eger. peregr. 45, 4; ὀνοματογραφία: Cyrill. procatech. 1. 4. 13, ein Ausdruck der Soldatensprache: Turcan 151); sonstige wurden aufgefordert, wieder zu kommen, sobald sie sich gebessert hätten (Eger. peregr. 45, 4). Fremde (peregrini) erlangten die in diesem Fall erschwerte Zulassung nur bei Vorlage günstiger Zeugnisse (ebd.). Die Eingeschriebenen galten als zum Militärdienst Christi einberufen, Söhne u. Töchter der Mutter Kirche (Cyrill. procatech. 1. 13); mit Unterricht u. Taufe werden sie Gottes Kinder durch Adoption (catech. 11, 9; *Gotteskindschaft). Die weitere Vorbereitung der Täuflinge wird als Weg der Reinigung durch Buße dargestellt (procatech. 4; catech. 2, 1), als eine Zeit des Bekenntnisses der Sünden (begangen in Wort u. Tat, bei Nacht oder Tag; ebd. 1, 5; 2, 15. 20) u. der Erleuchtung (*Licht). Als äußere Zeichen der Umkehr galten Fasten u. Werke der Nächstenliebe (ebd. 3, 7); das *Sündenbekenntnis konnte im persönlichen u. privaten Gebet geschehen, das zu intensivieren empfohlen war (ebd. 2, 6 mit Zitat von Ps. 31 [30], 20 u. a.; procatech. 6; catech. 1, 5; eine ‚Beichte der Täuflinge in institutionalisierter Form' vermutet Slenczka 82). Die präbaptismale Unterweisung erfolgte während der ersten sieben Wochen der österlichen Bußzeit jeweils am Vormittag der Fasttage (d. h. werktags außer samstags; Eger. peregr. 27, 1; 44, 1; die 8. u. letzte Fastenwoche [= septimana paschalis / maior: ebd. 46, 6] war mit den aufwändigen Feiern der Kar- u. Ostertage belegt; ebd.; 27, 1). Die Täuflingsvorbereitung umfasste stets a) *Exorzismen (ebd. 46, 1) u. b) *Katechese (cathecisis; 46, 2; gewöhnlich docere: ebd.; 46, 6 u. ö.; 49, 3 [Christus - Apostel]). Die Gebete der Exorzisten waren mit Anblasen der Täuflinge u. Verhüllung ihrer Gesichter verbunden (innerer Sammlung wegen: Cyrill. procatech. 9; religionsgeschichtliche Ableitungen bei Dölger, Exorzismus 100/5; Turcan 152). Salbungen werden nicht erwähnt. Während der täglich dreistündigen Unterweisung saßen die Täuflinge, nach Geschlechtern getrennt, im Halbkreis um die im Kirchenschiff aufgestellte (bewegliche) *Kathedra des Bischofs; Bürgen u. andere getaufte Gläubige waren zugegen (Eger. peregr. 46), die Kirchentüren geschlossen u. bewacht. Beginnend mit dem Buch Genesis besprach der Bischof in den vierzig Tagen die *Heiligen Schriften, u. zwar zunächst den Wort-, dann den geistlichen Schriftsinn (zur Perikopentafel s. o. Sp. 443). Andere Ausführungen betrafen die Auferstehung (Eger. peregr. 46, 2). In der 6. Woche legte der Bischof das Glaubensbekenntnis aus, jeden Artikel erneut primum carnaliter et sic spiritualiter erklärend (ebd. 46, 3). Dabei erfolgte die Übergabe (traditio) des vertraulich zu behandelnden Symbolons ‚zum Lernen u. Bekennen' (ebd.: accipient simbolum; vgl. Cyrill. catech. 5, 12). Kyrills Katechesen decken sich weithin mit Egerias Beschreibung; jede nennt eingangs das ihr voraufgehende bibl. Lesestück. Auf den Täuflingsunterricht führt Egeria die sie beeindruckenden Bibelkenntnisse der Jerusalemer Christen zurück (peregr. 46, 3). Die erhaltene Unterweisung war als μυστήριον vor Heiden u. auch Katechumenen geheim zu halten (Cyrill. procatech. 12). Nach Ende der 7. Woche erfolgte die redditio symboli: Kandidaten u. Paten rezitierten das Symbolon vor dem auf der *Kathedra thronenden Bischof u. den bei ihm sitzenden Presbytern (Eger. peregr. 46, 5). Er schloss mit einer Taufvermahnung u. lud zu den mystagogischen Katechesen (s. o. Sp. 443) der Osterwoche ein, ihren geheimen Charakter betonend (Cyrill. catech. 18, 33). Satansabsage u. Bekenntnis zu Christus legten die Täuflinge, sich dabei nach *Westen, der sichtbaren Finsternis, bzw. nach Osten, dem Ort des Lichtes, wendend, erst zu Beginn der Osternachtfeier in der Vorhalle des *Baptisteriums ab (catech. myst. 1, 2/11; 3, 10; vgl. catech. 1, 8; Hieron. in Amos comm. 3, 6, 12/5 [CCL 26, 312]: versi ad orientem, pactum inimus cum sole iustitiae [geschr. 406 in *Bethlehem]; A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 272; Turcan 152). Mit

dem Vaterunser wurden erst die Neugetauften vertraut gemacht (Cyrill. Hieros. catech. myst. 5, 11/8 [Initium aber schon catech. 7, 7 genannt]; vgl. Theodrt. haer. 5, 28 [PG 83, 552CD]).

2. Antiochien. Die Taufvorbereitung des ausgehenden 4. Jh. im Gebiet von Antiochien bezeugen vor allem die Apost. Konstitutionen, um 380 (SC 320. 329. 336), sowie die *Katechesen der antiochen. Presbyter *Joh. Chrysostomos (s. o. Sp. 447/9) u. Theodor v. Mops. (s. o. Sp. 449/51; M. Metzger, Les Constitutions apostoliques 2 = SC 329 [Paris 1986] 89/97: ‚L'initiation chrétienne'; F. van de Paverd, Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia u. Kpel gegen Ende des 4. Jh. = OrChrAn 187 [Roma 1970]; Finn, Liturgy 25/85; P. W. Harkins, Pre-baptismal rites in Chrysostom's baptismal catecheses: StudPatr 8 = TU 93 [1966] 219/38; R. Kaczynski, Joh. Chrysostomus. Catecheses baptismales 1 = Fontes Christ. 6, 1 [1992] 73/82: ‚Die christl. Initiation in Antiochien'; T. A. Curtin, The baptismal liturgy of Theodore of Mops. = Stud. Sacr. Theol. 222 [Washington 1970]; A. Cañizares Llovera, El catecumenado según Teodoro de Mops.: Estudios. Rev. cuatrimestral publ. por los Padres de la Orden de la Merced 32 [1976] 147/93). – Getauft wurden Erwachsene u. unmündige Kinder (Joh. Chrys. catech. III 3, 6 [SC 50, 154]; Kindertaufe in den ersten Lebenstagen befürwortet mit Verweis auf die jüd. *Beschneidung der Homilet Asterios [zu ihm o. Sp. 452]: hom. 12, 4; 21, 10 [83. 163 Richard]), manche erst auf dem Sterbebett (abschreckende Schilderung, um Zögernde zu baldiger Taufe zu drängen, Joh. Chrys. catech. I 1, 3/5 [SC 366, 118/22]; Taufaufschub als heidn. Einwand gegen das Christentum: in Act. hom. 1, 7 [PG 60, 23f]). Christenkinder wurden gewöhnlich bald nach *Geburt Priestern vorgestellt u. durch Bezeichnung mit dem Kreuz zu Katechumenen gemacht (in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 106; zum dort kritisierten Ammenbrauch G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 160/2]; Marc. Diac. vit. Porph. 45 [37 Grégoire / Kugener]; zur elterlichen Kinderkatechese s. o. Sp. 442). – Den Getauften, bezeichnet als ‚Christen' (χριστιανοί; *Christennamen), ‚Gläubige' (πιστοί) u. ‚Eingeweihte' (μεμυημένοι, μυηθέντες), stehen die Katechumenen gegenüber (scharf geschieden Joh. Chrys. in Joh. hom. 25, 3 [PG 59, 151: ‚Fremde' in allem], wohl ebenfalls pastoral motiviert; nach ihrer Einschreibung [s. unten] werden die Täuflinge als ‚unsere neuen Brüder' angesprochen: catech. I 1, 1 [SC 366, 112]). Die Bewerber sind gegliedert in a) die ‚vielen ἀμύητοι' (ebd. I 2, 8 [194]; Const. apost. 7, 39, 1), Bekehrte aus Heiden- u. Judentum sowie ungetaufte Angehörige christlicher Familien, u. b) die Kandidaten des nächsten Tauftermins, in der Regel Ostern (Joh. Chrys. catech. I 2, 3 [174/6]), genannt μέλλοντες μυσταγωγεῖσθαι bzw. φωτίζεσθαι (ebd. I 1, 4f [120. 122]), φωτιζόμενοι oder κατασφραγισάμενοι (Const. apost. 8, 8, 2. 6).

a. Die Katechumenen. Sie können Gott nicht ‚Vater' nennen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 19 [PG 57, 280]), gelten Chrysostomos als Lamm ohne Brandzeichen (*Sphragis), als einsame, verfallene *Herberge, die bösen *Geistern offensteht (catech. I 2, 7 [SC 366, 192]). Bevor daraus mit der Taufe ‚königliche Hallen' werden, stabilisieren das Gebäude die Lehrer (οἱ διδάσκοντες) u. die Exorzisten (ebd.). Den Katechumenen war im Kirchenraum (nicht außerhalb) ein eigener, altarferner Standort angewiesen (Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 2, 5 [PG 61, 399]; zum Ort van de Paverd aO. 22/5 gegen u. a. Ch. Baur, Der hl. Joh. Chrys. u. seine Zeit 1 [1929] 63). Vor der Oratio fidelium (*Gebet II) u. der Eucharistie wurden sie nach besonderer Segnung aus der Versammlung entlassen, die Türen geschlossen u. durch Ostiarier, Sub- u. Diakone bewacht (Joh. Chrys. in Mt. hom. 4, 7. 71, 4 [48. 666]; weitere Chrys.-Belege: Hanssens 269; Ausweisungs- u. Warnformeln: Const. apost. 8, 6, 1. 14. 12, 2). Zuvor sprach man für die sich auf den Boden werfenden Bewerber ein ‚inständiges' Gebet um Öffnung der Ohren ihrer *Herzen, Befestigung des *Glaubens u. tugendhafte Lebensführung, an dessen Ende die Betroffenen als Beter in eigener Sache selbst mitwirkten (Texte: Joh. Chrys. in 2 Cor. hom. 2, 5/8 [399/404]; Const. apost. 8, 6, 5/13; van de Paverd aO. 139/64; F. Manns, La liturgie de renvoi des catéchumènes d'après ‚Const. apost. 8, 6, 5' et un parallèle juif possible: EphLit 102 [1988] 234/9). Noch die Täuflinge (φωτιζόμενοι) wurden nach einem speziell ihnen geltenden Gebet zum Hinausgehen aufgefordert (Const. apost. 8, 8, 1/6; vgl. u. Sp. 552 zu Kpel; chrysostomische Belege zur [schwindenden] Beobachtung der sog. *Arkandisziplin: Baur aO. 159_{34}; vgl. Theod. Mops. hom. 1, 8). Chrysostomos betont: Über Bleiben oder Gehen

entscheidet nicht gesellschaftliche Stellung, sondern allein die Taufe (res. Chr. 3 [PG 50, 437]). Er beklagt aber, sicher überzeichnend, beider Gruppen sonstige Ununterscheidbarkeit in gleich verwerflicher Lebensführung (in Mt. hom. 4, 7f [48f]). Verstorbenen Katechumenen konnten Totenfürbitten der *Anaphora nicht zugewandt, zu ihren Gunsten bei Gott nur *Almosen hinterlegt werden (in Phil. hom. 3, 4 [PG 62, 204]; zur Bestrafung verstorbener ἀμύητοι im Jenseits: in Act. hom. 1 [PG 60, 25]). Der Märtyrertod eines Katechumenen hingegen galt als ‚echtere' Taufe; ‚denn er stirbt in eigener Erfahrung mit dem Herrn, die übrigen aber im Typos' (Const. apost. 5, 6, 8; vgl. Rom. 6, 3/10). – Glaubensunterweisung (τὸν μὲν περὶ πίστεως λόγον: catech. I 3, 4 [SC 366, 226]) wurde den ἀμύητοι in nicht näher berichteter Form zuteil (inhaltliche Schwerpunkte nennt Const. apost. 7, 39, 1/4), vornehmlich wohl durch die Schriftlesungen u. die, wöchentlich mehrmaligen, in der Fastenzeit täglichen, Predigten im Gemeindegottesdienst. Das allen Katechumenen zugedachte Gebet ebd. 8, 6, 11f erwähnt für sie ‚bestellte Lehrer' u. nennt die Glaubensschüler ‚die in dem Evangelium Deines Christus unterrichtet worden sind'. Da nach ebd. 8, 32, 17 (mit Hinweis auf Joh. 6, 45; Jes. 54, 13) als Lehrer auch erfahrene u. unbescholtene Laienchristen wirken durften (von Holtzmann 79 auf den Erstlingsunterricht bezogen), erfolgte die Katechumenenunterweisung nicht nur im Gemeindegottesdienst. In die Vorbereitung verantwortlich einbezogen waren auch die für die Bewerber bürgenden *Paten (ἀναδεχόμενοι), die als ‚geistliche Väter' beobachtend, mahnend, ratend u. tadelnd ihre ‚geistlichen Kinder' zu begleiten u. in geistlichen Dingen zu unterrichten hatten (Joh. Chrys. catech. III 2, 15f [SC 50, 141f]; Theod. Mops. hom. 12, 14/6). Die Gesamtdauer der Unterweisung betrug in der Regel drei Jahre; bei ehrbarem Lebenswandel war Verkürzung möglich (Const. apost. 8, 32, 16). – Nach den Bestimmungen der Apost. Konstitutionen (ebd. 8, 32) werden Neu-Hinzutretende (οἱ πρώτως προσιόντες τῷ μυστηρίῳ τῆς εὐσεβείας) von Diakonen vor den Bischof oder Presbyter geführt. Die Prüfung der Beweggründe u. persönlichen Verhältnisse unter Beiziehung informierter Zeugen sowie Zulassung oder Abweisung erfolgen nach denselben Gesichtspunkten wie in der Vorlage, der sog. Traditio apostolica (s. o. Sp. 516). Doch ist die Liste der Berufe modifiziert; Soldaten werden leichter zugelassen, ihnen nur die Gebote Johannes' d. T. auferlegt (Const. apost. 8, 32, 10 mit Lc. 3, 14).

β. Die Täuflinge. Die Anmeldung der Katechumenen zur Taufe, verglichen mit Beantragung des *Bürgerrechtes einer Stadt, erfolgte individuell während der ersten Tage der Fastenzeit bei einem dazu bestimmten kirchlichen Amtsträger (Theod. Mops. hom. 12, 14) u. war mit erneuter Prüfung des Bewerbers u. Befragung seines Bürgen verbunden (F. J. Dölger, Der Taufbürge nach Theodor v. Mops.: ders., ACh 4 [1934] 231f). Zugelassene wurden, Soldaten vergleichbar (Joh. Chrys. catech. III 1, 8 [SC 50, 112]), vom Zuständigen mit Namen auch des jeweiligen Bürgen eingeschrieben in das Kirchenbuch u. galten damit als verzeichnet im himmlischen Buch der *Gottesfreunde (ebd. III 1, 2. 18f; 2, 9. 29 [108. 118. 138. 150]; Theod. Mops. hom. 12, 14/6; 13, 1). In den 30 Tagen der näheren Taufvorbereitung hatten sich die Kandidaten wie Athleten in der Palästra (*Gymnasium) auf den Kampf gegen den Bösen einzuüben (Joh. Chrys. catech. I 1, 16 [SC 366, 144]; J. Sawhill, The use of athletic metaphors in the biblical homilies of St. John Chrys. [Princeton 1928] 10/4; Slenczka 211/8: ‚Die Bildersprache bei Joh. Chrys.'), alle schlechten Verhaltensweisen auszumerzen: obszönes Reden, Fluchen, Putzsucht, Schwören u. Theaterbesuche (catech. I 1, 16/22 [144/60]), sowie jeden Morgen ausführlichen Unterricht zu nehmen (ebd. III 2, 12; 4, 30 [139f. 197]; diab. 2, 1 [PG 49, 258]; anders Baur aO. 64: jeden Abend) u. danach gemeinsam die Exorzisten aufzusuchen. Vor diesen barfuß u. ohne Obergewand stehend, regungslos mit erhobenen Händen u. gesenkten Augen, in der Haltung der Beter u. der Gefangenen, sollten die Täuflinge durch die ‚Furcht u. Schrecken erregenden Worte' der *Exorzismen u. die Anrufung des Allmächtigen Reinigung des Geistes von allem Dämonischen erfahren (catech. I 1, 7; 2, 6 [124. 188/90]; III 2, 12/4 [139/41]; Theod. Mops. hom. 12, 23/5 erwähnt das Stehen der Bewerber auf einem *Cilicium; J. Quasten, Theodore of Mops. on the exorcism of the cilicium: HarvTheolRev 35 [1942] 209/19). Unterdessen u. auch sonst hatten sie beständig das Symbolon aufzusagen, um es unauslöschlich dem Gedächtnis einzuprägen (Theod. Mops.

hom. 12, 25). Auf die 9. Stunde des Karfreitags, da Jesus starb u. der reuige Schächer in das Paradies einging (Joh. Chrys. catech. I 3, 4 [228]), war hier inzwischen der Doppelritus *Apotaxis - Syntaxis vorverlegt. Gemeinsam, damit ihre *Gleichheit in Christus andeutend, knieten die Täuflinge, zur Erinnerung an den Sündenfall u. als Anerkennung der Herrschaft Gottes, nieder, erhoben Augen u. Hände zum Dankgebet u. sprachen, einzeln vom Priester befragt, ihre Absage an Satan u. dessen πομπή sowie die Verpflichtung auf Christus, der die Symbolonrezitation folgte (catech. I 3, 4/6 [226/34]; II, 4f [PG 49, 239f]; III 2, 17/21 [143/5]; Theod. Mops. hom. 12, 26f; 13, 1/16; Const. apost. 7, 41, 1/3; Formeln: Joh. Chrys. catech. I 3, 4. 6 [230. 232]; II, 4f [239f]; III 2, 18. 20f [144f]; Theod. Mops. hom. 13, 5; Const. apost. 7, 41, 2f: Syntaxis um Symbolon erweitert; vgl. Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 40, 1 [PG 61, 348]). Bei Säuglingstaufe wurde der Pate befragt: ‚Sagt er (scil. das Kind) dem Satan ab?' (Aster. Hom. hom. 27, 2 [215 Richard]). Anders als in Jerusalem (s. o. Sp. 522) ist hier eine Hinwendung nach Westen bzw. Osten als Ausdruck des Herrschaftswechsels noch nicht erwähnt (ebenso nicht in der syr. Tauferklärung des frühen 5. Jh.; S. Brock, Some early Syriac baptismal commentaries: OrChrPer 46 [1980] 52; für die Folgezeit s. u. Sp. 548). Mit den ‚schrecklichen Worten' (φοβερὰ ῥήματα) der *Apotaxis schließt jeder Täufling freiwillig mit Christus einen Vertrag (συνθήκη), der keiner Zeugen u. Schriftform bedarf, jedoch im Himmel registriert u. beim Endgericht über den Einzelnen vorgelegt wird (Joh. Chrys. catech. II, 5 [239]; III 2, 17f. 20 [143/5]; zum Vergleich mit Sklavenkauf, Dienst- u. Mitgiftvertrag Knupp 111/3). Chrysostomos mahnt zu vertragstreuer Lebensführung u. rät, die Doppelformel beständig unter Selbstbekreuzigung zu sprechen, wenn sich ein Christ in die Öffentlichkeit begibt (catech. II, 4f [239f]; Dölger, Sonne 121f). Auf das Glaubensbekenntnis folgte unmittelbar eine Stirnsalbung in Kreuzform mit Myron, von den Predigern erklärt als Markierung der Zugehörigkeit zu den Schafen (vgl. Sp. 524. 529) u. Soldaten Christi, als ‚Brautsalbung (*Brautschaft, heilige) sowie als Abwehrmittel gegen Satan u. Dämonen (catech. I 3, 7 [234]; III 2, 22f [145/7]; Formel: ebd. 22 [146]; Theod. Mops. hom. 13, 17/9; F. J. Dölger, Der Kaisername als Handtätowierung für die Rekruten: ders., ACh 4 [1934] 230). Zur signatio zog der Bischof statt seines üblichen ein strahlend weißes Gewand aus Leinen an, um Neuheit, Herrlichkeit u. Reinheit des künftigen Lebens zu versinnbildlichen u. *Furcht Gottes u. Liebe zu wecken (Theod. Mops. hom. 13, 17; auch für den Bischof v. Jerusalem bezeugt: Joh. Ruf. obit. Theods. Hieros.: CSCO 8/Syr. 8, 17; pleroph. 54 [PO 8, 109]). Zum Abschluss richtete der Bürge den Täufling auf u. legte auf sein Haupt zum Zeichen der Freiheit ein Orarion aus Leinen, wie es Freigelassene im Hause u. auf der Straße trugen (hom. 13, 17. 19; 14, 1 [Dölger, Taufbürge aO. 232]; ebenso belegt u. gedeutet im frühsyr. Taufkommentar: Brock aO. 45. 55). *M. M.*

3. Kappadokien u. Kpel. Gegen das geläufige langfristige Verharren im K. wandten sich Ausgang 4. Jh. nachdrücklich drei Theologen u. Bischöfe aus *Cappadocia, die selbst als Söhne christlicher Familien erst in vorgerücktem Lebensalter getauft worden waren: *Basilius (371/72 in *Kaisareia; hom. 13 [PG 31, 424/44]), *Gregor v. Naz. (380 in Kpel; or. 40 [SC 358, 198/310], für die Veröffentlichung erweitert) u. *Gregor v. Nyssa (381 in Kaisareia; bapt. diff.: GregNyssOp 10, 2, 357/70; J. Gribomont, S. Basile. Le protreptique au baptême: Lex orandi - lex credendi, Festschr. C. Vagaggini = StudAnselm 79 [1980] 71/92; E. Ferguson, Exhortations to baptism in the Cappadocians: StudPatr 32 [Leuven 1997] 121/9; ders., Basil's protreptic to baptism: Nova et vetera, Festschr. Th. P. Halton [Washington 1998] 70/83; Hammerich, Geschichte 132; Nachwirkung der gen. Texte im 6. Jh. belegen Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 37/9; Joh. Beth-Apth. vit. Sev.: ebd. 216f). Sie drängten jeweils am 7. I., Monate vor dem allgemeinen Tauftermin Ostern, unter Berufung auf das Muster der Propheten, Apostel u. Christi, zögernde ‚Katechumenen' zu beschleunigter Angabe ihres Namens beim Bischof, damit dieser, offenbar persönlich, sie einschreibe in das *Buch der Kirche u. Gott mit eigener Hand sie überschreibe in das himmlische (Basil. hom. 13, 7; Greg. Nyss. aO. 358; L. Koep, Art. Buch IV: o. Bd. 2, 730 mit Lit.). Zum Vergleich ist die Eintragung von Soldaten, Kämpfern u. Neubürgern angeführt u. ins Christliche übertragen: Soldat Christi, geistlicher Kämpfer, Bürger des Himmels (Basil. hom. 13, 7). Als Getaufte

werden sie einen anderen Standort im Kirchengebäude als Katechumenen erlangen: vor dem großen *Bema, Vor-Bild jenseitiger Herrlichkeit (Greg. Naz. or. 40, 46). Ausreden u. Gegengründen stellen die Prediger die Heilsnotwendigkeit der Taufe (begründet mit Joh. 3, 3. 5 Basil. hom. 13, 2; Greg. Nyss. aO. 363), Gefahr plötzlichen Todes in Sünden mit folgender ewiger Höllenqual sowie abschreckende Umstände u. Ungewissheit der Taufe ἐν τῇ κλίνῃ, ‚auf dem (Sterbe-) Bett', entgegen (Basil. hom. 13, 5. 7; Taufe wie ein Leichenbad [Greg. Nyss. aO. 369; Greg. Naz. or. 40, 17]; eigenes Heil in fremden Händen [ebd. 11]). Die auf Grund der sog. *Arkandisziplin übliche Entfernung der Katechumenen vor Beginn der christl. Mysterienhandlungen (Basil. ep. 217 cn. 56) erhält einen beschämenden Beigeschmack (Greg. Nyss. aO. 362), der Stand insgesamt wird spürbar abgewertet. Einerseits gelten Katechumenen als noch ungeborene Glieder der Kirche (Basil. hom. 13, 1) u. werden als ‚Christen' angesprochen (ebd. 13, 6; Greg. Nyss. aO. 369: ἄνδρες Χριστιανοί); anderseits gehören sie zu den ‚Fremden' u. ἀμύητοι (ebd. 357. 363f). Der ‚Katechumene' muss ein ‚Christ' (χριστιανός) erst ‚werden' (Basil. hom. 13, 1; Greg. Naz. or. 40, 16), weilt noch außerhalb des Tempels ‚in den Vorhallen der Frömmigkeit' (ebd.), gleicht dem vertriebenen Adam ‚außerhalb des Paradieses' (Greg. Nyss. aO. 359), ist ein ‚ungezeichnetes Schaf' (Basil. hom. 13, 4; Greg. Naz. or. 40, 15; *Sphragis). In das Paradies kann man ohne das ‚Siegel' der Taufe, das durch sie der Seele unverwischbar eingeprägte Merkmal, nicht gelangen (Basil. hom. 13, 5). Fehlt es einem Verstorbenen, vermögen ihm die Engel beim Seelen-*Geleit nicht gegen die Dämonen zu helfen (ebd.; vgl. Greg. Nyss. aO. 364). Dem Nichtbesiegelten zeigt das bewegliche Feuerschwert auf dem Weg zum paradiesischen *Baum des Lebens die Schneide (Basil. hom. 13, 2), den ungefährlichen Rücken dem ‚Gläubigen', d. h. dem Getauften (Greg. Naz. or. 40, 11). Bestraft wird, wer die Taufe verachtet oder auch nur aus Unverstand das Taufbad verfehlt (ebd. 23). Ungetauft gestorbene *Kinder erhalten nach dem Nazianzener weder Lohn noch Strafe (ebd.), nach dem Nyssener hingegen schließlich *Glück u. *Gottesschau (J. Daniélou, Le traité ‚Sur les enfants morts prématurément' de Grégoire de Nysse: VigChr 20 [1966] 159/82; Weiteres bei Binder aO. 148. 159f mit Lit.). Auch hinsichtlich der Kinder drängte man auf baldige Taufe u. verweist zu ihren Gunsten auf die jüd. *Beschneidung am 8. Lebenstag (Basil. hom. 13, 2; Greg. Naz. or. 40, 28). Kinder sollen zu ihrem Schutz gegen den Bösen bald nach Geburt getauft werden, Gefährdete sogleich (ebd. 17), die übrigen im Alter von etwa drei Lebensjahren, damit sie das Nötigste verstehen u. selbst Antwort geben (ebd. 28). Rechtes Vorbild Erwachsener ist der aithiop. Kämmerer von Act. 8, 36. Er ließ sich nämlich a) ohne Aufschub taufen (Basil. hom. 13, 6; Greg. Naz. or. 40, 26; Greg. Nyss. aO. 362f) sowie b) von einem ‚Armen, Einfachen u. Unansehnlichen' unterweisen im Evangelium vom Reich Gottes (Basil. hom. 13, 6), wird gelobt, weil er nicht nur lesen, sondern verstehen wollte (Greg. Nyss. aO. 362). Das Bündnis mit Gott ist leicht zu schließen, die Taufvorbereitung bereitet kaum Mühe (Basil. hom. 13, 1; Greg. Naz. or. 40, 8. 27), ist weniger beschwerlich als die paenitentia secunda (*Buße) mit Tränen, Seufzern, hartem Lager, Nachtwachen, Abtötung des Leibes u. der Seele usw. (ebd.; Greg. Nyss. aO. 358). Neben der Katechese (s. o. Sp. 445f) werden erwähnt ein vorösterliches Fasten zum Zweck der Reinigung (Greg. Naz. or. 40, 30), ein Bekenntnis der Sünden in unbekannter Form (or. 40, 27), ein Exorzismus, dessen lange Dauer einen Prüfstein der Gesinnung bilde (ebd.). Wann genau vor der Taufe Apotaxis (hom. 13, 5) u. Glaubensbekenntnis (or. 40, 41) vorgenommen wurden, ist unklar. – Im Kpel des Proklos (1. H. 5. Jh.) waren sie offenbar nach antiochenischem Muster (s. o. Sp. 527) auf den Karfreitag vorverlegt (Hist. eccl. epit. 501 [GCS Theod. Anagn. 143]) u. wurden nackt, barfuß auf härenem Gewebe stehend gesprochen (Procl. Cpol. hom. 27, 8, 49 [F. J. Leroy, L'homilétique de Proclus de Cple [Città del Vat. 1967] 193). In großen Städten wie Kpel konnten die Kandidaten nach Hunderten zählen u. ihre Taufe an Ostern in mehreren Kirchen gefeiert werden (für 404 nennt Pallad. dial. 1, 9 [SC 341, 200] fast 3000 Täuflinge in Kpel u. spricht Joh. Chrys. ep. ad Innocent. I 1 [SC 342, 84] von Kirchen u. Taufbecken im Plural; A. Piédagnel: SC 366, 250f: ‚Le nombre des candidats au baptême et les baptistères'). Für die nötige Vorbereitung war nicht immer u. überall gesorgt. Chrysostomos beklagt den Fall einer Mas-

sentaufe nach Naturkatastrophe ohne jegliche Prüfung u. Unterweisung. Der Versuch eines jungen Diakons, das durch die Presbyter der Stadt Versäumte in postbaptismalen Gruppenkatechesen über die Sakramente (daher auf Ausschluss Ungetaufter achtend; vgl. o. Sp. 520) nachzuholen, erregte als Regelverstoß Ärgernis u. musste aufgegeben werden (in Act. hom. 46, 3 [PG 60, 325]). – Das Drängen auf Taufe ohne ‚kleine Aufschiebungen‘ (Greg. Naz. or. 40, 14) führte zu einer Vermehrung der gemeindlich organisierten Tauffeiern. Basil. hom. 13, 1 betonte: Jede Zeit ist gelegen, Ostern aber der besonders passende Termin. Gregor v. Naz. hat gegen Taufen auch an Epiphanie u. Pfingstfest (*Pentekoste) nichts mehr einzuwenden (or. 40, 24); wichtiger ist ihm, den Entschluss zur Taufe in die Tat umzusetzen, ‚solange das Eisen glüht‘ (ebd. 26). Die Lockerung der Verbindung von Tauftermin u. vorösterlichem Kompetenten-K. trifft sich mit dem Wunsch gewisser Täuflinge, Zeit, Ort u. Zelebranten ihrer Taufe selbst zu bestimmen (Greg. Naz. or. 40, 26; bes. gegen das Begehren, im *Jordan getauft zu werden, Greg. Nyss. aO. 360. 363 [ergänzt J. B. Bauer: o. Bd. 18, 710; J. Ulrich, Wallfahrt u. -kritik bei Gregor v. Nyssa: ZsAntChrist 3 (1999) 87/96]). Für Taufen Einzelner u. kleiner Gruppen außerhalb des bischöflichen Gottesdienstes wurden schließlich eigene Presbyter bei Kathedralen u. Klöstern bestellt (Joh. Mosch. prat. 3. 207 [PG 87, 3, 2853C. 3100B]). Infolgedessen werden die Riten des K. zunehmend häufig auf gesondert veranstaltete Tauffeiern ausgerichtet u. schließlich der Taufe unmittelbar vorgeschaltet (s. u. Sp. 546. 548f).

4. Syrer. α. Aphrahat. Nach **Aphrahat (1. H. 4. Jh.) geht der Taufe eine traditio signi voraus. Gemeint ist nicht die traditio symboli an die Katechumenen (so G. Bert, Aphrahat's des pers. Weisen Homilien = TU 3, 3f [1888] 194_2), sondern eine als ‚Zeichen des Lebens‘ verstandene *Salbung der Stirn u. des ganzen Körpers mit Öl unmittelbar vor Taufbad u. Kommunion der Neugetauften (E. J. Duncan, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian sage [Washington 1945] 108/23). Sie gehört hier zum Ritual der Initiation, nicht zu den K.riten (Thraede 85/7; zum präbaptismalen Gelöbnis der *Jungfräulichkeit im frühen syr. Christentum G. Schöllgen: o. Bd. 19, 586f mit Lit.).

β. Ephraem. *Ephraem Syrus (gest. 373, Edessa) äußert sich nur zur Erwachsenentaufe (G. Saber, La théologie baptismale de s. Ephrem [Kaslik 1974]; E. Beck, Dōrea und charis. Die Taufe. Zwei Beiträge zur Theologie Ephräms des Syrers = CSCO 457/Subs. 72 [Lovanii 1984]). Er unterscheidet Katechumenen u. Getaufte als ‚Hörer‘ u. ‚Gezeichnete‘ bzw. ‚Gezeichnete der Taufe‘ (hymn. de virg. 7, 5 [CSCO 224/Syr. 95, 26]; vgl. PsEphr. Syr. epiph. 3, 28; 4, 1 [CSCO 187/Syr. 83, 140. 142]; in Rom. 1, 7; in Col. 1, 1f [S. Ephraem Syri commentarii in epistolas D. Pauli (Venetiis 1893) 3. 169]). Letzteres verdeutlicht die Hochschätzung der dem Bad im Wasser untrennbar voraufgehenden (totalen u./oder signierenden) *Salbung mit Öl, dem ‚Schatten des Namens Christus‘ (hymn. de virg. 4, 7 [14]), die bei Ephraem so sehr als Wesensbestandteil der Taufe erscheint, dass sie allein für diese u. ihre Wirkungen: Sündentilgung, Neugeburt, Erleuchtung, Gabe des Geistes, Vereinigung mit der Herde Christi, eintreten kann (F. J. Dölger, Die Salbung vor der Taufe nach Ephräm dem Syrer u. nach Theodor v. Mops.: JbAC 5 [1962] 17/22; Beck aO. 181; eine postbaptismale Salbung kennt Ephraem nicht [ebd. 94; Saber aO. 159/69]; ebensowenig im 5. Jh. Narsai; s. u. Sp. 533f). Ephraem preist den Nisan, den Frühlingsmonat des (nicht genauer datierten) Osterfestes, denn er ‚erquickt die Fastenden, salbt, tauft u. macht weiß‘ (hymn. de virg. 7, 2 [25]), ist also wesentlich die Zeit der österlichen Taufe (Termin wenig betont [G. A. M. Rouwhorst, Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe 1 (Leiden 1989) 114f]; zur Möglichkeit der Taufe außerhalb der Osternacht Beck aO. 93f). Die Vorbereitung darauf ist eine ‚Mühe‘, wenngleich leicht u. weniger hart als die paenitentia secunda in Sünde gefallener Getaufter (hymn. de virg. 7, 7; 46, 23 [26f. 134]). Es geht darum, ‚jenen alten Menschen, der ganz hässlich ist‘, abzulegen, nämlich ‚die (sündhaften) Gewohnheiten‘ (ebd. 1, 1 [1] an getaufte Christen). Zu den Mitteln gehört das Fasten (hymn. de ieiun. 5, 1 [CSCO 247/ Syr. 107, 10]: Fasten als *Geleit der Königsbraut, die beim Hochzeitsfest getauft u. für das Brautgemach des Lichtes bereitet wird). Der K. ist jedoch auch wesentlich eine Zeit des Lernens, so dass die Katechumenen zurecht ‚Hörer‘ heißen (hymn. c. haer. 3, 13 [CSCO 170/ Syr. 77, 15]: ‚Ich lernte u. glaubte, dass du [Gott] nur

einer bist in deiner Wesenheit. Ich hörte u. hielt für wahr [Übers. Beck aO. 115]). Nähere Angaben über die Art des Unterrichts u. Rituale der Taufvorbereitung finden sich nicht.

γ. Narsai. Im Sasanidenreich gibt Narsai (2. H. 5. Jh.; s. o. Sp. 455) eine gestraffte Gestaltung der K.riten zu erkennen (hom. 21 [38] [R. H. Connolly, The liturgical homilies of Narsai (Cambridge 1909) 46/61]): Absage, Glaubensbekenntnis, Einschreibung u. präbaptismale Salbung sind miteinander verbunden u. finden offenbar kurz vor der Tauffeier statt (ebd. XLII/XLIX; Kretschmar, Geschichte 179; Th. J. Thumperarampil, Mar Narsai and his liturgical homilies on Christian initiation: Christian Orient 13 [1992] 123/34). Jeweils nach Aufforderung durch einen Priester schwört eingangs der Bekehrte der Herrschaft Satans ab u. bekennt den Namen des Schöpfergottes, von dem er Befreiung u. Erneuerung der Gottebenbildlichkeit erwartet (zur Formel Connolly aO. XLIX). Den Doppelritus deutet Narsai als Flucht von der Fahne des Bösen, Kampf mit Satan, Heimkehr des verlorenen Sohnes aus der Fremde u. Bundesschluss mit Gott im Angesicht der bösen wie der himmlischen Geister. Als Engel Satans gelten ihm die Häretiker, an erster Stelle Mani, als Satansdienst ihre Kulte, als satanische Erfindungen Circus, Stadion u. Theater, Wahrsagerei u. Magie. Nackt, einem armen Flüchtling gleich, kniet der Bewerber sodann auf dem *Cilicium nieder u. blickt schweigend zu Boden zur Verdeutlichung des Sündenfalls Adams u. als Mitleid heischendes Eingeständnis seiner Schuld. Die liturgische Szene wird als Gerichtsverhandlung geschildert, wobei Satan der Beklagte ist u. der bekehrte Sünder der Geschädigte, zu dessen Gunsten der Priester, offenbar durch (Exorzismus-) Gebete, als Fürsprecher bei Gott eintritt u. der Pate als Bürge seiner Bereitschaft u. Ernsthaftigkeit. Die folgende Einschreibung der Namen in das Register der Kirche gilt als gleichbedeutend mit der Eintragung in das himmlische ‚Buch des Lebens' (vgl. o. Sp. 528). Anschließend wird der zur Taufe Zugelassene unter Nennung seines Namens u. Anrufung der Dreifaltigkeit mit frischgeweihtem Öl zunächst auf der Stirn, dann an Sinnen u. ganzem Körper gesalbt, empfängt damit das Prägemal der Schafe u. Soldaten Gottes, Schutzschild vor den Nachstellungen des Bösen u. lebenspendende Arznei. – Tatsächliche Entlassung der Katechumenen aus dem Gemeindegottesdienst ist noch vorgesehen in Narsais hom. 17 (Echtheit umstritten, vielleicht erst 6. Jh.; L. Abramowski, Die Liturg. Homilie des Ps.Narses mit dem Messbekenntnis u. einem Theodor-Zitat: BullRylLibr 78, 3 [1996] 87/100), typologisch gedeutet auf die zur Hölle Verdammten (Connolly aO. 2f; vgl. o. Sp. 529).

5. Alexandrien u. Ägypten. Liturgische Gebetsformulare des 4. Jh. liegen im sog. Serapion-Euchologion vor, im 5. Jh. gebräuchliches Material zeremonieller wie euchologischer Art in dem durch Trad. apost. aeth. 22A/P überlieferten (daher für Dölger, Sonne 7 ‚altäthiop. Ritual') alexandrinischen ‚Taufbuch' (Texte: M. J. Johnson, The prayers of Sarapion of Thmuis = OrChrAn 249 [Roma 1995] 46/80 [mit Komm. ebd. 124/35. 175/9]; H. Duensing, Der aethiop. Text der Kirchenordnung des Hippolyt = AbhGöttingen 3, 32 [1946] 80/127 [Deutungsprobleme des ‚Taufbuchs' betreffen den K. kaum]). Unbegründet ist die Identifikation der Gebete des PBerlin 13415 (Ende 4. Jh.) durch Th. Schermann, Frühchristl. Vorbereitungsgebete zur Taufe (1917) (A. Baumstark, Rez.: TheolRev 17 [1918] 302f). – Auch hier achtete man darauf, dass bei der Eucharistiefeier die Kirchentüren geschlossen u. keine Katechumenen anwesend waren (Trad. apost. aeth. 22P, 8; Athan. apol. c. Arian. 28 [2, 1, 108 Opitz]; Cyrill. Alex. ador. 11f [PG 68, 761D. 836A]; in Joh. comm. 12 [PG 74, 696D]). Gebete vor ihrer Entlassung erbaten für sie Erkenntnis, Segen u. Erhörung ihrer Gebete sowie Empfang der Sakramente zur rechten Zeit (Trad. apost. aeth. 22M; Euchol. Serap. 21. 28; vgl. die Anspielungen auf Lehre u. Lernen in den Katechumenengebeten Euchol. Serap. 21 u. Trad. apost. aeth. 22M, 2). – Die Existenz eines eigenen Katechetenamtes im frühen ägypt. Christentum belegt die Spezialfürbitte für Katecheten u. Dolmetscher im griech. Textrepertoire koptisch-sahidischer Liturgie (Paris. copt. 129^{20} fol. 145^{v} [unveröffentlicht]). Da die *Dolmetscher im 4. Jh. zu den ordines minores zählten (A. Hermann: o. Bd. 4, 43), war es hierarchisch offenbar nicht hoch angesiedelt. Als Katecheten des bekehrten Pachomios nennt Vit. Pachom. G^2 7 (173 Halkin) ‚heilige Männer', Vit. Pachom. BHG 1411a § 3 (ed. F. Halkin: AnalBoll 97 [1979] 10) die Presbyter der Dorfkirche von Chenoboskia. – Ky-

rillos v. Alex. mahnt, Neulinge nicht vorzeitig zu taufen, sondern sie ausreichend lange als Katechumenen zu unterweisen (in Joh. comm. 2 [PG 73, 240A/C]). Solche haben zwar Gott schon erkannt, den Glauben bereits bekannt, jedoch noch nicht den Hl. Geist in der Taufe empfangen u. dürfen daher den Leib Christi nicht berühren (ebd. 12 [74, 696CD]). Ungetauft verstorbene Katechumenen wurden gewöhnlich abseits der Gläubigen beigesetzt (Apophth. patr. N 9 [RevOrChr 12 (1907) 52]; vgl. u. Sp. 541). – Die Namensangabe der Aspiranten für die jährliche Tauffeier durch den Bischof erfolgte zu Beginn der Fastenzeit im *Baptisterium. Die damit verbundene Prüfung fragte nach Lebenswandel, Bibelkenntnis u. auswendig gelernten Psalmen. Den begleitenden Bürgen wurde eingeschärft, dass sie für ihr Zeugnis beim Endgericht Rechenschaft abzulegen haben (Trad. apost. aeth. 22A, 1f). Abschließende Gebete ὑπὲρ βαπτιζομένων erbaten rechtes Verständnis, Tilgung aller Reste des Götzendienstes, Erkenntnis dessen, was sich geziemt, u. Erlangung der *Gotteskindschaft (ebd. 22 BC [in den Endtext der kopt.-äthiop. Taufordnung eingegangen: H. Denzinger, Ritus orientalium 1 (1863) 195/7. 216. 223]; vgl. Euchol. Serap. 8). Während der Kompetentenzeit ließen die Kandidaten regelmäßig Brot u. Wasser oder Öl unter Herabrufung der *Dynamis des *Gottesnamens, hier Jesu Christi, segnen, um dadurch Heilung u. Reinigung zu erlangen (Trad. apost. aeth. 22D; vgl. Clem. Alex. exc. Theodt. 83 [SC 23, 206]; Euchol. Serap. 17; zum Exorzismus-Brot Sp. 516. 540 u. Thraede 97f). Bis zur Taufe wurden sie häufiger zur Abwehr widerstrebender Kräfte mit eigens gesegnetem Öl gesalbt, das sonst auch als *Krankenöl für Getaufte diente (Trad. apost. aeth. 22D, 3; 22 H par. 22P, 5f; Euchol. Serap. 15: ἄλλειμμα [mit Joh. 20, 23]; vgl. Cyrill. Alex. in Joh. comm. 7 [PG 74, 49D]: τῆς κατηχήσεως τὸ χρῖσμα [vor einer Säuglingstaufe]). In dieser Zeit mussten sie ,das Gebot' lernen (Trad. apost. aeth. 22D, 2, von P. Drews, Über altägypt. Taufgebete: ZKG 28 [1907] 155/7 auf den Kompetentenunterricht bezogen). Auffällig ist das Fehlen gesicherter Kompetentenkatechesen zeitgenössischer Bischöfe des ägypt.-alex. Raums (s. o. Sp. 456). Die Abrenuntiation war nackt mit festem Blick gegen Westen u. Erhebung einer oder beider Hände vorzunehmen (Trad. apost. aeth. 22D, 4f; ebd. 22N, 8 mit Formel; vgl. Cyrill. Alex. expl. in Ps. 45, 11 [PG 69, 1044B]). Als Syntaxis (συγκατάθεσις: Euchol. Serap. 9) wurde ein trinitarisches Glaubensbekenntnis nach Osten mit ausgestreckten Händen u. gesenktem Haupt rezitiert (Trad. apost. aeth. 22N, 9 mit Formel). An Stelle von Kindern oder Kranken, die nicht sprechen können, sowie für Stumme u. Taube hatten gläubige Angehörige unter Nennung ihrer Namen die Formeln zu sprechen (Trad. apost. aeth. 22D, 5: 22N, 12; vgl. Cyrill. Alex. in Joh. comm. 7 [PG 74, 49D]). Im Gebet wünschte man den Täuflingen unbeirrtes Verbleiben auf dem rechten Weg, wahren Gottesdienst u. Vollkommenheit (Trad. apost. aeth. 22N, 13/5; Euchol. Serap. 9). – Die zeitgenössische Verbreitung der Kindertaufe offenbart der Konkurrenzkampf der nach dem Chalcedonense rivalisierenden alex. Bischöfe Proterios u. Timotheos Ailuros um Täuflinge: Dem einen wurden nur fünf, dem anderen unzählig viele gebracht, beiden aber nur Kinder (PsZachar. Rhet. h. e. 4, 1 [CSCO 87/Syr. 41, 119]; Nottaufe von Kleinkindern: Joh. Ruf. vit. Petr. Iber.: 61 Raabe). Doch fanden noch 2. H. 5. Jh. in Alexandrien am traditionellen jährlichen Tauftermin der Bischofsliturgie Erwachsenentaufen mehrerer bekehrter Heiden statt (Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 37). Erkennbar wird daneben eine vereinfachte Initiationsordnung bei Vornahme der Taufe durch einen einzelnen Presbyter (PsTimoth. Alex. cn. 8 [J. B. Pitra, Juris eccl. Graec. historia 1 (1864) 640]). *H. B.*

b. Westen. 1. Mailand. *Ambrosius bezieht sich mehrfach, namentlich in De sacramentis u. De mysteriis (s. o. Sp. 459), auf die Taufvorbereitung. Offensichtlich erhielten die Katechumenen, abgesehen von einer Einführungs-Katechese (= ,Vorbereitungs-Katechese') u. dem Unterrichtsprogramm der *competentes, keine gesonderte Unterweisung, sondern nahmen am gewöhnlichen u. allgemein zugänglichen Wortgottesdienst der Gemeinde teil. An seinem Ende, vor Allgemeinem Gebet u. Eucharistiefeier, wurden sie regelmäßig entlassen (Ambr. ep. 76 [20], 4 [CSEL 82, 3, 109]; zum Fortleben der Ausweisung von catechumeni sowie competentes zusammen mit Heiden, Juden u. Häretikern in Norditalien bis zum Hoch-MA Borella 71f. 90f. 101f). Der größte Teil der Predigtzeit wurde für moralische Ermahnungen verwandt (Schmitz 353f. 357). Unsicher ist, ob die Aufnahme in den K. durch rituelle Be-

zeichnung mit dem *Kreuz erfolgte (erwogen ebd. 38 mit Hinweis auf Ambr. myst. 4, 20). Während des K. befindet sich der Bewerber gleichsam im Mutterschoß der Kirche (in Lc. 10, 28 [CSEL 32, 4, 466]; vgl. u. Sp. 541: Africa). Viele Katechumenen schoben die Taufe auf (Schmitz 30/4), vor allem wegen der mit der Bekehrung verbundenen moralischen Anforderungen u. aus Furcht vor der strengen Bußdisziplin. Die zur Taufe Entschlossenen schrieben sich für die Taufe ein (nomen [suum] dare: sacram. 3, 2, 12; Aug. conf. 9, 6, 14: Augustinus mit Sohn Adeodatus u. Freund Alypius in Mailand; Harmless 79/106: ,Augustine and the catechumenate in Milan'). Dazu wurden sie ab Epiphanie (6. I.) aufgefordert (in Lc. 4, 76 [177]). Ambrosius kommentiert den Vorgang unter Hinweis auf die Heilung des Blindgeborenen durch Jesus (Joh. 9, 6f): Wenn sich der Bewerber zur Taufe einschreibe, nehme Christus feuchte Erde u. streiche diese über die Augen des Kandidaten; so solle dieser daran erinnert werden, dass er seine Sünden bekennen, sein Gewissen erforschen u. Buße für seine Vergehen tun müsse (sacram. 3, 12). Da es sich um biblische Analogie handelt, kann nicht ohne weiteres auf ein tatsächliches Ritual geschlossen werden. Ambrosius stellt die Vorbereitung der als competentes (ep. 76 [20], 4) oder electi, ,Auserwählte', (de Hel. 10, 34 [CSEL 32, 2, 430]) bezeichneten Täuflinge während der österlichen Bußzeit als *Agon dar (ebd. 21, 79 [460]). Der Kampfesaspekt bezieht sich u. a. auf *Fasten u. sexuelle *Abstinenz; der Athlet trainiere u. salbe sich täglich, erhalte für den Kampf förderliche Nahrung, müsse Zucht u. Keuschheit bewahren; Gleiches gelte auch für den Wettkampf Christi. Hinsichtlich der Taufunterweisung während der Fastenzeit beschreibt Ambrosius die allgemeinen Grundsätze u. Ziele des Unterrichts: ,Täglich haben wir über die Sittenlehre gepredigt, als die Taten der Patriarchen u. die Vorschriften der Proverbien gelesen wurden, damit ihr, durch sie unterrichtet u. gebildet, euch angewöhnt, die Wege der Vorfahren zu beschreiten, ihren Fußstapfen zu folgen u. den göttlichen Ansprüchen zu gehorchen, um so, wenn ihr durch die Taufe erneuert seid, jenes Leben zu führen, das Getauften geziemt' (myst. 1, 1; Schmitz 61). In hochmittelalterlichen Liturgiebüchern des Ambrosianischen (= Mailänder) Ritus finden sich noch Spuren der Schriftlesungen, die dieser Katechese entsprechen (Genesis, Patriarchengeschichten; J. Claire, Le rituel quadragésimal des catéchumènes à Milan: Rituels, Festschr. P. Gy [Paris 1990] 131/51). Symb. 1 (SC 25bis, 46) erwähnt Ambrosius Skrutinien (scrutamina), bei denen untersucht wurde, ,ob der Körper ... mit Unreinheit behaftet ist'. Verbunden damit war ein Exorzismus, durch den man ,nicht nur Heiligung des Körpers, sondern auch der Seele erbeten u. vermittelt' glaubte. Die Anzahl der *scrutinia wird nicht angegeben (Schmitz 67/9). Am (Palm-) Sonntag vor Ostern fand in der basilica baptisterii die traditio symboli mit *Katechese des Glaubensbekenntnisses statt (ep. 76 [20], 4; Schmitz 8. 69/75]; s. o. Sp. 458f). Eine zeremonielle redditio symboli erwähnt Ambrosius nicht (über ihre Übung in Rom erfährt Augustinus in Mailand durch Simplicianus, Ambrosius' ,geistl. Vater': conf. 8, 2, 5), traditio u. redditio des Vaterunsers waren nicht üblich (Schmitz 76). Als einzige Salbung erwähnt Ambrosius die präbaptismale vor der Abrenuntiation am Tauftag (Ambr. sacram. 1, 4). Ihr ging außerhalb des Baptisteriums der Effata-Ritus voraus (ebd. 1, 2; myst. 1, 4), die Öffnung des Gehörs für die Taufbefragung u. des Mundes zu ihrer Beantwortung durch Berührung von Ohr u. Nase (anstelle des Mundes von Mc. 7, 32/5, aus Rücksicht auf die *Frauen: sacram. 1, 1, 3; *Apertio aurium).

2. Rom. Nur wenige Zeugnisse geben Aufschluss über die Taufvorbereitung im Rom des 4. u. 5. Jh. Augustinus (conf. 8, 2, 5) u. Rufinus (symb. 3 [CCL 20, 135]) erwähnen die redditio symboli. Selbst der berühmte *Marius Victorinus bestand darauf, das auswendig gelernte Symbolum, gemäß römischem Brauch, von erhöhtem Ort vor der ganzen Gemeinde zu rezitieren, obschon davon dispensiert werden konnte (Aug. conf. 8, 2, 5; S. Poque, Au sujet d'une singularité romaine de la ,redditio symboli': Augustinianum 25 [1985] 133. 135f). Genaueres enthalten zwei Dekretalen. Der Brief ,Dominus inter' an die gallischen Bischöfe, Siricius (384/98) zugeschrieben, wahrscheinlich von Damasus I (gest. 384), erwähnt die Taufe Paschae tempore, präbaptismale Exorzismen mit Formel (sermo) u. Salbungen mit Öl sowie drei scrutinia (Siric. [?] ep. 10, 2, 10f [E. C. Babut, La plus ancienne décretale, Diss. Paris (1904) 79f]; Saxer 570/4). Im Brief vJ.

385 an Himerius v. Tarragona beklagt Siricius (ep. 1, 2, 3 [PL 13, 1134f]), dass manche Bischöfe große Tauffeiern an Weihnachten, Epiphanie u. Apostel- oder Märtyrerfesten veranstalten. Allgemeine Taufen seien nach römischer u. gesamtkirchlicher Gewohnheit (*Consuetudo) allein an Ostern u. in der *Pentekoste zulässig, u. zwar nur für electi (außerhalb Roms bevorzugt competentes genannt), die mindestens 40 Tage zuvor die Namenseinschreibung vollzogen u. durch Exorzismen, tägliches Gebet u. Fasten gereinigt wurden. Kinder u. andere Gefährdete hingegen sollen an jedem gewünschten Termin getauft werden. Weitere Elemente der Taufvorbereitung, etwa der Unterricht, werden nicht ausdrücklich erwähnt. Angedeutet ist er vielleicht in der alten Katechumenen-Fürbitte der röm. Orationes solemnes: ut Deus ... adaperiat aures praecordiorum ipsorum ... – Omnipotens ... auge fidem et intellectum catechumenis nostris ... (Text: P. De Clerck, La ‚prière universelle' dans les liturgies latines anciennes = LitQuellForsch 63 [1977] 128; zur Datierung ebd. 140. 142/4; Th. Klauser, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 27f). – *Leo d. Gr. (440/61) schrieb zwar eine Abhandlung über die Taufe, nicht aber über ihre Vorbereitung. In einem Brief erwähnt er lediglich die Hauptaspekte: electi secundum apostolicam regulam et exorcismis scrutandi et ieiuniis sanctificandi et frequentibus sunt praedicationibus imbuendi (ep. 16 [ad episc. Siciliae], 6 [PL 54, 702B]). – Der röm. Liber pontificalis enthält einige Angaben: In den Viten des Marcellus (308/09) u. des Simplicius (468/83) wird die Organisation der Titelkirchen u. die Abordnung von Presbytern an die drei großen Basiliken extra muros behandelt. Beide Institutionen werden mit ähnlichen Worten gerechtfertigt: propter baptismum et paenitentiam et sepulturas martyrum (Lib. pontif. 1, 74. 164 Duchesne). Daraus folgt, dass die tituli die kirchlichen Orte u. die Presbyter die zuständigen ministri der Taufe waren. Unter baptismus ist hier nicht allein die Tauffeier zu verstehen, sondern auch die Vorbereitung während der Fastenwochen. In der Großstadt Rom versammelten sich die Christen in mehreren Gemeinden. Nur in den Stadtvierteln konnte die Bekehrung der Taufkandidaten u. der Büßer beobachtet u. geprüft werden; denn angesichts ihrer großen Zahl war es unmöglich, alle Katechumenen Roms an einem einzigen Ort zu versammeln (die gegenteilige Annahme ist Schlussfolgerung aus der irrtümlichen Zuschreibung der sog. Trad. apost. an Hippolyt v. Rom; M. Metzger, Évolution de la liturgie à Rome autour des 5[e] et 6[e] s.: Liturgiereformen, Festschr. A. A. Häußling 1 = LitQuellForsch 88, 1 [2002] 200/2).

3. Africa. Nachricht geben besonders *Augustinus u. Quodvultdeus, 437/39 Bischof in *Karthago (s. o. Sp. 472 mit Lit.). – W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle (1930); B. Busch, De initiatione christiana secundum doctrinam St. Augustini, Diss. Rom (Città del Vat. 1939); Kretschmar, Geschichte 238/40; Harmless 107/299.

a. *Die Katechumenen.* In De catechizandis rudibus beschreibt der Bischof v. *Hippo Regius, wie man einen Neu-Hinzutretenden empfangen u. ihm die Eingangskatechese erteilen soll (s. o. Sp. 467/9). In den ersten Gesprächen erläutert der Katechet (angesprochen ist ein *Diakon) die Heilsgeschichte, ausgehend von der Schöpfung bis zur Geschichte der Kirche, u. zwar so, dass ‚der Hörende hörend glaube, glaubend hoffe u. hoffend liebe' (catech. rud. 4, 8). Anschließend ist der Neuling zu befragen, ob er glaubt u. sein Leben entsprechend ausrichten will; bejaht er, wird er mit Riten u. Gebet unter die Katechumenen aufgenommen (ebd. 26, 50). Die K.eröffnungsriten bestanden in Kreuzzeichen, Handauflegung, Exorzismus mit Anhauchung u. Darreichung von Salz (Roetzer aO. 139/43; Dölger, Beiträge 5/17). Nach Dölger, Exorzismus 89 wurde auch Exorzismus-Brot gereicht (abgelehnt Busch aO. 55; Dölger, Beiträge 13_{48}: unsicher). Wie bei Kindern christlicher Familien offenbar üblich, hat Augustinus selbst bald nach Geburt *Kreuz u. *Salz eines Katechumenen empfangen (conf. 1, 11, 17; G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 165f). Als Kind (puer) hörte er auch vom ‚ewigen Leben' in Christus; seine Taufe jedoch verschob die Mutter Monnica (spät getaufte Tochter christlicher Eltern), selbst noch nach Überwindung ernster Erkrankung des damals taufwilligen Knaben, mit Bedacht auf das Erwachsenenalter (conf. 1, 11, 7 mit Überlegungen zu Vor- u. Nachteilen der zu seiner Zeit in Africa verbreiteten Verzögerung [s. o. Sp. 467]; D. Wright, Monnica's baptism, Augustine's deferred baptism, and Patricius: Augustin. Studies 29, 2 [1998] 1/17). – Die Katechumenen (vornehm-

lich audientes genannt; o. Sp. 469) nahmen am gemeindlichen Wortgottesdienst teil u. empfingen dabei durch Bibellesung u. Homilie die nötige Unterweisung. Vor Beginn der Eucharistie wurden sie entlassen (s. o. Sp. 469; Aug. serm. 359B [Dolbeau 2], 6 [RevÉtAug 38 (1992) 66]), bereits vor ihnen, am Ende der Homilie, anwesende Heiden (ebd. 360B [Dolb. 25], 27 [ebd. 37 (1991) 77]). Allein an K. u. Getaufte wandte sich Augustinus gelegentlich in einem Predigt-Nachwort (gen. ‚post sermonem / tractatus'; ebd. § 28 [77]; ebd. 142 augm. [Dolb. 7] [ebd. 294f]; en. in Ps. 32, 2, 2; 61; 80; 120). Katechumenen bezeichneten sich selbst als ‚Christen' (Aug. serm. 294, 13 [PL 38, 1343]), galten näherhin als Christgläubige, geheiligt durch das Zeichen Christi u. das Gebet der Handauflegung, u. als Angehörige des Hauses Christi, doch Sklaven gleich, nicht den Kindern des Hausherrn (Aug. pecc. mer. 2, 26, 42 [CSEL 60, 113]; in Joh. tract. 11, 3f [CCL 36, 111f]; Dölger, Beiträge 5. 13; Karpp 1135; É. Lamirande, La signification de ‚christianus' dans la théologie de s. Augustin et la tradition ancienne: RevÉtAug 9 [1963] 228/33; ders., ‚Fidelis' et l'ecclésiologie de s. Augustin: Augustinianum 41 [2001] 169/200). Ein vor seiner Taufe verstorbener Katechumene durfte nicht mit Christen dort begraben werden, wo man christliche Mysterien feierte (Aug. serm. 142 augm. [aO. 294f], genutzt zur Mahnung, die rettende Taufe nicht aufzuschieben; dem: cras ero christianus, hält Augustinus entgegen: Coruus ‚cras' clamat, columba cottidie gemit [ebd. 360B, 27 (aO. 77); *Rabe; *Taube]). – Die sog. Arkandisziplin betraf vor allem die Taufe u. die Eucharistie (en. in Ps. 103, 14) u. sollte die Sehnsucht nach ihrem Empfang wecken u. stärken (in Joh. tract. 96, 3 [571]).

β. Die Täuflinge. Die nähere Taufvorbereitung während der österlichen Bußzeit vergleichen Augustin (serm. 205, 1 [PL 38, 1039] u. ö.) u. Quodvultdeus (symb. 1, 1, 3; 3, 1, 1 [CCL 60, 305. 348]) mit einer Schwangerschaft, in der die Mutter Kirche den Täufling, den sie durch das Kreuzzeichen empfing, ‚zum Licht des Glaubens geleitet u. unter Schreien zur Welt bringt' (Aug. serm. 216, 7, 7 [PL 38, 1080]). Die Taufe repräsentiert die sakramentale Wiedergeburt (*Gotteskindschaft); die ‚Schreie' verweisen auf die Verfluchung der Dämonen bei den Exorzismen. Solche wurden auch bei Täuflingen im Kindesalter vorgenommen (Aug. c. Iulian. op. imperf. 4, 7 [PL 45, 1343]; ep. 194, 46 [CSEL 57, 212]). – Um Zögernde zur Einschreibung des Namens (Quodv. grat. 1, 2, 5 [442]) zu bewegen, gingen ihr drängende Aufrufe der Prediger voraus (Aug. serm. 132, 1, 1 [PL 38, 734f]; vgl. ep. 258, 5 [609f]), die Wundererzählungen stützen konnten (ep. 227 [481/3]; cur. mort. 12, 15; civ. D. 22, 8, 13 [Dölger, Sonne 56; Busch aO. 27/30]). Bewerber kamen nicht nur aus der Bischofsstadt, sondern auch aus der Umgebung. Sie mussten sich mit Beginn der vierzigtägigen Fasten zum Bischof begeben u. dort bis nach Ostern bleiben (Aug. cur. mort. 12, 15). Die Bezeichnung der Täuflinge als competentes erklärt Augustinus als ‚diejenigen, die gemeinsam dieselbe Sache suchen u. erstreben' (serm. 216, 1, 1 [PL 38, 1077]). Ihnen wurde strenge Askese auferlegt. Gefordert waren Enthaltsamkeit der Verheirateten (ebd. 206, 3 [1042]; fid. et op. 6, 8; u. ö.), tägliches Fasten bis zur Non (ep. 54, 9 [CSEL 34, 168]; mor. eccl. 2, 13, 29), Verzicht auf Wein, Fleisch, Bäder. Wert wurde gelegt auf *Almosengeben, Gebete, Nachtwachen (serm. 229A [Guelf. 7], 2 [PL Suppl. 2, 555]) u. das Tragen von Bußgewändern (*Cilicium). Am Gründonnerstag nahmen die Täuflinge ein Vollbad, wohl auch, um die Taufe nicht durch körperlichen Schmutz zu entehren (ep. 54, 10 [168]; vgl. Trad. apost. 20 [o. Sp. 516] u. u. Sp. 564: hispan. capitilavium; Zach. Rhet. vit. Sev. Ant.: PO 2, 56: Osterbad eines strengen Asketen). Die Buße war in den Feiern durch die Exorzismen u. Skrutinien präsent, deren Ziel darin bestand, den Menschen aus der Gewalt der bösen *Geister zu befreien (Aug. serm. 216, 6, 6 [PL 38, 1080]). Angesichts der Strenge drängt sich die Frage auf, ob Einfluss des Mönchtums vorliegt oder persönlicher Erfahrungen Augustins. Im Karthago des Quodvultdeus war die Vorbereitung ähnlich rigoros: ‚Alle sacramenta, die an euch durch die Diener Gottes vollzogen wurden oder noch werden: Exorzismen, Gebete, geistliche Gesänge, Exsufflationen, *Cilicium, Neigen des Hauptes, Blöße der Füße, selbst der Schrecken, dem ihr mit Ruhe begegnen müsst, alles dies sind ... die Speisen, die euch während der Schwangerschaft ernähren, damit euch die Kirche nach eurer Wiedergeburt im Taufbecken Christus in Freude darbringe' (symb. 3, 1, 3 [CCL 60, 349]). – Den Kompetentenunterricht fasst

Augustin folgendermaßen zusammen: ,Wir haben vor ihnen das Sakrament des Symbolums behandelt, das, was sie glauben müssen. Wir haben das Sakrament des Herrengebetes behandelt, wie sie bitten müssen, u. auch das Sakrament der Quelle u. der Taufe. All dies wurde vor ihnen ausgelegt u. sie haben die Überlieferung empfangen' (serm. 228, 3 [PL 38, 1102]; s. o. Sp. 469/71). Die Katechese betraf ferner die conversio morum, die Änderung der Lebensführung: non solum audiant atque suscipiant quid credere, verum etiam qualiter vivere debeant (fid. et op. 27, 49 [CSEL 41, 97]; s. o. Sp. 469). Zwei oder drei Wochen vor Ostern (Harmless 274_1) teilte Augustin den Kandidaten mündlich den unverkürzten Text des Symbolums mit, den sie binnen acht Tagen auswendig zu lernen hatten (s. o. Sp. 470). Offenbar anlässlich seiner Proberezitation fand auch die traditio orationis dominicae statt (s. o. Sp. 470f), ihre redditio acht Tage später. Am letzten Samstag vor dem Tauftag rezitierten die Kandidaten einzeln das Glaubensbekenntnis vor versammelter Gemeinde (redditio symboli; serm. 215, 1 [RevBén 68 (1958) 18]; 58, 1, 1 [PL 38, 393], vielleicht erst durch Augustinus nach römischem Muster eingeführt; Poque aO. 142). – Umstritten ist der Zeitpunkt, zu dem in Hippo der feierliche ,Prüfungsexorzismus' (scrutinium; s. o. Sp. 470; Dölger, Exorzismus 44) vollzogen wurde, bald nach der nomendatio oder in der Nacht vor der Symbolrückgabe bei der apotaxis kurz vor der Taufe (Harmless 261f mit Lit.). Nach Aug. serm. 216, 10 (PL 38, 1082) legten dabei die Taufbewerber ihr *Cilicium ab u. traten darauf (vgl. o. Sp. 526: Antiochien, u. u. Sp. 563: Hispania; nicht üblich in Rom, Mailand, Gallia), für den Prediger Gelegenheit zu biblischen Anspielungen (Mt. 25, 33; Lc. 15, 20/3). Für *Karthago beschreibt Quodvultdeus dieselbe Zeremonie bei einer vorösterlichen Nachtwache oder der Ostervigil: Die competentes wurden aus gesonderten (Neben-) Räumen vor die ganze Gemeinde geführt. Barfuß auf ihren ausgebreiteten Bußgewändern stehend, neigten sie das ,vormals stolz aufgerichtete' Haupt; in dieser Situation wurde an ihnen das *scrutinium (examen) vollzogen u. der ,stolze Teufel' unter Anrufung ,des demütigen u. doch erhabenen Christus' vertrieben (symb. 1, 1, 4/6 [CCL 60, 305]). Die Täuflinge spuckten auf den Teufel u. sagten sich durch gemeinsam gesprochenes ,Ich widersage' (nicht: renuntiamus: grat. 1, 2, 5 [442]) von ihm u. seinem Pomp los, wandten sich dann Gott zu u. rezitierten das Glaubensbekenntnis, so dass aversio (Apotage) u. conversio (Syntage) eine Einheit bildeten. Bei dieser Gelegenheit erläuterte Quodvultdeus das von den Kandidaten empfangene u. auswendig gelernte Symbolum u. ermahnt die Kandidaten, es im Herzen zu bewahren (ebd. 2, 1, 1; 3, 1, 4 [335. 349]; c. Iud. pag. Ar. 1, 11 [228]). – Bei kleinen Kindern sowie Sterbenden beantworteten Eltern oder Angehörige die Absage- u. Glaubensfragen (Aug. ep. 5*, 2 [Œuvres de s. Aug. 46B, 120]; serm. 174, 7, 8; 176, 2, 2 [PL 38, 944. 951]; adult. coniug. 1, 26, 33; Taufe eines Bewusstlosen: ebd.; conf. 4, 8).

c. Zusammenfassung. Zentraler u. primärer Ort der Taufvorbereitung waren die Gemeindegottesdienste. Da auch Nichtkleriker als Lehrer der Taufbewerber wirkten (s. o. Sp. 525), muss es daneben gesonderten Unterricht gegeben haben. Der Primat der Unterweisung während der Taufvorbereitung ergibt sich aus der für Katechumenen üblichen Bezeichnung, die in erster Linie auf das *Hören abhebt. Eine systematische Vorbereitung der Täuflinge (*Competentes) fand während der Fastenzeit statt u. umfasste zusätzlich Riten u. Bußübungen als Ausdruck u. Mittel der Bekehrung zu Christus, auch ,Skrutinien', die dazu dienten, die Gewalt der Dämonen über die Kandidaten zu prüfen u. zu bekämpfen. Hinsichtlich des Inhalts der *Katechesen besteht keine Übereinstimmung; nur das Symbolon wird immer erwähnt; es war Gegenstand einer traditio u. zT. auch redditio, die im Geheimen erfolgten. Vielfach erfolgte auch eine präbaptismale Übergabe des Vaterunsers, andernorts wurde das Herrngebet erst bei der Taufe mitgeteilt u. während der Osteroktav in mystagogischen Katechesen erläutert. Die Riten der Taufvorbereitung gehen oft auf bibl. Texte zurück: Gebete mit *Handauflegung (Mt. 19, 13; Mc. 6, 5; 16, 18; Lc. 13, 13), insufflatio u. exsufflatio (Joh. 20, 22; 2 Thess. 2, 8), Ablegen der Tunika aus Fell (*Cilicium), die als Kleidung des sündigen Adam (Gen. 3, 21) mit Füßen getreten wird, u. schließlich die in Mailand praktizierte *Apertio aurium mit dem Effata aus Mc. 7, 34.

V. Sechstes u. siebtes Jh. Mit fortgeschrittener Christianisierung des Imperium Romanum stand seit dem 6. Jh. die Mehrheit der Täuflinge im Kindesalter (vgl. o. Sp. 536).

Die Bezeichnung catechumenus meinte jetzt vornehmlich solche Kinder. Die katechumenalen Riten der früheren Zeit wuchsen zunehmend zusammen u. wurden schließlich in direkter Verbindung mit der Feier der Initiationssakramente vollzogen. Die Quellen erlauben den Schluss, dass nach dem 5. Jh. der Taufvorbereitung kein gänzlich neuer Ritus hinzugefügt wurde. Die Prediger kommentieren die überkommenen Riten, wobei sie hin u. wieder neue Themen ansprechen oder Hinweise auf die praktische Umsetzung der Riten in ihren Gemeinden geben. Die reiche ältere Gebetsliteratur wurde in Sakramentaren bzw. Euchologien gesammelt, damit verfestigt u. zur verschrifteten Tradition: Formeln für Exorzismen, Salbungen, traditio / redditio des Symbolons u. des Vaterunsers, Absage an Satan (*Apotaxis) u. Bekenntnis zu Christus (Syntaxis). In den östl. u. westl. Liturgieformularen finden sich auch Texte, die ‚Katechesen' heißen (s. o. Sp. 481. 484f); es handelt sich dabei um Unterweisungen u. Kommentare zu Riten, die die Liturgen den catechumeni weiterhin vortrugen, auch wenn diese nunmehr überwiegend oder ausschließlich Kinder waren. Zum Hörerkreis zählten jedoch auch Getaufte, Eltern, Paten oder Sonstige, denn die Unterweisung der Katechumenen war der Gemeinde zugänglich bzw. fand in einem Gemeindegottesdienst statt. *M. M.*

a. Osten. 1. Syria u. Palaestina. α. Allgemeines. Nach der Markos Diakonos zugeschriebenen Vita des Bischofs Porphyrios v. Gaza (6. Jh.; RAC Suppl. 1, 1218/20) wurden Bekehrte durch Bezeichnung mit dem ‚Siegel in Christus', dem Kreuzzeichen, zu Katechumenen gemacht; ihr präbaptismaler Unterricht konnte bald kürzer bald länger sein (Marc. Diac. vit. Porph. 21. 31. 74. 91. 100 [18. 27. 59. 71. 77 Grég. / Kug.]; Dölger, Beiträge 9f; zur sekundären Kürzung der Katechese Erwachsener in Jerusalem s. o. Sp. 445). Seit langem bereits Katechumenin (Vit. Pelag. Ant. 18) war zum Zeitpunkt ihrer Bekehrung die vielgeliebte Primadonna Pelagia alias Margarites (‚Perle') v. Ant., im Mönchsgewand gest. in Jerusalem (H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1209f; M. Delcourt, Art. Hermaphrodit: o. Bd. 14, 680). Ihre Vita, mehrfach überarbeitet u. übersetzt, spiegelt Veränderungen der Initiation Erwachsener nach dem 4. Jh., bes. Individualisierung u. Anbindung der K.riten an die Tauffeier (griech., lat., syr., arm., arab. Texte: P. Petitmengin u. a., Pélagie la pénitente 1 [Paris 1981]; vgl. Dölger, Garantiewerk 270/4): Weiterhin sind die Katechumenen gehalten, die Synaxis nach der Predigt u. entsprechender Aufforderung zu verlassen (Vit. Pelag. Ant. 14 mit Formel). Eine Homilie des erfolgreichen Heiden-Missionars Nonnos (der 30 000 *Sarazenen getauft habe: ebd. 32) vor der antiochenischen Gemeinde über das Letzte Gericht u. die *Hoffnung der Christgläubigen (ebd. 17 [in der griech. Rez. α ‚Katechese' genannt: Petitmengin aO. 106]; vgl. 24 [ebd. 110]. 28 syr. [304]) weckt Pelagias *Furcht Gottes. Sie setzt ihre (Einzel-) Taufe noch am selben Tag, einem gewöhnlichen Sonntag, durch, sogar ohne die gerade für die Taufe von Dirnen kanonisch vorgeschriebenen Bürgen (ebd. 25). Das verlangte Sündenbekenntnis (s. o. Sp. 514. 521. 530 u. ö.) legt sie in Form allgemeiner Selbstanklage ab (Vit. Pelag. Ant. 29). Unmittelbar auf die nomendatio (ebd. 30) folgen, ohne Kompetenzeit u. weitere Katechese, Exorzismus, Taufe, Salbung u. erste Kommunion im antiochen. Julian-Martyrion (ebd.; o. Bd. 1, 466). Die syr. Übersetzung trägt präbaptismale Salbung, Apotaxis u. Zusage nach (Vit. Pelag. Ant. 30 syr. [Petitmengin aO. 305]). Eine *Diakonisse als ‚geistliche Mutter' (Dölger aO. 273f; vgl. o. Sp. 525. 538) begleitet Pelagias Initiation, ebenso, oben im ‚Katechumenion' des Martyrions, die postbaptismale Oktav bis zur Ablegung der Taufgewänder (Vit. Pelag. Ant. 27. 30/41; zu Raum u. Funktionen V. Ruggieri, Katêchoumenon: Εὐλόγημα, Festschr. R. Taft [Roma 1993] 389/402). Wiedergewinnungsversuche Satans wehrt die Neugetaufte ab mit Kreuzzeichen, Beschwörungen u. exsufflatio (Vit. Pelag. Ant. 33/5). Die postbaptismale Oktav nach individueller Unterweisung u. nichtösterlicher Einzeltaufe verbringt in Jerusalem auch der pers. Konvertit Anastasios in Begleitung seines geistlichen Vaters, hier eines Presbyters (s. o. Sp. 478; vgl. ebd.: Severos v. Ant.). Kleinkinder aus dem Umland brachte man gern zur Ostertaufe in die Bischofsstadt (Joh. Mosch. prat. 165 [PG 187, 3, 3032]). – Noch deutlich in zwei Abschnitte, K.riten u. Tauffeier, gliedert Philoxenos v. *Hierapolis (Patriarchat Antiochien) seine stichworthafte Beschreibung der Riten bei der Aufnahme eines bekehrten Heiden oder Juden in die Kirche (trin. et inc.: CSCO 10/Syr. 10,

95). Mit der Katechese verbunden nennt er: barfüßiges Stehen auf dem Cilicium, Ablegen der Gewänder, lauten Exorzismus, Absage an Satan mit exsufflatio u. Bezeichnung der Stirn. *H. B.*

β. PsDionysios Areiopagites. Der vorgeblich apostelzeitliche Autor der ,Kirchl. Hierarchie' (PTS 36, 63/132; Lit.: S. Lilla, Pseudo-Dionigi. La gerarchia ecclesiastica [Roma 2002]) kennt eine Taufvorbereitung sowohl erwachsener Katechumenen wie unmündiger Kinder, in Syrien oder Palästina zu seiner Zeit (vor 532 [AConcOec 4, 2, 172f]) vielleicht schon die Mehrheit der Täuflinge. Die ,Katechumenen' werden bei Eucharistiefeier, Myronweihe u. Begräbnisliturgie nach Psalmengesang u. biblischen Lesungen durch den ,trennenden Ruf' eines Diakons aus der kirchlichen Versammlung ausgeschlossen (Dion. Areop. eccl. hier. 3, 425C. 432C. 436A; 4, 473A; 7, 556C. 557C). Sie gehören als unterste Gruppe zum Stand der Reinigung (ebd. 3, 432D; 6, 532A. 536D) u. sind nicht berechtigt, eine der heiligen Zeremonien zu schauen. Denn ihnen ist noch nicht durch die Geburt aus der Taufe jene Sehkraft verliehen, mit der man das Heilige sieht (ebd. 7, 557C; vgl. 2, 392B), vielmehr ähneln sie Embryonen vor der Entbindung (ebd. 3, 433A). Der Hebammendienst obliegt nach *Dionysius Areopagita dem Stand der ,Liturgen', vorab also den *Diakonen, die den Kandidaten durch das reinigende u. erleuchtende Gotteswort zur Neugeburt verhelfen (ebd. 5, 508B; vgl. 3, 433A; 6, 532A). Zur Reifung der Kandidaten tragen demnach im Wesentlichen Psalmengesang u. Schriftlesung bei (vgl. 4, 477A; 7, 556C), weniger die speziellen, offensichtlich nur noch wenigen Täuflingskatechesen (vgl. u. Sp. 549 zu Severos v. Ant.). Wer sich auf Grund der Verkündigung des Evangeliums (charakterisiert mit 1 Tim. 1, 15; 2, 4; Tit. 3, 4; Joh. 1, 12f) bekehrt, muss zunächst einen getauften Begleiter wählen, der seine Hinführung zur Taufe u. Begleitung im weiteren Leben übernimmt, sowie diesem Befolgung aller ihm vorgelegten Lehren u. Anweisungen versprechen (eccl. hier. 2, 395B). Sein Bürge (ἀνάδοχος) stellt den Bekehrten zu passender Zeit dem ,Hierarchen', d. h. dem Bischof, vor. In einem Gemeindegottesdienst erfolgen die Befragung des Kandidaten u. eine bischöfliche Katechese, die mit Hilfe der Bibel darlegt, dass der Zutritt uneingeschränkt vollzogen werden muss, sowie die aus der Taufe resultierenden Christenpflichten erläutert. Nach der Bereitschaftserklärung des Bewerbers empfängt er *Handauflegung u. signatio u. wird in das Register eingetragen (ebd. 2, 396A. 400D). Danach hat der Täufling Schuhe u. Kleidung abzulegen (Dölger, Exorzismus 105f. 108f. 112) u. mit abgekehrten Händen nach Westen gegen den Satan zu blasen (exsufflatio) u. dreimal die Absageformel (*Apotaxis) zu sprechen, anschließend nach Osten mit Blick zum Himmel u. erhobenen Händen dreimal das Bekenntnis zu Christus (vgl. o. Sp. 522 u. 527). Segnung u. Handauflegung schließen die Taufvorbereitung ab; es folgt die präbaptismale, im syr. Raum anfänglich dem Taufbad vorgeordnete *Salbung (eccl. hier. 396B. 401AB). Der genaue Verlauf des K. bleibt unsicher, da PsDionysios den Hergang der Feiern vor allem als Anknüpfungspunkt der für ihn charakteristischen mystischen Betrachtung beschreibt. Es fällt auf, dass er die Apotaxis als Übergang von der finsteren Verdorbenheit zum göttlichen Licht deutet, ohne, wie früher üblich, den heidn. Hintergrund der Katechumenen anzusprechen (ebd. 401B; heidn. Vorstellungen nennt ebd. 7, 553 BC). Da sich die ,Kirchliche Hierarchie' ausdrücklich nicht an gewöhnliche Gemeindemitglieder richtet u. ihr Inhalt vor Katechumenen geheim zu halten war (ebd. 1, 372A), sind aus dem Fehlen pastoraler Hinweise keine Schlüsse auf Stärke u. Anziehungskraft des Restheidentums zu ziehen. Hinsichtlich der als apostolische Übung vorgestellten Kleinkindertaufe verteidigt PsDionysios gegen offenbar heidnische Kritiker, dass dabei die Bischöfe solche über die göttlichen Offenbarungen u. geheiligten Traditionen belehren, die nicht verständig hören können, u. dass andere, die Paten, an Stelle der Kleinen die Absagen u. Zusagen zu sprechen pflegen (vgl. 7, 565D/568C; vgl. 7, 557A). Man gewinnt den Eindruck, dass in beiden Fällen, bei Kleinkindern wie Erwachsenen, Zulassung zur Taufe, Einschreibung, Apotaxis u. Syntaxis sowie die Spendung der Eingliederungssakramente ohne größere Zeitabstände aufeinander folgten oder, zumindest fallweise, bereits miteinander verknüpft waren (S. Brock, Studies in the early history of the Syrian Orthodox baptismal liturgy: JournTheolStud NS 23 [1972] 23; E. C. Whitaker, The prayer ,Pater sancte' in the Syrian orthodox baptismal liturgy: ebd. 28 [1977] 526).

γ. Severos v. Ant. Diesen Zustand spiegeln zu etwa derselben Zeit (512/18) die 125 Kathedralhomilien des Severos v. Ant., der selbst als Erwachsener in individueller Form Katechese u. Taufe empfangen hatte (s. o. Sp. 478. 519). In Antiochien wandte er sich als Bischof nur noch in jährlich einer ‚Katechese' direkt an die Täuflinge, u. zwar am Mittwoch der Karwoche, wenige Tage vor Feier der österlichen Sakramente (s. o. Sp. 479; Saxer 465/76; G. J. Cuming, The liturgy of Antioch in the time of Severus: Time and community, Festschr. Th. J. Talley [Washington 1990] 90/2). Das mit ihr verbundene (Kretschmar, Geschichte 181) Ritual der Apotaxis-Syntaxis in West-Ost-Richtung (hom. cathedr. 42f. 70. 123 [PO 36, 63/5. 89; 12, 47/9; 29, 185/7]) entspricht der Beschreibung des PsAreiopagiten mit dem Unterschied, dass nach Severos bei der Absage nur die Linke gesenkt, die Rechte aber erhoben wird als Zeichen der Abwendung von bösen u. Hinwendung zu guten Werken (ebd. 70 [12, 48]; *Rechts-links). Wie Chrysostomos (s. o. Sp. 527) lässt Severos die Syntage von anwesend gedachten Engeln aufzeichnen (hom. cathedr. 90 [PO 23, 123]). Das dem Einzelnen empfohlene Gedächtnis an den Gottesbund mit Syntage u. Taufe (vgl. o. Sp. 527) war institutionalisiert durch eine, die Fastenzeit ausgenommen, allsonntägliche Prozession der Gemeinde mit Psalmen, Fürbitten u. Gebeten zum Baptisterium (hom. cathedr. 32 [PO 36, 413/5]; H. Brakmann, Heimkehr zum Taufort: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 1/10; A. G. Kollamparampil, Hastening to reach the glorious port of baptism: EphLit 109 [1995] 310/30). Ihr Unterlassen als Fastenübung während der Quadragesima erinnert an ihren taufvorbereitenden Charakter; Severos' eigene Predigten bei der zeremoniellen Schließung des Baptisteriums am Abend des 1. Fastensonntags (hom. cathedr. 16. 40. 69. 88. 106. 121 [PO 38, 438/51; 36, 8/13; 8, 388/94; 23, 92/9; 25, 660/6; 29, 94/101) wenden sich jedoch an die Getauften, gehören demnach nicht zu den Taufkatechesen. Allgemein durften Ungetaufte sich weder dem *Altar (o. Bd. 1, 352) noch dem unverdeckten Taufbecken nähern; Zuwiderhandlung 518 in Apameia erregte Anstoß (AConcOec 3, 95. 100). – Bei der Messfeier wurden im Antiochien dieser Zeit vor dem traditionellen Gebet für die Katechumenen (s. oben) die Namen der Bewerber einzeln genannt, zählten daher allenfalls einige Dutzend. Plausibel lokalisiert u. terminiert, rief aus der Tür des der Gabenbereitung dienenden Nebenraums der Archidiakon die Warnformel Μή τις τῶν κατηχουμένων κτλ. (‚Keiner der Katechumenen usw.') zur Überprüfung ihres erfolgten Auszugs, unmittelbar bevor Brot u. Wein durch das Kirchenschiff zum Altar gebracht wurden (Sev. Ant. epp. sel. 6, 1, 60 [2, 1, 187f Brooks]; vgl. Lit. Jacob. Apost.: F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 [Oxford 1896] 41, 5/7). *M. M.*

δ. Joh. v. Skythopolis. In den Scholien zu PsDionys. Areop. eccl. hier. (PG 4, 116/84) stellt Johannes um 540 gewisse Unterschiede des ihm Bekannten fest u. versteht sie als post-apostolische Neuerungen (125B.D; 135B/D; 142C. 165A). Für die eigene Zeit bestätigt er den Fortbestand präbaptismaler Glaubenskatechese Erwachsener (121C). Vor der Eucharistie werden Katechumenen, Besessene, Sünder u. Häretiker entlassen (168f); beim Begräbnis eines Christen hingegen dürfen allein die Katechumenen nicht anwesend sein (177B; vgl. o. Sp. 547).

ε. Initiationsordines u. Jakob v. Edessa. (Brock, Studies aO. 16/64; J. Mateos, Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Ant.: Symposium Syriacum 1972 = OrChrAn 197 [Roma 1974] 135/61.) Einzelheiten des von PsDionysios geschilderten Zeremoniells, besonders bei Apotaxis u. Syntaxis (s. o. Sp. 548), begegnen in gleicher Weise in den sich im 5. bis 7. Jh. verfestigenden Ordines initiationis Christianae aus Syria (in Hss. seit dem 7./8. Jh. belegt). Die spätantike Ordnung der Kirche von Antiochien, einschließlich reichen zeitgenössischen Formelguts, ist in syrischer Übersetzung u. konfessionell unterschiedlichen Abwandlungen greifbar in den Gebräuchen des in Auswirkung der christologischen Auseinandersetzungen dreigeteilten antiochenischen Patriarchats (Texte: [1] syr.-orthodox: Ord. init. Christ. Sev. Ant. [Denzinger aO. (o. Sp. 535) 267/316; A. Y. Samuel, The sacrament of holy baptism according to the rite of the Syrian Orth. Church (Hackensack 1974)] u. Ord. init. Christ. Timoth. Alex. [S. Brock, A new Syriac baptismal ‚Ordo' attributed to Timothy of Alex.: Muséon 83 (1970) 371/93 mit Komm. ebd. 394/431]; [2] melkitisch: Ord. init. Christ. Basil. [Denzinger aO. 318/27]; [3] maronitisch: Ord. init. Christ. Jacob. Sarug. [ebd. 334/50; A. Mouhanna, Les rites de l'initiation dans l'église maronite (Roma 1978)]; zusätzlich gibt

es jeweils alte Kurzordnungen für die Nottaufe: S. P. Brock, A short Melkite baptismal service in Syriac: ParolOr 2 [1972] 119f. 130). Dabei repräsentieren Antiochenisches besonders rein die unter den Namen des Severos v. Ant. u. des Basileios v. Kaisareia verbreiteten Ordines, während die Timotheos v. Alex. u. Jakob v. Sarug zugeschriebenen stärker originalsyrisches Textmaterial aufweisen, vielleicht aus der Gegend von Edessa (Brock, Studies aO. 64). Jakob v. Edessa (633/708) rechnet zu den vormals selbständigen K.riten den ersten Abschnitt der zu seiner Zeit bereits kombinierten Initiationsfeier von der Oratio super catechumenos bis zum Dankgebet nach der Syntaxis (ep.: Denzinger aO. 279; J. Kayser, Die Canones Jacob's v. Edessa [1886] 121). Deutlich sind in den überlieferten Ordines, trotz gelegentlich gestörter Reihenfolge, die Riten, Formeln u. Gebete zur Einschreibung, zum großen Exorzismus u. zu Apotaxis-Syntaxis zu erkennen. Vor der Feier haben die Kandidaten das Credo u. zT. auch das Vaterunser zu lernen. Die Einschreibung erfolgt durch signatio ohne *Salbung (zT. nachträglich eingefügt) unter *Handauflegung u. vereinzelt mit exorzistischer insufflatio. Die zugehörige Oration Largitor lucis et animarum corporumque illuminator etc. beruft sich dafür auf Joh. 20, 22 (K. Thraede, Art. Hauch: o. Bd. 13, 723f) u. bittet um Befreiung von allen Resten des *Götzendienstes zur Vorbereitung auf den Empfang des Hl. Geistes u. des Bades der Wiedergeburt (Denzinger aO. 271). Ein Gebet zur Einschreibung: Domine Deus sanctarum virtutum etc. (ebd. 268f), bittet um Gelingen der Katechese u. Taufvorbereitung. Ein Pendant findet sich nach der Syntaxis (Ord. init. Christ. Timoth. Alex. § 9 [Brock, Ordo aO. 373f]), wohl Hinweis auf ursprüngliche Dauer des Taufunterrichts. Der Exorzismus beginnt mit einem Gebet des Exorzisten für sich selbst. Die verwendeten Formeln sind mehr oder minder zahlreich, 23 bei den Maroniten (Mouhanna aO. 31/5. 126/9) u. 31 im PsTimotheos-Ordo (§ 13 [Brock, Ordo aO. 375/80 mit Komm. ebd. 404/11]). Die Absage gilt Satan, seinen Engeln u. Gewalten, zT. auch seiner φαντασία u., ungewöhnlich, seinen Festen (ebd. 401f). Nacktheit, West-Ost-Ausrichtung u. Gestik gleichen der Beschreibung bei PsDionysios. Eine exsufflatio ist in keinem Ordo erwähnt (ebd. 402). – Alte Formeln zur Entlassung nichteingeschriebener Katechumenen vor Beginn der Taufwasserweihe sind in einigen Ordines erhalten (Ord. init. Christ. Timoth. Alex. § 21 [Brock, Ordo aO. 382]; Ord. init. Christ. Jacob. Sarug. [Denzinger aO. 336; Mouhanna aO. 26]). In der Messfeier wurden sie zZt. des Jakob v. Edessa von manchen Diakonen noch vorgetragen, doch faktisch nicht mehr befolgt (ep. ad Thom. Presb.: Brightman aO. [o. Sp. 550] 490).

2. Konstantinopel. (Arranz, Évolution; ders., Sacrements; P. Eleuteri / A. Rigo, Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio [Venezia 1993].) – Struktur, Zeremoniell u. zT. auch Gebete des spätantiken K. in Kpel lassen sich erheben aus Texten mittelbyzantinischer Liturgiebücher zur Eingliederung von Christenkindern u. von Heiden sowie für die admissio von Juden u. Häretikern (u. -kindern), besonders jener (zB. Montanisten u. Manichäer), die ὡς ἕλληνας, ‚wie *Heiden', getauft wurden (Barb. gr. 336 nr. 147, 5; in vorliegendem Abschnitt wird statt vieler Belege in der Regel allein das älteste byz. Euchologion angeführt: Cod. Barb. gr. 336, Süditalien, 8. Jh., Kopie eines erweiterten Kpler Patriarchal-Euchologions [ed. S. Parenti / E. Velkovska, L'Eucologio Barberini gr. 336[2] (Roma 2000) mit hier benutzter Formular-Zählung], nötigenfalls andere Zeugen). – Die Einteilung des K. in zwei Phasen ist an den Fürbitten (*Gebet II) abzulesen, bei denen das ganzjährig gebrauchte Gebet für die ‚Katechumenen' (κατηχούμενοι) ab Mittfasten ergänzt wurde um ein 2. Gebet (τὰ διπλοκατηχούμενα) für ὅσοι πρὸς τὸ φώτισμα, d. h. die Täuflinge des bevorstehenden Osterfestes, u. zwar in der täglichen Mittagshore, der Präsanktifikatenvesper u. der sonntäglichen Messfeier (Texte: Barb. gr. 336 nr. 28, 1. 42, 1f. 43, 1f. 106, 1f. 107, 1f Parenti/Velk.[2]; P. N. Trempelas, Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας[2] [Athen 1982] 64f mit App.; 166 mit App.). Die Gebetstexte charakterisieren die ersten vor allem als Hörer des Evangeliums, die zweiten als Illuminandi (in Kpler Rubriken selten φωτιζόμενοι, häufiger gleichfalls κατηχούμενοι genannt). Beide Gruppen der κατηχούμενοι hatten die liturgischen Versammlungen jeweils vor dem ‚Gebet der Gläubigen', d. h. der Getauften (O. Michel, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 24/7), grundsätzlich zu verlassen (Formeln: Barb. gr. 336 nr. 286, 7). Entlassung u. Segnung der Katechumenen selbst beim

Kpler Stundengebet in der 1. H. 6. Jh. belegt der Brief antichalcedonensischer Bischöfe aus Kpel an Konfessionsgenossen im Sasanidenreich (I. E. Rahmani, Studia syriaca 3 [Monte Libano 198] 46; frz. Übers. RevOrChr 14 [1909] 47). Die in der Folgezeit weiterhin rezitierten Ausweisungen (Brightman aO. 375, 9f) wurden schon Ende der Spätantike nicht überall mehr tatsächlich beachtet. – Die Aufnahme in die 1. Stufe des K. erfolgte mit Gebet u. Kreuzzeichen: Christenkinder empfingen die signatio (σφραγίς) am 40. Tag nach ihrer Geburt beim ersten Kirchenbesuch (Beschreibung der Zeremonie: Vit. Elisabeth. Thaum. [Kpel, Ende 6. Jh.] 4 [ed. F. Halkin: AnalBoll 91 (1973) 255f; s. o. Sp. 478]; Gebet: Barb. gr. 336 nr. 118, 1f P./V.², andernorts εὐχὴ ἐπὶ τῶν κατηχουμένων παίδων genannt: M. Arranz, L'eucologio Cpolitano agli inizi del sec. XI [Roma 1996] 261. 278). Sie galten anschließend, evtl. für mehrere Jahre, als ‚ungetaufter Christ' (χριστιανὸς ἀβάπτιστος: Crypt. Γ.β.I u. a. [ebd. 261. 281]; vgl. Greg. Nicaen. λόγος διαλαμβάνων ὅτι οὐ χρὴ ταχέως ἐπιτιθέναι χεῖρα βαπτίζουσαν Ἑβραίοις 9 [ed. G. Dagron: TravMém 11 (1991) 327] über die zweistufige Eingliederung eines konvertierten Juden: Χριστιανὸν ποιοῦντες αὐτὸν, εἶτα κατηχούμενον). Für die Signierung u. Aufnahme eines bekehrten Heiden in den K. findet sich eine analoge Gottesdienstordnung, die ihm offene Augen für die Wundertaten Gottes (= natürliche Gotteserkenntnis) u. verständige Ohren für die göttlichen Worte (der liturgischen Schriftlesungen) erbittet u. seine Einschreibung in das Katechumenen-Verzeichnis vorsieht (nicht im Barb. gr. 336; für Kpel belegt durch Cod. Paris. Coislin. 213 vJ. 1027 [Arranz, Eucologio aO. 294f]). Ein anderes altes Gebet mit ursprünglich gleichem Zweck, gelegentlich Kyrillos v. Jerus. zugeschrieben, ist in Zweitverwendung bei der jüngeren Kindersegnung am Oktavtag der Geburt überliefert (Barb. gr. 336 nr. 112, 2 P./V.²; dt. Übers. Kretschmar, Geschichte 71 mit Altersvermutung: Ende 4. Jh.; B. Botte, Note sur la signation d'un enfant: OrSyr 1 [1956] 185/8). – Den Montag der 4. Fastenwoche als Beginn der Kompetentenzeit in Kpel dokumentieren zwei liturgische Formeln: a) der προσφωνητικὸς τῶν κατηχουμένων des 2. u. b) der προκηρυκτικός des 3. Fastensonntags, mit denen vom Ambo der Hagia Sophia die Angehörigen aufgefordert wurden, zu diesem Termin die an Ostern zu Taufenden wegen der nötigen Vorbereitung in die Kirche zu bringen, widrigenfalls ihnen die Taufe, außer im Notfall, nicht gewährt werde (1. Text: H. Brakmann: OrChrPer 52 [1986] 212; 2. Text: Typic. eccl. Cpol. im Cod. Hieros. s. crucis 40 [2, 38 Mateos]; vgl. o. Sp. 484). Da beide Aufrufe die Angehörigen u. nicht wie ehedem (s. o. Sp. 528 u. ö.) die Katechumenen selbst ansprechen, erfolgte die Redaktion der Formeln wohl nach Generalisierung der Kindertaufe. Der προκηρυκτικός erwähnt stichwortartig die Hauptbestandteile der Täuflingsvorbereitung: a) Bezeichnung mit dem Siegel Christi, b) Exorzismen u. c) Katechese (ἐπὶ τὸ λαμβάνειν αὐτοὺς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα καὶ φυλάττεσθαι αὐτοὺς καὶ κατηχεῖσθαι: Typic. eccl. Cpol. aO. [2, 38 Mat.]). Die Besiegelung erfolgte nach insufflatio durch Kreuzzeichen auf Stirn, Mund u. Brust des barhäuptig u. -füßig nach Osten gewandten Kandidaten (*Barfüßigkeit). Sie gilt als Zeichen der *Erwählung zu Soldaten Christi (Barb. gr. 336 nr. 115, 2) u. der Einschreibung in das himmlische ‚Lebensbuch' (ebd. nr. 114, 3). Die zugehörige Εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον (Barb. gr. 336 nr. 114, 3 P./V.²) erbittet unter *Handauflegung für jeden einzelnen Bewerber Distanz von früherem Irrtum, Erfüllung mit den göttlichen Tugenden (*Glaube, *Hoffnung, Liebe) sowie Beobachtung der Gebote u. gottgefälliges Verhalten. Danach zählen die Kandidaten zu den Katechumenen der zweiten Stufe (vgl. Crypt. Γ.β.I u. a. [Arranz, Eucologio aO. 261. 281]: συναριθμεῖται τοῖς κατηχουμένοις). Für die *Exorzismen in den Folgewochen sind drei Kpler Formulare überliefert, sämtlich einer Mehrzahl gleichzeitiger Empfänger zugedacht. Zwei längere sprechen Satan direkt an (Barb. gr. 336 nr. 115, 2. 116, 2), ein drittes betet zum ‚Herrn Sabaoth, Gott Israels' um ‚Prüfung' der Kandidaten u. deren Sieg über Satan u. unreine Geister (117, 2). Die abschließende Εὐχὴ μετὰ τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον πρὸς τὸν πρὸς ὥραν βαπτιζόμενον (118, 1f) mit der Gottesanrede Ὁ ὢν u. exorzistischem wie fürbittendem Inhalt ist mit dreimaliger insufflatio u. signatio von Stirn, Mund u. Brust jedes Einzelnen der Täuflinge verbunden. Die Katechumenen hatten in diesen Wochen zu fasten, regelmäßig am gemeindlichen Morgen- u. Abendgebet teilzunehmen u. einige Psalmen zu lernen (nr. 146, 3; nach anderen zusätzlich [Vaterunser u.]

das Symbolon; s. u. Sp. 557). Als ‚Ende der Katechese‘ (τὸ πέρας τῆς κατηχήσεως) bezeichnet sich die über Jhh. gleichbleibende Bischofsrede (Θεῖαι κατηχήσεις; vgl. o. Sp. 485) am Karfreitag-Nachmittag. Mit ihr verknüpft nahmen die ‚Katechumenen‘, zur Ablegung von *Kleidung u. Schuhen eigens aufgefordert (später μονοχίτων), in hochfeierlicher Form Apotaxis u. Syntaxis vor (Barb. gr. 336 nr. 143, 1/145, 3), beschrieben als im Himmel bis zum Gerichtstag verwahrtes γραμματεῖον des Glaubens sowie διαθήκη, die Satan das Erbe der Sünde übereignet. Die Absage Satans nach Westen war mit Erhebung der Hände u. exsufflatio (= scharfes Blasen; Bildwort: ἀποπτύο) verbunden (B. Botte, La sputation, antique rite baptismal?: Mélanges Ch. Mohrmann [Utrecht 1963] 196/201; vgl. Dölger, Exorzismus 118/30); die Hinwendung zu Christus erfolgte mit gesenkten Händen in Richtung Osten. Beide Formeln wurden mehrfach wiederholt u. nochmals bekräftigt; der Syntaxis folgte die Rezitation des Symbolons (ders., Sonne 13f). Danach beteiligten sich die Täuflinge in Orantenhaltung zum ersten Mal an den Fürbitten, legten nach Aufforderung die Kleider wieder an u. empfingen einzeln unter Handauflegung den bischöflichen Segen. – Neben dieser ausführlichen Ordnung war in Kpel eine Kurzform von Apotaxis u. Syntaxis ohne Katechese u. Symbolon-Rezitation verbreitet, deren Rubriken Antworten des Paten an Stelle der Kinder (in anderen Hss.: oder **Barbaren) vorsehen (Barb. gr. 336 nr. 1/12; vgl. 146, 8). – In der Gegend von **Ankyra (Patriarchat Kpel) galt im 7. Jh. die Taufe von Kindern bereits wenige Tage nach Geburt als ‚Sitte der Christen‘ (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 5 [Subs. hag. 48, 1, 4 Festugière]).

3. Katholikat Seleukia-Ktesiphon. Die Taufvorbereitung im Sasanidenreich aE. der Spätantike wird in Umrissen deutlich durch Erklärungen jüngerer einheimischer Gelehrter, bes. des PsGeorgios v. Arbela (9. Jh.; o. Sp. 486) u. des Emmanuel Bar Šaḥḥare (10. Jh.), sowie durch Indizien in den später gebräuchlichen gottesdienstlichen Ordnungen (wahrscheinliche Übernahmen aus dem alten Katechumenentaufritual verzeichnet G. Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie [1903] XXVI_1; vgl. W. de Vries, Zur Liturgie der Erwachsenentaufe bei den Nestorianern: OrChrPer 9 [1943] 460/73). Als einzige der alten Kirchen adaptierte die ostsyrische ihren Taufordo zur Anwendung auf Kinder mit Bedacht durch Tilgung unpassend scheinender Riten u. Neubildungen in der Euchologie. Unter oder nach Katholikos Išoʿyahb III v. Adiabene (gest. 659; J. M. Fiey, Išoʿyaw le Grand: ebd. 36 [1969] 305/33; 36 [1970] 5/46) wurden für Kleinkinder, da wegen ihres Lebensalters zur Klasse der Unwissenden gehörend u. durch eigene Sünden nicht befleckt (vgl. Gebet der Handauflegung: Diettrich aO. 7), die K.akte des Exorzismus, der Abrenuntiation u. des Glaubensbekenntnisses einschließlich ihrer Texte aufgegeben. (Dagegen wendet sich 719 das Konzil v. Dvin [Armenien] u. beharrt auf Durchführung der K.riten auch bei der Kindertaufe: Ioh. Ozniensis opera [Venedig 1834] 24/6.) – Die ältere Initiationsordnung für Erwachsene erläutert der große Liturgiekommentar (CSCO 71. 76/ Syr. 28. 32) des PsGeorgios mit beständiger Zitation eines Katholikos Išoʿyahb, meist identifiziert mit dem zuvor genannten, nicht Išoʿyahb I (gest. 596; o. Sp. 480; vgl. I. Emlek, Welcher Quellen bedient sich Ps.-Georg von Arbel?: R. Lavenant [Hrsg.], Symposium Syriacum 7 = OrChrAn 256 [1998] 333/50; C. Leonhard, Die Initiation nach der Expositio Officiorum Ecclesiae: M. Tamcke [Hrsg.], Syriaca [2002] 321/54). Im 7. Jh. war Kindertaufe nicht unüblich (Babai M. lib. de union. 4, 15 [CSCO 80/Syr. 35, 116]); doch kennt Išoʿyahb III weiterhin nicht getaufte erwachsene Gläubige, d. h. Katechumenen (ep. 1, 38 [CSCO 12/Syr. 12, 51]; zum 8. Jh. s. o. Sp. 487). Prinzip seiner rememorativen Deutung der gesamten christl. Liturgie ist die Gegenüberstellung von alt- u. neutestamentlicher Heilsgeschichte unter Bewahrung ihrer Kontinuität u. Einheit (PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 5, 2. 7; S. Brock, The baptismal anointings according to the anonymous Expositio officiorum: Tuvaik, Festschr. J. Vellian [Kottayaam 1995] 27/37). Auf dem Weg der Taufkandidaten durch die Heilsgeschichte stehen dabei für das AT die K.riten bis zur präbaptismalen signatio (PsGeorg. Arbel. expos. off. eccl. 4, 29). Die Kandidaten für die Taufe an Ostern (ebd. 4, 9. 29; 5, 1) schrieben sich am Montag der Mittfastenwoche vor einem Presbyter mit Namen ein, *Abrahams Gehorsam verdeutlichend, weil sie dem Priester als Vertreter Gottes Gehorsam versprachen (ebd. 5, 2). Dabei wurden sie von ihrem Bürgen begleitet, der auch den Anfangsunterricht übernommen hatte (Bar Šaḥḥare bapt. v. 4/6 [V. van Vossel: Quest. Liturgiques

82 (2001) 131] direkt oder indirekt im Anschluss an PsDionys. Areop. eccl. hier. [o. Sp. 547]). An Unterrichtsgegenständen sind bei PsGeorg nur Abrenuntiatio u. Glaubensbekenntnis erwähnt (expos. 5, 2). Betont erst ab Mittwoch derselben Woche (wohl Echo einst mehrtägiger Einschreibungsfrist; s. o. Sp. 525) wurde im für alle Gläubigen verpflichtenden (expos. 2, 4) Morgen- u Abendoffizium den Täuflingen ein besonderes Segensgebet unter *Handauflegung zuteil (ebd. 5, 2f), von einheimischen Liturgikern identifiziert als das selten überlieferte Formular ,In deinem Namen, lebendiger König usw.' (Bar Šaḥḥare bapt. v. 36 [van Vossel aO. 133]; Išoʿyahb IV quaest. de bapt. in Vat. syr. 150 [de Vries aO. 462]; Text: K. A. Paul / G. Mooken, The Liturgy of the holy Apostles Adai and Mari together with ... the Order of Baptism [Trichur 1967] 120/3). Andere zugehörige Gebete sind in den gewöhnlichen ostsyr. Taufordo eingegangen. Namentlich die beiden Theodor v. Mops. bzw. Bar Sauma v. Nisibis (gest. vor 496) zugeschriebenen diakonalen Proklamationen (Diettrich aO. 12/5. 17/21) setzen den altkirchlichen K. voraus: ,Viele sind bereit', die Taufe zu empfangen, harren auf Salbung u. Taufe (zu Reihenfolge u. Verknüpfung s. o. Sp. 532), ,indem sie dem Satan u. allen seinen Werken absagen u. vollendet u. erfüllt werden durch den Glauben'. In der Karwoche, der ,Woche der Täuflinge', fand täglich eine Prozession mit den Eingeschriebenen zum Baptisterium statt, allegorisch auf die Johannestaufe bezogen (PsGeorg. expos. 5, 3). Nach Bar Šaḥḥare bezweckten die Besuchungen Reinigung u. Befreiung, waren demnach wohl mit Exorzismen sowie zum Abschluss mit Apotage u. Syntage verbunden (bapt. v. 14/64; das siebenteilige Offizium im Baptisterium ebd. 18/54 ist wahrscheinlich gelehrte Rekonstruktion). Kurz vor ihrer Taufe empfingen die Kandidaten ohne besondere Gebete eine Salbung auf der Stirn mit geheiligtem Öl aus dem *Horn (ostsyr. Pendant zum Myron; H. Brakmann: o. Bd. 16, 559f), im Gebet mit der Kennzeichnung der Schafe Gottes (Diettrich aO. 10; vgl. o. Sp. 524. 527. 529), in der Deutung mit Beschneidung u. Berufung Abrahams verknüpft (expos. 5, 4/6; Begleitformel: ebd. 5, 5; Diettrich aO. 8). Nach der signatio legen ihnen ihre Bürgen ein Leinentuch (,Krone') auf, einst wegen des Öls (Bar Šaḥḥare bapt. v. 71), jetzt, insofern unvollständige *Kleidung, als Zeichen noch ausstehender Vervollkommnung interpretiert (PsGeorg. expos. 5, 6; vgl. o. Sp. 528). – Die traditionellen Dimissionsformeln der Ungetauften u. Nichtsignierten vor dem Schließen der Kirchentüren (Messfeier: Brightman aO. [o. Sp. 550] 267; Taufliturgie: Diettrich aO. 29) versteht PsGeorg als Getauften zugesprochen u. äußert Unverständnis für die von anderen vorgebrachte Erklärung aus der Geschichte der ungewöhnlich gewordenen Erwachsenentaufe (expos. 4, 13; R. H. Connolly: R. Matheus [Hrsg.], A commentary on the Mass [which has been attributed, but it is not really] by the Nestorian George, Bishop of Mosul and Arbel [Kottayam 2000] 63_{10}. 66_{23}).

4. Alexandrien u. Ägypten. Die stadtalexandrinische Ordnung spätantik-frühislamischer Zeit schildert im Rückblick Bischof Makarios v. Memphis (10. Jh.; L. Villecourt, La lettre de Macaire: Muséon 36 [1923] 33/45; beigegeben ist eine gelehrte Rekonstruktion altkirchlicher Bräuche: Nichttaufe von Kindern; dreijährige Katechese der ,Katechumenen'; Teilnahme an Gebet, Homilie, Schriftlesung; förmliche Entlassung u. Schließung der Türen vor der *Anaphora). Jährlicher (Haupt-) Tauftermin war in Alexandria nicht, wie andernorts seit langem die Regel, die Osternacht, sondern die Fastenwoche vor dem Palmsonntag (A. Camplani, Sull'origine della quaresima in Egitto: Acts of the 5th Intern. Congr. of Coptic Studies 2, 1 [Roma 1993] 111f). An ihrem 4. Tag nahm man in gemeindlichem Gottesdienst im Baptisterium der Kathedrale die Öffnung u. Füllung des ,Jordan' vor (stadtalex. Bezeichnung des Taufbeckens: Sophron. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 39 [337 Fernández Marcos; o. Bd. 18, 708]). Die Diakone verlasen die Namen der angemeldeten u. anwesenden Täuflinge; ihnen wurde eine ,Katechese' vorgetragen, zu ihren Gunsten Gebete u. Bitten gesprochen. Danach hatten sie zwei Tage zu fasten. Am 6. Tag derselben Woche erfolgten im Kathedralgottesdienst die Weihe von *Balsam- u. Olivenöl, des Taufwassers sowie die Taufe, Salbungen u. Kommunion der Neophyten an Brot, Wein, Milch u. *Honig. In den Grundzügen stimmt damit überein das im kopt.-arab. Testamentum Domini überlieferte Euchologion-Exzerpt (A. Baumstark, Eine aegypt. Mess- u. Taufliturgie: OrChr 1 [1901] 32/45). Dessen Oratio super catechumenos erbittet diesen Verständnis, Glaube, Hoffnung u. Liebe, auf dass sie Gottes Volk zugehören u.

die Dreifaltigkeit anbeten. Die anschließende Salbung der Sinne erfolgt nach Begleitformel u. Gebeten für Ölweihe u. Gesalbte mit dem doppelten Ziel, Irrtum, Unglauben, Götzendienst u. Satanisches zu entfernen sowie die Eingliederung in die Kirche vorzubereiten. Die Absage an Satan u. seine Engel spricht der Täufling, bei kleinen Kindern ihr Pate, nach Westen mit erhobener Rechten sowie gegen Osten, anstelle der älteren Syntaxisformel an Christus, ein trinitarisches Bekenntnis unter Erhebung beider Hände (Dölger, Sonne 8f). – In der 1. H. 6. Jh. ist für Alexandrien die nicht termingebundene Einzeltaufe Erwachsener bezeugt (Joh. Mosch. prat. 207 [PG 87, 3, 3097/100]), hier einer aus Armut zur Prostitution (*Dirne) gezwungenen Waisen wohl aus christlicher Familie, die nach Erkrankung die Taufe begehrte. Längere Vorbereitung wurde offenbar nicht gefordert, wohl aber die Stellung von, in diesem Fall drei, Bürgen u. Bewährung im Guten (Dölger, Garantiewerk 268/70. 274f; vgl. o. Sp. 546: Pelagia). In Theben bestand um 600 die Verpflichtung, dreimal im Jahr Taufgottesdienst abzuhalten (G. Schmelz, Kirchl. Amtsträger im spätantik. Ägypten [2002] 85). – Die Initiationsordnung des Koptenpatriarchats, weithin Ergebnis der Reorganisation in postjustinianischer Zeit, überliefert in ihrem K.-Abschnitt (Denzinger aO. [o. Sp. 535] 192/202) traditionelle einheimische oder aus Syrien importierte Gebete u. Formeln zur nomendatio u. Einschreibung, Salbung mit dem Öl τῆς κατηχήσεως (s. o. Sp. 535), apotaxis, insufflatio u. Bekenntnis. Zwischen K.riten u. Initiationsfeier verstehen noch spätere Liturgiker zu unterscheiden (Ibn Sabba [14. Jh.] pretios. marg. 30 [429/33 Mistrîḥ]). Eine Taufe ohne voraufgehende K.riten galt im 10. Jh. ägyptischen Laien als unvollständig (O. Raineri, Gli atti etiopici del martire egiziano Giorgio il nuovo [† 978] = StudTest 392 [Città del Vat. 1999] 19). – Die sonst untergegangenen (Hanssens 271) alexandrinisch-ägyptischen Entlassungsformeln für Katechumenen tradieren koptisch-sahidische Diakonenbücher (u. a. Paris. copt. 129^{20} fol. 141^{v} [unveröffentlicht]).

b. Westen. 1. Africa. An der Wende zum 6. Jh. vergleicht PsFulg. serm. 78 (PL 65, 950; s. o. Sp. 473) die Dämonenbekämpfung der Initiatio Christiana mit den zehn Plagen, die Pharao zwangen, Israel freizugeben (Ex. 12, 29). Allein neun gehören zur Kompetentenzeit: 1) Nameneinschreibung, 2) tägliches inständiges Gebet, 3) Fasten, 4) Nachtwachen, 5) schreckliche Exorzismen, 6) priesterliche Gebete, 7) Symbolübergabe u. Bekenntnis, 8) orationis dominicae informatio, 9) Absage an Satan u. die gefallenen Engel, 10) Glaubensbekenntnis. Gestufte Taufvorbereitung Erwachsener bezeugt im 6. Jh. der Brief des karthagischen Ferrandus (520/47) an *Fulgentius v. Ruspe (= Fulg. ep. 11 [CCL 91, 359/62]): Ein dominorum fidelium diligentia bekehrter Sklave aus Schwarzafrika war ex more unter die Katechumenen aufgenommen u. in der Quadragesima Kompetent geworden, hatte an Unterricht u. Skrutinien teilgenommen, das Symbolum in conspectu fidelis populi zurückgegeben u. das Vaterunser empfangen, erkrankte dann plötzlich u. wurde in der Osternacht sterbend im Baptisterium getauft, schon sprach- u. bewusstlos, so dass an seiner Statt andere quasi pro infante die Tauffragen zu beantworten hatten. Ferrandus stellt die Frage, ob das, was bei unmündigen Kindern (nicht aber bei Toten) wirksam sei, auch in diesem Fall zur ewigen Seligkeit führe. Fulgentius bejaht, weil, wie bei Erwachsenen heilsnotwendig, sowohl Glaubensbekenntnis wie Taufe erfolgt sind (ep. 12, 19 [373]). – Nach Iunilius Africanus (o. Bd. 4, 902f) bewegten sich Katechumenen in der Öffentlichkeit aus Demut mit bedecktem Haupt, Veranschaulichung Adae a paradiso exclusi (Iunil. 2, 16 [510 Kihn]; Dölger, Exorzismus 101; vgl. o. Sp. 529: Greg. Nyss.). – Predigten von Africanern (Ps-Chrys. Lat. coll. Morin serm. 30 [PL Suppl. 4, 825/31]; [Ps-] Aug. serm. 366 [PL 39, 1646/50; ClavisPL[3] 285]) belegen den seltenen Brauch, den Ps. 23 (22) mit gleicher Feierlichkeit den Taufbewerbern zum Auswendiglernen zu übergeben wie sonst Symbolum u. Paternoster (o. Sp. 473; J. Daniélou, Le psaume XXII et l'initiation chrétienne: MaisonDieu 23 (1950) 56f; Balth. Fischer, Redemptionis mysterium [1992] 138). *H. B.*

2. Gallia. **Caesarius v. Arles (503/42) bezeugt eine Taufvorbereitung kurzer Dauer mit Einschreibung des Namens, Handauflegung u. Salbungen (serm. 200, 2 Morin; Lit.: o. Sp. 476). Den Begriff catechumenus benutzt er nur selten, wendet sich vor allem an *competentes, die er wie Augustinus (o. Sp. 542) als solche beschreibt, die gemeinsam um dieselbe Sache bitten. Sie sollen darum beten, von einem Sitz des Teufels u. einer Räu-

berhöhle zum Tempel Gottes umgestaltet zu werden (serm. 200, 1f). Mit Nachdruck mahnt Caesarius die conversio morum an; die Katechumenen sollen ihre Sünden erkennen u. einige Tage vor der Taufe sexuelle *Abstinenz üben. Oft erwähnt er infantes, gelegentlich freilich im metaphorischen Sinn, so dass unsicher ist, ob es sich um wirkliche Kinder oder erwachsene Täuflinge handelt (ebd. 129, 5; 205, 2). Wo er die Kindertaufe ausdrücklich behandelt, fordert er die Eltern auf, anstelle der Kleinen (infantuli) zu handeln, sie zu Beginn der Fastenzeit zur Taufe anzumelden, für Handauflegung u. Salbung zu sorgen u. eifrig an den Gottesdiensten teilzunehmen. Alles soll legitimo ordine u. secundum regulam ecclesiasticam erfolgen (ebd. 84, 6; 220, 5; 225, 6; 229, 6). Wer seine Kinder zur Kirche bringt u. regelmäßig zu den Vigilien kommt, wird auch Vergebung eigener Sünden erlangen (ebd. 84, 6). Eindeutig bevorzugter Tauftermin ist die Osternacht, doch sind, besonders bei Erkrankung, auch andere Tage zulässig; Eltern müssen mit ihren Kinder spätestens eine Woche vorher zur Kirche kommen, damit sie Salbung u. Handauflegung empfangen, sowie fasten u. wachen (ebd. 229, 6; 225, 6). Die Bürgen (fideiussores) sind vor Gott für die christl. Erziehung ihrer Patenkinder verantwortlich. Nach der traditio symboli an die competentes (acht Tage vor Ostern publice in ecclesia: Conc. Agath. vJ. 506 cn. 13 [CCL 148, 200]) haben sie diese das Glaubensbekenntnis zu lehren, damit sie die redditio symboli, falls alt genug, selbst vollziehen können. Sind es Kleinkinder, sollen an ihrer Stelle die Paten oder deren Vertreter sprechen (serm. 130, 5). – Für Juden setzt das Konzil v. Agde iJ. 506 ihrer perfidia wegen einen Normal-K. von acht Monaten mit gesondertem Standort im Kirchengebäude fest (Conc. Agath. cn. 34 [207f] mit Hinweis auf 2 Petr. 2, 22 [H.-J. Loth, Art. Hund: o. Bd. 16, 811]). Im J. 576 wurden in Clermont mehr als 500 Juden getauft, einer freiwillig an Ostern, der Rest genötigt zu Pfingsten nach Zerstörung der Synagoge am Fest Christi Himmelfahrt, binnen weniger Tage nach allenfalls kurzer Belehrung u. ritueller Vorbereitung (Greg. Turon. hist. Franc. 5, 11 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 205f]; Venant. Fort. carm. 5, 5 [MG AA 4, 1, 110]; Browe 14f). Schon Ende des 4. Jh. soll Bischof Paulus v. Augusta Tricastinorum (Saint-Paul-Trois-Château) einen jüd. Geldverleiher nach üblichem achttägigen Fasten, doch ohne besonderen Unterricht getauft haben (Vit. Paul. Tricast. 5 [AnalBoll 11 (1892) 379]). – PsGermanus v. Paris (6./7. Jh.) kennt den K. bekehrter Heiden u. Juden nur als früheren Brauch, erwähnt als liturgische Übung noch die Entlassung der Katechumenen aus der Gemeindeliturgie durch den Diakon u. weiß von der vormaligen Schließung der Kirchtüren durch den Ostiarius, beides mit Mt. 7, 6 begründet (expos. liturg. 1, 15 [9 Ratcliff]; Loth aO. 810f; vgl. Ph. Bernard, Église et vie liturgique dans la Gaule franque, du 5[e] au 9[e] s. Le dossier de s. Germain de Paris, Habil.-Schr. Grenoble [1998], nicht eingesehen; M. Smyth, La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain [Paris 2003] 195).

3. Hispania. Lokales Erbe der Spätantike in Zeremoniell u. Texten des K. tradieren die alten gottesdienstlichen Bücher der sog. Mozarabischen Liturgie, besonders das Homiliar v. Toledo (Mitte 7. Jh.; ClavisPL[3] 1997; o. Sp. 482), das Antiphonarium v. Léon (L. Brou / J. Vives, Antifonario visigótico mozárabe de la catedral de León = Mon. Hisp. Sacr. Ser. litúrg. 5, 1 [Barcelona 1959]) u. die beiden Initiationsordnungen des Liber ordinum (Endfassung 8. Jh.), zu verwenden a) die sabbato in vigilia Paschae bzw. b) quolibet tempore (J. Janini, Liber ordinum episcopal [Cod. Silos, Arch. Monástico, 4] = Studia Silensia 15 [Abadía de Silos 1991] 80/5. 191/4. nr. 36/56. 445/73; ders., Liber ordinum sacerdotal [Cod. Silos, Arch. monástico, 3] = ebd. 7 [ebd. 1981] 53/8 nr. 1/35b; vgl. J. Krinke, Der span. Taufritus im frühen MA: Span. Forschungen der Görres-Ges. 1, 9 [1954] 33/116; D. Borobio, Iniciación cristiana en la Iglesia Hispana de los siglos VI al X: Salmanticensis 42 [1995]) 29/61 mit Lit.). Die Traktate De ecclesiasticis officiis (CCL 113) des *Isidor v. Sevilla (gest. 636) u. De cognitione baptismi (PL 96, 111/72) des Ildefons v. Toledo (gest. 667; Hormaeche Basauri) kommentieren die Riten in traditionellem Sinn. – Sie unterscheiden catechumeni (= audientes), competentes u. baptizati (Isid. Hisp. eccl. off. 2, 21f; orig. 7, 14, 7f Lindsay; Ildef. cogn. bapt. 20f [majuscula aetate venientes, recens nati, parvuli]. 30). Die Katechumenen sind quasi hospites et vicini fidelium, werden nicht ‚Gläubige' (fideles) genannt; die Competentes iam petunt, iam accipiunt, iam cate-

cizantur (Isid. Hisp. eccl. off. 2, 22, 1f). Vor dem Offertorium werden sie mit dem Ruf: Si quis catechumenus remansit, exeat foras, entlassen, weil sie als Ungetaufte am Altarssakrament nicht teilhaben dürfen (orig. 6, 19, 4 L.). – Normale Taufzeiten sind Ostern u. Pfingsten; nur bei Todesgefahr u. Schwangerschaft darf zu jeder Zeit getauft werden (Ildef. cogn. bapt. 108; Glaue aO. [o. Sp. 517] 33). Zwanzig Tage vor Ostern, ab dem deshalb ‚Vicesima' benannten 4. Fastensonntag, sind der Belehrung über das Symbolum u. exorzistischer Reinigung der Katechumenen gewidmet (Conc. Brac. II vJ. 572 cn. 1 [81 Vives]). Am Samstag vor ‚Vicesima' erfolgt, nur hier bezeugt, die öffentliche Einladung zur Ostertaufe in der ganzen Stadt durch bischöfliche Boten, precones oder proclamatores genannt (Brou / Vives aO. 200), in der Sonntagsliturgie nach Aufforderung zur nomendatio durch dreimalige formelhafte Ausrufe u. den (ursprünglich erwachsene Adressaten ansprechenden) antiidololatrischen Sermo ‚Homo ille …' (Homil. Tolet. 19 [PL Suppl. 4, 1943/5]; vgl. Ildef. cogn. bapt. 20) die feierliche Einschreibung in der Kirche, bei Kindern durch Vater oder Mutter der Täuflinge. An weiteren präbaptismalen Zeremonien werden genannt wiederholte Exorzismen unter Handauflegung durch exorcistae, wohl Subdiakone (Isid. Hisp. eccl. off. 2, 13, 4 mit Erwähnung eines libellus in quo scripti sunt exorcismi; Ildef. cogn. bapt. 22), Insufflationen, Salzgabe (nur zT. geübt: Isid. eccl. off. 2, 21; Ildef. cogn. bapt. 26) u. Salbungen. Ildefons nennt außerdem den feierlichen Exorzismus, den der Bischof mit bedrohender Stimmkraft vortrug (ebd. 25: in tuba victoriae) sowie das Effeta (effetatio: ebd. 27/9), hier von Ohr u. Mund (vgl. o. Sp. 538), gleich andernorts mit Öl, nicht nach biblischem Vorbild mit Speichel vollzogen (Botte, Apertio 487). Er beschreibt außerdem den Bußgang der Katechumenen über ausgebreitete Cilicien, hinzufügend, dass für die parvuli, Kleinkinder, die Zeremonie nur ein poenitentiae signum sei, weil sie poenitentiae opera noch nicht leisten können (cogn. bapt. 21). Der Sermo de effetatione (Homil. Tolet. 21 [o. Sp. 482]), eine Auslegung der 5. Vaterunser-Bitte, schärft ein, dass das Herrengebet erst Getaufte sprechen dürfen. Beide Autoren erwähnen die traditio symboli, die am Palmsonntag erfolgte (Isid. Hisp. eccl. off. 1, 28, 2; Ildef. cogn. bapt. 36/83; Lib. ord. episc. nr. 350 [170f Janini]), volkstümlich capitilavium (‚Kopfwaschung') genannt, weil man an ihm die wegen der Fastenbräuche schmutzigen Kinder für die Taufsalbung zu waschen pflege (Isid. Hisp. eccl. off. 1, 28, 2; vgl. o. Sp. 542). Nach der Kurzkatechese zur traditio symboli sollen die Empfänger die regula fidei, das Apostolicum, auswendig lernen u. künftig täglich privat rezitieren, auch zur Übelabwehr vor dem Schlafengehen u. beim Verlassen der Häuser (Homil. Tolet. 22 [PL Suppl. 4, 1950f]; Lib. ord. episc. nr. 350 [170, 2/4 Janini]). Die redditio symboli, durch Erwachsene persönlich, Kinder vertreten durch Eltern u. Paten, fand am Gründonnerstag statt, die traditio orationis dominicae erst nach der Taufe (Ildef. cogn. bapt. 34. 132/5). Die Übergabe der Evangelien (s. Sp. 481. 565) wurde nicht gepflegt. – Eine spezielle Oration findet sich für Konvertiten aus dem Judentum (Lib. ord. episc. nr. 187 [125f Janini]).

4. Rom. a. Joh. Diaconus. Der Brief des Diakons Johannes an den comes patrimonii Senarius v. Ravenna (s. o. Sp. 474) erwähnt eine an Kinder gerichtete catechizatio; die Empfänger werden (in dieser Reihenfolge) catechumeni, competentes vel electi genannt. Der Autor beschreibt die traditionellen Riten: eine Verknüpfung von Salzgabe u. Kreuzessignation, Handauflegungen, Exorzismen, Anhauchungen, drei scrutinia, traditio u. redditio symboli, Absage an den Satan, apertio der Ohren u. Nase mit Öl. Er rechtfertigt ihre Verwendung bei Kindern, obwohl diese altersbedingt davon nichts verstehen: Von Eltern oder anderen zur Taufe gebracht, werden sie durch das Bekenntnis einer anderen Person gerettet, wie sie durch die Erbschuld eines anderen verdammt waren (ep. ad Sen. 7 [175 Wilmart]). Johannes spricht von instruere (ebd. 3 [172]: instruitur namque ecclesiastico ministerio per benedictionem imponentis manum). Doch ist unklar, ob damit wirklicher Unterricht (so Tremanns 53/71) oder rituelle Handlungen gemeint sind (Stenzel 210/6 u. a. [o. Sp. 475]). – Für Juden in Agrigent kürzte 598 Gregor d. Gr. den K. ab, ‚damit sie wegen des langen Aufschubs ihren Vorsatz nicht rückgängig machten', u. verlangte nur eine Vorbereitungszeit von 40 Tagen mit Buße, Enthaltsamkeit u. Belehrungen durch den Bischof (ep. 8, 23 [CCL 140A, 543f]; Browe 141).

β. Alt-Gelasianum. Das detaillierteste Zeugnis zur Taufvorbereitung in der Fasten-

zeit findet sich im Sacramentarium Gelasianum vetus, in dem stadtrömische Traditionen aus der Zeit vor 680 zusammengetragen sind; enthaltene griech. Texte verweisen auf die Mitte des 6. Jh. (M. Metzger, Les sacramentaires = Typologie des sources du MÂ occidental 70 [Turnhout 1994] 81/106). Die Messformulare pro scrutiniis electorum finden sich am 3., 4. u. 5. Fastensonntag (Sacr. Gelas. vet. 193/9. 225/8. 254/7 [32f. 36. 39 Mohlberg]); als Zusätze zum *Canon missae enthalten sie a) ein Memento für die namentlich zu nennenden Paten sowie b) die Verlesung der Namen der Electi (*Competentes) in einem eigenen Hanc igitur (ebd. 195/7 [33]). Die präbaptismalen Riten finden sich unter den tituli 29/36 u. 42 des 1. Buches (ebd. 283/328. 419/43 [46/53. 67/72]). Der Abschnitt beginnt mit der Ankündigung der Skrutinien (denuntiatio pro scrutinio) am Montag der 3. Fastenwoche (283f [42]), was darauf hinweist, dass diese bereits auf die Werktage verlagert waren (A. Chavasse, Le sacramentaire gélasien [Paris 1958] 159). Die Namen der zu taufenden Kinder sollen von einem Akolythen ‚eingeschrieben', diese danach namentlich in die Kirche gerufen u. dort in Reihen aufgestellt werden, die Knaben zur Rechten, die Mädchen zur Linken (*Rechts-Links). Geboten werden nachfolgend Formulare für Exorzismus-Gebete, Salzgabe, traditio evangeliorum in aurium apertione (mit Kurzkatechese [s. o. Sp. 481] über das *Evangelium u. die Evangelistensymbole sowie sukzessiver Lesung aller vier Evangelienanfänge; dt. Übers.: Kunze 570/4; *Apertio aurium hier mit Speichel), traditio symboli u. traditio orationis dominicae, jeweils mit Kurzkatechese (s. o. Sp. 481). Titulus 33 enthält drei Serien von Exorzismen durch einen Akolythen sowie das Schlussgebet des Priesters; jede Serie besitzt je ein Formular für Jungen u. für Mädchen (291/8 [44/6]). Das ‚symbulum' wird zunächst auf Griechisch gesprochen, danach auf Latein; beide Mal hält der Akolyth einen Knaben auf dem linken Arm, zuerst einen Griechen, dann einen Lateiner, legt ihm die Rechte auf u. spricht an seiner Statt das Symbol (311/4 [48/50]). Am Karsamstag findet das Effeta statt, dem ein Exorzismus vorangeht u. sich Absage an Satan u. redditio symboli anschließen (419/22 [67f]). Danach sind Entlassungsformeln der Katechumenen u. Täuflinge verzeichnet (423f [68]: Catecumeni recedant. Omnes catecumenes exeant foris). Die Ordnung des Alt-Gelasianums ist für einen Presbyter bestimmt; in Rom verfügten verschiedene Titelkirchen über Baptisterien (o. Sp. 539), u. Innozenz I sprach im Brief an Decentius v. Gubbio die Spendung der Taufe durch röm. Presbyter ausdrücklich an (ep. 25, 3, 6 [R. Cabié, La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (Louvain 1973) 22/4] unter bedachter Geheimhaltung der Formel zur postbaptismalen Stirnsalbung, der ‚Firmung', durch einen Bischof [zum Wirken mehrerer Bischöfe in Rom A. Chavasse, La liturgie de la ville de Rome du 5e au 8e s. = StudAnselm 112 [Roma 1993] 337/42]). Täuflinge sind kaum noch bekehrte Erwachsene, sondern in aller Regel Kinder christlicher Eltern. Sie heißen unterschiedslos catechumeni u. electi; daraus ist abzuleiten, dass die Taufvorbereitung jetzt in einer einzigen Stufe erfolgte. Für Pfingsten enthält dasselbe Sakramentar einen kurzen Ordo für die Aufnahme eines Erwachsenen: ad caticuminum ex pacano faciendum (Sacr. Gelas. vet. 598/601 [93f]; Dölger, Beiträge 17). Er sieht neben einer *Katechese insufflatio, Bezeichnung mit dem Kreuz, Handauflegung u. Salzgabe vor. Zu Fristen werden keine Angaben gemacht. Die Signierungsformel (Sacr. Gelas. vet. 599 [93]; Kretschmar, Geschichte 71: vielleicht Ende 4. Jh.) unterstellt, dass der Katechumene bereits ‚in die Kirche eingetreten' u. ‚den Schlingen des Todes entrissen' ist, u. mahnt ihn: horresce idola, respue simulacra (*Götzendienst; *Götterbilder).

γ. *Sonstiges.* Weitere Hinweise auf die Anpassung der Liturgie an die Taufe von Kindern finden sich in der stadtröm. Leseordnung der Fastenzeit (Chavasse, Liturgie aO. 51f). Die ursprünglich für den 3., 4. u. 5. Sonntag (pro scrutiniis) vorgesehenen bibl. Lesungen sind nunmehr auf den 4., 6. u. 7. Tag der 3. u. 4. Woche verlagert. Dabei handelt sich um traditionelle Perikopen der Taufvorbereitung, nämlich die drei johanneischen Evangelien von der Samariterin am Jakobsbrunnen, der Heilung des Blindgeborenen u. der Auferweckung des Lazarus (Joh. 4, 6/42; 9, 1/38; 11, 1/45) sowie die zugehörigen AT-Perikopen (Num. 20, 1/13; Jes. 1, 16/9; 1 Reg. 17, 17/24; vgl. Balth. Fischer, Der patristische Hintergrund der großen johanneischen Taufperikopen: ders., Mysterium aO. 172/85). Ihre Vertagung erfolgte im 6. Jh. zusammen mit der Verlegung

der Taufskrutinien auf die Werktage. Zur Zeit *Gregors d. Gr. (590/603) war die Entwicklung mit Austausch der früheren Sonntags- u. Ferialperikopen bereits abgeschlossen, denn er predigte am 5. Fastensonntag über das Evangelium Joh. 8, 46/69, das zuvor am 4. Freitag gelesen wurde (Greg. M. in ev. hom. 18 [PL 76, 1149/53]; Chavasse, Liturgie aO. 134f). – Die im Alt-Gelasianum gesammelten Traditionen u. die neue Leseordnung gingen im 7. Jh. in den Ordo Romanus 11 (olim VII) ein (2, 417/47 Andrieu), der das Ritual der Taufvorbereitung von Kindern auf sieben scrutinia verteilt, gefeiert an Werktagen der 3., 4. u. 5. Fastenwoche, das letzte Scrutinium am Morgen des Karsamstags. Noch hier ist das griech. Symbolon erwähnt (11, 62 [434]). – Die Einführung der traditio evangeliorum (6./7. Jh.; o. Sp. 481) führte dazu, dass jetzt bis zu dieser die Katechumenen in den Skrutinienmessen nicht wie bisher üblich nach, sondern schon vor der Lesung des Evangeliums entlassen wurden (Amalar. eccl. off. 3, 36, 8 [2, 371 Hanssens] mit Kritik der Übung; Borella 67/71). Die formelle Katechumenenentlassung in gewöhnlichen Gottesdiensten ist in Rom anscheinend noch in der Spätantike untergegangen (ebd. 70). Doch galt der Besuch der Eucharistiefeier durch Nichtgetaufte auch im MA als unstatthaft (Amalar. aO.; weitere Belege: Browe 132/4). – Die stadtröm. Gewohnheiten beeinflussten die westeurop. Tauf- u. Taufvorbereitungsregelungen bis Narbonne u. Tarragona (A. Angenendt, Der Taufritus im frühen MA: SettimStudAltMedioev 33, 1 [1987] 275/321; M. S. Gros, El antiguo ordo bautismal catalano-narbonense: Hisp. Sacra 28 [1975] 56/8. 62f. 71; Ordines scrutinii catechumenorum aus Norditalien: K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores[2] [1968] nr. 290 [Oberitalien]. 294 [Aquileia]).

VI. Zusammenfassung. Zwischen kirchlichem K. u. dem heidn. bzw. jüd. Bereich bestehen nur in wenigen Punkten Gemeinsamkeiten. Geheimhaltung u. Fehlen schriftlicher Regelungen für das Aufnahmeritual u. den Inhalt des im Geheimen mitzuteilenden Wissens der Isismysterien (s. o. Sp. 498f) weisen Übereinstimmungen mit gewissen Entwicklungsstufen des christl. Aufnahmeritus auf. Dennoch wird man kaum den Einfluss paganer Vorbilder auf Entstehen u. Ausgestaltung des christl. K. annehmen, zumal *Apuleius vielleicht bereits christlich beeinflusst ist (s. o. Sp. 499). Die christl. Initiation könnte sich allenfalls vor dem Hintergrund antiker Philosophenschulen entwickelt haben, die Schüler während einer Vorbereitungszeit in die jeweilige Lehre einführt (s. o. Sp. 499/501). Ausgehend davon wäre der christl. K. aber erheblich ausgestaltet u. differenziert worden. Auch bei der Aufnahme jüd. Proselyten gab es, soweit zu erkennen (s. o. Sp. 505f), weder schriftlich fixierte Regeln noch ein spezifiziertes Unterrichtsprogramm, eine traditio oder redditio für die religiöse Identität konstitutiver Texte. Nach Verallgemeinerung der Kindertaufe erfolgte die christl. Unterweisung ähnlich wie im Judentum überwiegend in Familie oder Gottesdienst, ist jedoch nicht aus jüdischen Voraussetzungen zu erklären. Nur phänomenologische Parallelen bestehen auch zwischen der Unterweisung der Katechumenen in regelmäßigen Gottesdiensten u. der ähnlich gelagerten Situation bei den Therapeuten (s. o. Sp. 504f). Insofern von den *Gottesfürchtigen keine volle Annahme des Judentums erwartet wurde u. sie aus diesem Grund auch nicht systematisch auf die Annahme des neuen Glaubens vorbereitet zu werden brauchten, kann der christl. K. auch nicht aus dieser Wurzel hergeleitet werden. – Die christl. Quellen des 4. Jh. heben den Unterricht gegenüber dem rituellen Aspekt der Taufvorbereitung hervor. Sie sprechen aber nicht von einem ‚K.', sondern konkret von catechumeni u. electi, ihrer Unterweisung, ihrer signatio, von Exorzismen, Salbungen, Apotaxis usw. Das Fehlen eines Oberbegriffs für alle Bestandteile der Taufvorbereitung ist deutliches Zeichen dafür, dass in damaliger Sicht dafür keine gesonderte ‚Institution' existierte. Neuzeitliche Autoren hingegen verstanden die Entwicklung der Taufvorbereitung als fortschreitende Institutionalisierung, die zur Entstehung eines normativen K. geführt habe. Ausgehend vom 4. Jh. wurde versucht, in früherer Zeit die Wurzeln der späteren Situation zu entdecken. Moderne Begriffsbildungen gaben Anlass zu fragwürdigen Vergleichen: Der K. wurde mit einer Art Noviziat in Verbindung gebracht (Turcan 147. 150; Puniet, Catéchuménat 2579), einer ‚série d'épreuves' (ebd.). Vorzuziehen ist ein neutralerer Ausdruck wie ‚Zeit' (Kleinheyer 38: ‚K.zeit'), zumal sich diese Terminologie auch in Quellen

findet (tempus [χρόνος] audiendi verbum: Trad. apost. 17 Botte). Die Organisation der Taufvorbereitung wurde in der Antike pragmatisch an die Gegebenheiten angepasst. Ansätze eines institutionalisierten K. sind zwar bereits in der Traditio apostolica greifbar, doch verstärkte sich dieser Prozess erst ab dem 5. Jh. Gerade damals erfuhr die Taufvorbereitung eine tiefgreifende Wandlung: catechumeni u. electi standen nunmehr oft im Kindesalter, wohingegen Bekehrungen erwachsener Heiden, für die einst die Riten entwickelt worden waren, seltener wurden. Für die Kinder wurde die Taufvorbereitung auf die rituellen Elemente beschränkt u. schließlich ganz in die Tauffeier integriert. In den Sakramentaren u. Euchologien wurde lediglich diese letzte Stufe der Entwicklung kodifiziert. Primärer Ort aller liturgischen Vorgänge war in der Alten Kirche der Gemeindegottesdienst. In ihm fand regelmäßig eine auf der Bibel beruhende Unterweisung statt, die sowohl dogmatische wie ethische Komponenten umfasste. Hier wurde auch die Unterweisung der Katechumenen vorbereitet, geleitet u. überwacht; Ziel war die ‚Reinigung‘ des Verhaltens durch Absage an den Satan u. Hinwendung zu Christus. Während des Bekehrungsprozesses sollten sich die Taufbewerber von der paganen Kultur abgrenzen; die Katechese sollte sie durch Unterweisung u. Exorzismen vom religiösen Erbe des Heidentums reinigen. Nur in der unmittelbaren Vorbereitungszeit erhielten die Täuflinge (φωτιζόμενοι, electi) eine besondere, eigene Unterweisung durch Lehrer, die nicht unbedingt dem *Klerus angehören mussten. Als Unterweisung durch Worte u. Handlungen umfasste die Katechese verschiedene Riten: 1) Solche symbolischer Art, die auf die Absage an den Satan vorbereiteten u. vom Kandidaten selbst vollzogen wurden, zB. das Treten auf Tierfelle, die den Zustand der Gefallenheit symbolisierten. 2) Riten, bei denen durch Amtsträger die direkte Intervention Gottes herbeigeführt werden sollte, zB. Exorzismen mit Insufflationen u. Abschwörungen. 3) Integrationsrituale, die die Gemeinde einbezogen, zB. traditio / redditio von Glaubensbekenntnis u. Vaterunser. Akteure waren hier abwechselnd Amtsträger u. Täuflinge. In der Zeit der Reichskirche verschwand allmählich die heidn. Prägung der Taufbewerber u. verkürzte sich die Dauer der Taufvorbereitung. Alle Taufbewerber, Erwachsene wie Kinder, wurden jedoch mit denselben Termini (catechumeni u. electi) bezeichnet. Das Vokabular der Unterweisung wurde weiterhin benutzt (catechizare; noch Anfang des 10. Jh. Ord. Rom. 50, 29, 43 [5, 275f Andrieu]), doch richtete sich der ‚Unterricht‘ jetzt an kleine Kinder, die von ihren Paten zur Taufe präsentiert wurden. Weil die Zahl der Katechumenen nicht abnahm, konnten Zeitgenossen einen ‚Niedergang des K.‘ nicht wahrnehmen. Die im Rahmen der präbaptismalen Katechese vollzogenen Riten wurden, entsprechend den Bedingungen der Bekehrung, bald über einen längeren Zeitraum verteilt, bald zusammengezogen. Distanzierung der Konvertiten vom Heidentum benötigte längere Zeit. Kandidaten hingegen, Kinder wie Erwachsene, die in einer kaum von Heidentum geprägten Umwelt lebten, vertrugen eine kürzere Vorbereitungszeit. Dies galt anfangs für Konvertiten aus dem Judentum, seit dem 6. Jh. im Imperium Romanum allgemein. *M. M.*

M. Arranz, Catecumenado y bautismo bizantino en tiempos de Vladímir: OrChrPer 54 (1988) 277/308; Évolution des rites d'incorporation et de réadmission dans l'Église selon l'Euchologe byz.: Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques = Bibl. Eph. Lit. Subs. 14 (Roma 1978) 31/75; Les Sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain: OrChrPer 49 (1983) 42/90; 50 (1984) 43/64. 372/97. – G. Bardy, L'enseignement religieux aux premiers siècles: Rev. apologétique 66 (1938) 641/55; 67 (1938) 5/18. – G. Bareille, Art. Catéchumenat: DThC 2, 2 (1905) 1968/87. – P. F. Beatrice, Symbolum Fidei. Baptism and creed in early Christianity: P. Allen u. a. (Hrsg.), Prayer and spirituality in the early church 2 (Brisbane 1999) 43/65. – A. Benoît / Ch. Munier, Die Taufe in der Alten Kirche = Traditio christiana 9 (Bern 1994). – P. Borella, La ‚missa‘ o ‚dismissio catechumenorum‘ nelle liturgie occidentali: EphLit 53 (1939) 60/110. – B. Botte, Art. Apertio aurium: o. Bd. 1, 487/9; Art. Competentes: o. Bd. 3, 266/8; Sacramentum catechumenorum: Quest. lit. et par. 42 (1962) 322/30. – P. F. Bradshaw, The gospel and the catechumenate in the 3rd cent.: JournTheolStud NS 50, 1 (1999) 143/52; ‚Diem baptismo sollemniorem‘. Initiation and Easter in Christian antiquity: Εὐλόγημα, Festschr. R. Taft (Roma 1993) 41/51. – P. F. Bradshaw (Hrsg.), Essays in early eastern initiation = Grove Liturg. Stud. 56 (Bramcote 1988). – P. Browe, Die Judenmission im MA u. die Päpste = Misc. Hist. Pont. 6 (Roma 1942). – B. Capelle, L'introduction du catéchumenat à Rome: RechThéolAM 5 (1933) 129/54 bzw.:

ders., Travaux liturgiques 3 (Louvain 1967) 186/210 (danach zit.). – G. CAVALLOTTO, Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i padri (Bologna 1996). – P. CRAMER, Baptism and change in the early MA (Cambridge 1993). – PH. DEROTEN, Le vocabulaire mystagogique de Jean Chrysostome: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), Mystagogie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 70 (Roma 1993) 115/36. – E. DICK, Das Pateninstitut im altchristl. K.: ZKTh 63 (1939) 1/49. – F. J. DÖLGER, Heidn. Begrüßung u. christl. Verhöhnung der Heidentempel. ‚Despuere' u. ‚exsufflare' in der Dämonenbeschwörung: ders., ACh 3 [1932] 193/203; Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens: JbAC 4 (1961) 5/17; 8/9 (1965/66) 7f. 42/5; Der Exorzismus im altchristl. Taufritual = Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altert. 3, 1/2 (1909); Das Garantiewerk der Bekehrung als Bedingung u. Sicherung bei der Annahme zur Taufe: ders., ACh 3 (1932) 260/77; Das Schuhausziehen in der altchristl. Taufliturgie: ebd. 5 (1936) 95/108; Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze. Eine religionsgeschichtl. Studie zum Taufgelöbnis = LiturgQuellForsch 14 (1918) 10/30; Sphragis. Eine altchristl. Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen u. religiösen Kultur des Altertums = Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altert. 5, 3/4 (1911); Zu den Zeremonien der Messliturgie 3. ‚Ite, missa est' in kultur- u. sprachgeschichtlicher Bedeutung: ders., ACh 6 (1940) 81/132. – A. DONDEYNE, La discipline des scrutins dans l'église latine avant Charlemagne: RevHistEccl 28 (1932) 5/33. 751/87. – L. DUCHESNE, Les origines du culte chrétien[5] (Paris 1920). – M. DUJARIER, Kurze Geschichte des K.: K. in Geschichte u. Gegenwart[2] = Pastoral-katechetische Hefte 65 (1991) 18/96; A history of the catechumenate. The first six centuries (New York 1979); Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église = Parole et mission 4 (Paris 1962); Sur le statut du catéchumène dans l'Église: MaisonDieu 152 (1982) 143/73. – TH. M. FINN, Early Christian baptism and the catechumenate. West and East Syria = Message of the fathers of the church 5 (Collegeville 1992); Early Christian baptism and the catechumenate. Italy, North Africa and Egypt = ebd. 6 (1992); The liturgy of baptism in the baptismal instructions of St. John Chrysostom = Stud. in Christ. Antiquity 15 (Washington 1967). – J. D. C. FISHER, Christian initiation. Baptism in the medieval West. A study in the disintegration of the primitive rite of initiation = Alcuin Club Coll. 47 (London 1965). – F. X. FUNK, Die K.klassen des christl. Altertums: ders., Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. 1 (1897) 209/41. – P. GALTIER, La consignation à Carthage et à Rome: RechScRel 2 (1911) 349/83. – C. GODOY, Locus competentium. La situació de catecúmens i aspirants al baptisme a la basílica: Actes de la III reunió d'arqueologia cristiana hispànica, Maó 1988 = Monografies de la secció històrica-arqueològica 2 (Barcelona 1994) 463/84. – R. M. GRANT, Development of the Christian catechumenate: Made, not born. New perspectives on Christian initiation and the catechumenate (Notre Dame 1976) 32/49. – H. HAMMERICH, Taufe u. Askese. Der Taufaufschub in vorkonstantinischer Zeit, Diss. Hamburg (1994); Geschichte des Taufaufschubs in reichskirchlicher Zeit, Habil.-Schr. Hamburg (1996). – J. M. HANSSENS, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 3 (Romae 1932) 265/71. – W. HARMLESS, Augustine and the catechumenate (Collegeville 1995). – A. HERMANN, Art. Cilicium: o. Bd. 3, 127/36. – J. W. F. HÖFLING, Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation 1/2 (1846/48). – H. J. HOLTZMANN, Die Katechese der alten Kirche: Theologische Abhandlungen, Festschr. C. v. Weizsäcker (1892) 59/110. – J. M. HORMAECHE BASAURI, La pastoral de la iniciación cristiana en la España visigoda. Estudio sobre el ‚De cognitione baptismi' de San Ildefonso de Toledo (Toledo 1983). – M. E. JOHNSON, The rites of Christian initiation = Alcuin Club Coll. 76 (Collegeville 1999). – H. KARPP, Art. Christennamen: o. Bd. 2, 1114/37. – L. KILGER, Zur Entwicklung der K.praxis vom 5. bis 18. Jh.: Zs. für Missionswiss. 15 (1925) 166/82. – H. KIRSTEN, Die Taufabsage (1959). – TH. KLAUSER / J. A. JUNGMANN, Art. Entlassungsruf: o. Bd. 5, 457/61. – B. KLEINHEYER, Sakramentliche Feiern 1. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche = Gottesdienst der Kirche 7, 1 (1989) bes. 38/45. 64/72. 107/14. – J. KNUPP, Das Mystagogieverständnis des Joh. Chrysostomus = Benediktbeur. Stud. 4 (1995). – A. KREIDER, Baptism, catechism and the eclipse of Jesus' teaching in early Christianity: Mennonite Quarterly Rev. 72 (1998) 5/30. – G. KRETSCHMAR, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche: K. F. Müller (Hrsg.), Leiturgia. Hdb. des evang. Gottesdienstes 5 (1970) 1/348; Art. K. / Katechumenen I. Alte Kirche: TRE 18 (1989) 1/5. – J. KUNZE, Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des K., des NT u. der Glaubensregel: Neue Kirchl. Zs. 19 (1908) 568/91. 593/627. – A. KURFESS / A. HERMANN, Art. Candidatus: o. Bd. 2, 840f. – A. LAURENTIN / M. DUJARIER, Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles = Vivante liturgie 83 (Paris 1969) 25/82. 343/53: ‚Histoire du catéchuménat et de sa pastorale'. – S. LÉGASSE, Naissance du baptême = Lectio divina 153 (ebd. 1993). – E. J. LENGELING, Der gestufte K. Blüte, Verfall u. Neuansatz: M. Probst u. a., K. heute (1976) 140/50. – J. MAYER, Geschichte des K. u. der Katechese in den ersten

sechs Jhh. (1868). – R. A. MEYERS, The structure of the Syrian baptismal rite: Bradshaw (Hrsg.) 31/43. – N. MITCHELL, Christian initiation. Decline and dismemberment: Worship 48, 8 (1974) 458/79. – E. NAGEL, Kindertaufe u. Taufaufschub. Die Praxis vom 3. bis 5. Jh. in Nordafrika u. ihre theolog. Einordnung bei Tertullian, Cyprian u. Augustinus = Europ. Hochschulschr. 23, 144 (1980). – E. NEUVET, Notes sur la liturgie prébaptismale d'après les Pères: EphLit 42 (1928) 152/62. – A. OLIVAR, La predicación cristiana antigua = Bibl. Herder, Teol. y filos. 189 (Barcelona 1991). – PH. OPPENHEIM, Art. Barfüßigkeit: o. Bd. 1, 1186/93. – C. PERROT, Jésus et l'histoire = Jésus et Jésus-Christ 11 (Paris 1979). – P. DE PUNIET, Art. Apertio aurium: DACL 1, 2, 2523/37; Art. Baptême: ebd. 2, 1, 251/346; Art. Catéchuménat: ebd. 2, 2, 2579/621. – M. QUESNEL, Petite Bible du baptême (Paris 1987). – E. REBILLARD, La figure du catéchumène et le problème du délai du baptême dans la pastorale d'Augustin: G. Madec (Hrsg.), Augustin prédicateur (395/411) = Coll. des Ét. Aug. Sér. Antiquité 159 (ebd. 1998) 285/92. – CH. RENOUX, Initiation chrétienne 1. Rituels arméniens du baptême = Sources liturg. 1 (ebd. 1997). – H. M. RILEY, Christian initiation. A comparative study of the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of Cyril of Jerus., John Chrysostom, Theodore of Mops. and Ambrose of Milan = Stud. in Christ. Antiquity 17 (Washington 1974). – J. CH. SALZMANN, Lehren u. Ermahnen. Zur Geschichte des christl. Wortgottesdienstes in den ersten drei Jhh. = WissUntersNT 2, 59 (1994). – V. SAXER, Les rites de l'initiation chrétienne du 2e au 6e s. = Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 7 (Spoleto 1988). – J. SCHMITZ, Gottesdienst im altchristl. Mailand = Theophaneia 25 (1975). – E. SCHWARTZ, Bußstufen u. K.klassen: ders., Schriften 5 (1963) 274/362. – W. SLENCZKA, Heilsgeschichte u. Liturgie = ArbKirchGesch 78 (2000). – A. STENZEL, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie = Forsch. zur Gesch. der Theologie u. des innerkirchl. Lebens 7/8 (Innsbruck 1958). – K. THRAEDE, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117, bes. 76/100. – H. TREMANNS, Die Entwicklung der röm. Taufliturgie, Diss. Bonn (1947). – R. TURCAN, Art. Initiation: o. Bd. 18, 87/159. – A. TURCK, Évangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles = Parole et mission 3 (Paris 1962); Aux origines du catéchuménat: RevScPhilThéol 48 (1964) 20/31. – C. VOGEL, Art. Handauflegung I (liturgisch): o. Bd. 13, 482/93. – F. WIEGAND, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des MA 1. Symbol u. K. = Stud. zur Gesch. der Theol. u. der Kirche 4, 2 (1899). – G. WINKLER, Das arm. Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche u. liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jh. = OrChrAn 217 (Roma 1982).

Marcel Metzger (= M. M.) / Wolfram Drews (Übers. u. A) / Heinzgerd Brakmann (= H. B.).

Kategorienlehre.

Vorbemerkung. Die K. hat ihren Namen von griech. κατηγορία, wörtlich ‚Anklage', das in einem kurzen Werk, den ‚Kategorien' des *Aristoteles, als philosophischer Terminus für ‚Aussage' bzw. ‚-typ' eingeführt wird (Frede, Categories: ‚predication'; κατηγορεῖν kann ‚behaupten' bedeuten: Plat. Phaedo 73B). Ausgehend von einer ‚grammatischen' Analyse der Sprache stellt Aristoteles eine Liste von zehn Kategorien auf; damit will er die Arten von Aussagen angeben, in denen jede Beschreibung der Wirklichkeit erfolgt (top. 9, 103b 23/7; Oehler 38f): Wenn ein Mensch über etwas eine Aussage macht, bezieht er sich darauf entweder als auf eine selbständige Realität oder als auf etwas, das eine bestimmte Größe hat, etwas tut oder erleidet, in Beziehung zu etwas anderem steht usw. Inwieweit Aristoteles der Ansicht war, mit diesen Grundformen der Sprache auch die Konstitutionsbedingungen der Wirklichkeit anzugeben, wurde schon in der Antike erörtert (Simplic. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 8, 9/13; Oehler 41) u. ist bis heute Gegenstand der Diskussion (ebd. 187f).

Das Folgende gibt einen grundlegenden Einblick in Aristoteles' K. u. die daran anschließende antike Diskussion sowie deren Auswirkungen auf das frühe Christentum.

A. Griechisch-römisch. I. Aristoteles' Kategorienschrift. a. Kernthesen. 1. Allgemein. Die ‚Kategorien' des Aristoteles beschreiben die Bedeutung ‚unverbundener Ausdrücke', d. h. solcher, die einen Gegenstand insoweit beschreiben, als eine Kategorie auf ihn zutrifft (λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς: cat. 2, 1a 16/9; vgl. 4, 1b 25/2a 10; Oehler 178f). Weil verbale Unterscheidungen nicht immer mit Unterschieden in der Bedeutung übereinstimmen, beginnt Aristoteles mit allgemeinen Überlegungen zur Bezeichnung. Dabei differenziert er zwischen der Verwendung von Begriffen als ὁμώνυμα, wenn derselbe Begriff verschiedene Dinge bezeichnet, ohne dass es sachliche Gemeinsamkeiten zwischen ihnen gibt, συνώνυμα, wenn ein Begriff verschiedene Dinge bezeichnet, die eine sachliche Gemeinsamkeit haben, u. παρώνυμα, d. h. abgeleitete Begriffe, zB. Grammatiker von Grammatik (1, 1a 1/15; Oehler 158/62). Dann folgt eine vierfache Unterscheidung ‚der existierenden Dinge' (τῶν ὄντων) nach dem Kriterium, ob sie ‚von etwas zugrunde Liegendem gesagt werden' (καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται = A) oder ‚an etwas zugrunde Liegendem sind' (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν = B); für selbständig existierende Dinge, die Aristoteles οὐσίαι nennt, soll weder A noch B gelten, für die übrigen einzelnen Dinge aber B; dagegen trifft A nur auf Arten zu (also auf Bezeichnungen, die eine ganze Gruppe von οὐσίαι kennzeichnen), während A u. B von allgemeinen Eigenschaften, zB. vom Wissen, ausgesagt werden (2, 1a 20/b 9; Oehler 179/88). – Cat. 4, 1b 25/2a 10 stellt die erwähnte Liste der Kategorien vor. Es handelt sich um eine Aufzählung von zehn ‚unverbundenen Begriffen', nämlich Substanz (οὐσία; substantia [die lat. Übers. ist die wirkungsgeschichtlich entscheidende des Boethius; vgl. u. Sp. 597f u. Baumgartner u. a. 716]: zB. Mensch, Pferd), Quantität (ποσόν, quantitas: zwei Ellen lang, drei Ellen lang), Qualität (ποιόν, qualitas: weiß, schreibkundig), Relation (πρός τι, relatio: doppelt, halb, größer), Wo (ποῦ, ubi: im Lykeion, auf dem Markt), Wann (ποτέ, quando: gestern, voriges Jahr), Lage (κεῖσθαι, situs: steht, sitzt), Haben (ἔχειν, habitus: mit Schuhen, mit Waffen), Tun (ποιεῖν, actio: schneiden, anzünden), Erleiden (πάσχειν, passio: geschnitten, angezündet werden).

2. Einzelne Kategorien. Nur die ersten vier Kategorien werden von Aristoteles ausführlich diskutiert. Eine Substanz ist im eigentlichen Sinn jedes an sich existierende Ding, zB. ein einzelner Mensch oder ein einzelnes Pferd (πρώτη οὐσία, substantia prima). Die Art (εἶδος, species: Mensch, Pferd) u. die Gattung (γένος, genus: Lebewesen) sind ‚zweite Substanzen' (δεύτεραι οὐσίαι, substantiae secundae). Den ersten Substanzen kommt dabei grundlegende Bedeutung zu: Aristoteles' Behauptung: ‚gäbe es die ersten Substanzen nicht, wäre es unmöglich, dass es etwas anderes gäbe' (μὴ οὐσῶν ... τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι; 5, 2b 5f; Oehler 181), ist ein direkter Angriff auf die platonische Lehre von der *Idee (Baltes 222/4). Drei allgemeine Charakteristika der Substanz werden festgehalten: a) Sie hat kein Gegenteil (5, 3b 24/32). b) Sie ‚lässt kein mehr oder weniger zu', d. h. ein beliebiges S ist entweder die Substanz X, u. zwar ohne zusätzliche Qualifikationen, oder es ist sie nicht (5, 3b 33/4a 9). c) Eine Substanz kann aber durch Veränderung zu verschiedenen Zeiten konträre Eigenschaften annehmen (5, 4a 10/b 19). – Quantitäten sind entweder aufteilbar (zB. Zahlen) oder zusammenhängend (zB. Linien, Oberflächen, auch Ort u. Zeit; 6, 4b 20/5a 37); sie haben kein Gegenteil u. können nicht ‚mehr' oder ‚weniger' vorhanden sein (6, 5b 11/6a 25; ‚viel' u. ‚wenig' werden als Relationen behandelt); nur Quantitäten werden im eigentlichen Sinn gleich oder ungleich genannt (ἴσον / ἄνισον, u. nicht eher ähnlich oder unähnlich [ὅμοιον / ἀνόμοιον; s. unten]; 6, 6a 26/35). – Relationen werden immer in Bezug zu etwas anderem ausgesagt, bedürfen also einer Ergänzung. Zum B. wird etwas nur ‚größer' genannt, weil es größer als etwas anderes ist; ein Vater ist der Vater eines Sohnes (7, 6a 36/b 14; beides sind im Griechischen Genetivkonstruktionen). Einige Relationen haben Gegenteile; einige kann es ‚mehr' oder ‚weniger' geben (7, 6b 15/27). – Qualität bezeichnet Eigenschaften, durch die deutlich wird, wie etwas beschaffen ist (ποιότητα ... λέγω καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται: 8, 8b 25; ein Adjektiv, das eine Qualität bezeichnet, ist meist von einem abstrakten Substantiv abgeleitet, zB. λευκός von λευκότης [was Aristoteles Paronymie nennt,

s. o. Sp. 575], doch in einigen Fällen entsprechen Substantiv u. Adjektiv einander nicht, zB. Tugend / [sittlich] gut [ἀρετή / σπουδαῖος]: 8, 10b 6/10). Vier Formen von Qualität werden genannt: a) relativ dauerhafte ‚Haltungen' (ἕξις, habitus, zB. Tugend, Wissen) u. vorübergehende ‚Zustände' (διάθεσις, dispositio: Wärme, Gesundheit: 8, 8b 25/9a 13; Oehler 257f); b) natürliche Veranlagungen u. Fähigkeiten (δύναμις, potentia: Geschicklichkeit, Stärke, ‚Gesundheit' [Unempfindlichkeit gegen Erkrankung]: 8, 9a 14/27; Oehler 258); c) Qualitäten, die eine Empfindung bzw. ein Erleiden bewirken, zB. der Geschmack des Honigs, der als süß empfunden wird (8, 9a 28/10a 10; Oehler 258/62); d) geometrische Qualitäten, zB. Geradheit (8, 10a 11/26; Oehler 262). Einige Qualitäten haben Gegenteile (zB. weiß, nicht aber gelb: 8, 10b 12/25); einige können ‚mehr' oder ‚weniger' vorhanden sein (zB. blass, aber nicht dreieckig: 8, 10b 26/11a 14). Als Spezifikum der Qualität wird angegeben, dass etwas nur in Bezug auf eine Qualität ähnlich (ὅμοιον / ἀνόμοιον) wie etwas anderes genannt werden kann (8, 11a 15/9; Oehler 263). – Cat. 9, 11b 1/8 diskutiert kurz ‚tun' u. ‚erleiden', bei denen es Gegensätze u. ein ‚mehr' oder ‚weniger' gibt (zB. wärmer u. kälter werden). – Hier bricht offensichtlich der Text ab; die Schluss-Kap. 10/5 untersuchen verwandte Fragen, scheinen aber mit cat. 1/9 nicht zusammenzugehören (Oehler 110/9). So erklärt 10f, 11b 9/14a 23 ohne Beachtung der vorangehenden Erörterungen zu Relationen u. Gegensätzen, dass Dinge als Relationen, als Gegenteile, als Besitz u. Beraubung (ἕξις / στέρησις) oder als Bejahung u. Verneinung (κατάφασις / ἀπόφασις) als entgegengesetzt bezeichnet werden. Cat. 12, 14a 24/b 23 unterscheidet vier Bedeutungen von ‚früher' (πρότερον), 13, 14b 24/15a 13 verschiedene Formen von ‚gleichzeitig' (ἅμα). 14, 15a 13/b 18 enthält eine wichtige kurze Erörterung von sechs Arten von ‚Bewegung' (κίνησις), d. h. Veränderung im weitesten Sinne, u. 15, 15b 18/32 stellt einige mögliche Bedeutungen des Wortes ‚habend' (ἔχων) vor.

b. Literargeschichte. Das Ansehen der ‚Kategorien' hat im Lauf ihrer Rezeptionsgeschichte dramatische Veränderungen erfahren. Aristoteles selbst zitiert sie nirgendwo (anders Olympiod. in Aristot. cat. proleg.: CommAristotGr 12, 1, 24, 7/9; David [PsElias] in Aristot. cat. proleg.: ebd. 18, 1, 133, 11f; Simplic. in Aristot. cat. prooem.: ebd. 8, 18, 9/11; vgl. Frede, Titel 11f). Die volle Liste der zehn Kategorien nennt Aristoteles sonst nur einmal (top. 1, 9, 103b 20/3), doch erscheinen kürzere Listen öfter; sie enthalten immer die ersten vier Kategorien (Belege: Oehler 289/92). Die Bedeutung der Einteilung in Kategorien wird zB. Aristot. eth. Nic. 1, 6, 1096a 20. 24/7 betont; metaph. 4 diskutiert die erste (4, 8, 1017b 10/26), die zweite bis vierte (4, 13/5, 1020a 7/1021b 10), die achte (ἔχειν; 4, 23, 1023a 8/25) u. die zehnte Kategorie (πάθος; 4, 21, 1022b 15/21). Die Substanz wird noch häufiger diskutiert, wobei das εἶδος, also die ‚zweite Substanz', besonders beachtet wird. – Aristoteles' Schüler ahmten die ‚Kategorien' offenbar nach (Joh. Philop. in Aristot. cat.: CommAristotGr 13, 1, 7, 20f; David [PsElias] in Porph. Isag. comm. 2 [ebd. 18, 2, 102, 4/6]; weitere Belege: Frede, Titel 22/4; vgl. aber H. B. Gottschalk, The earliest Aristotelian commentators: Sorabji 55/81. 69f). Sonst wurde das Werk wenig beachtet, bis ca. 60 vC. Andronikos v. Rhodos eine Sammelausgabe der Schriften des Aristoteles herausgab, in der die ‚Kategorien' am Anfang standen (nach anderen hat schon Adrastos im 2. Jh. vC. diese Anordnung vorgenommen: Simplic. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 8, 15, 36/16, 4; Anon. proleg. in Aristot. cat. [ed. C. A. Brandis, Scholia in Aristotelem (1836) 32B 36/8]; P. Moraux, Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote [Louvain 1951] 58f; Chadwick 143; Frede, Categories 2). Danach wurden sie rasch als Schlüssel zu Aristoteles' Philosophie, insbesondere seiner Logik, angesehen (Alex. Aphrod.: Simplic. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 8, 10, 10/3; 18, 13/6). Rund 350 Jahre lang waren die ‚Kategorien' Gegenstand nicht abreißender Diskussionen (Dexipp. in Aristot. cat. comm. 1, prooem./1 [CommAristotGr 4, 2, 5, 7/24]). Von Aristotelikern wurden sie verteidigt, von anderen aber angegriffen, u. zwar sowohl wegen sachlicher Ungenauigkeiten, zB. weil sie zu viele oder zu wenige Kategorien aufzählten (ebd. 1, 36f [30/4]), als auch wegen falscher metaphysischer Voraussetzungen, weil sie veränderliche Einzelsubstanzen den unveränderlichen Realitäten, den platonischen *Ideen, vorzögen (ebd. 2, 10 [44, 32f]). *Porphyrios machte sie für Neuplatoniker akzeptabel, indem er die ‚Kategorien' als Einleitungswerk deutete, das sich absichtlich auf

wahrnehmbare Dinge beschränkt (s. u. Sp. 588f). Diese Einschätzung wurde schnell allgemein akzeptiert u. im MA rezipiert. – Die Autorschaft des Aristoteles wurde im Altertum nicht bezweifelt (Ammon. Herm. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 4, 4, 13, 23/5; Frede, Titel 1; vgl. aber Olympiod. in Aristot. cat. proleg.: CommAristotGr 12, 1, 22/4). Im 19. Jh. entdeckte man Widersprüche zwischen den ‚Kategorien' u. Aristoteles' umfangreicheren Werken, u. viele hielten jene daher für unecht (Auflistung der einzelnen Autoren: I. Husik, The Categories of Aristotle: ders., Philosophical essays [Oxford 1952] 96/8; vgl. Evangeliou 27_{22}). Spätere Forscher behandelten Aristoteles' Denken jedoch, bes. unter dem Einfluss von W. Jaeger (Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung [1923]), als einen Komplex, der zur weiteren Ausarbeitung gedacht war u. daher für Veränderungen offen stand. Eine Mehrheit hält daher an der Echtheit der ‚Kategorien' fest, doch werden nach wie vor auch Zweifel geäußert (ebd. 45 mit Anm. 1; Übersicht: Husik aO.), oder das Werk wird Aristoteles ganz abgesprochen (H. Schmitz, Die Ideenlehre des Aristoteles 2, 1 [1985] 1/26). Meines Erachtens sind Kap. 1/9 ein früher Entwurf, der entweder unvollendet geblieben oder zufällig verkürzt worden ist; Kap. 10/5 stammen ebenfalls von Aristoteles, sind aber von einem späteren Hrsg. als Ergänzung hinzugefügt worden. Die Entstehungszeit ist um 350 vC. anzusetzen.

c. Kritik. Die ‚Kategorien' bleiben an mehreren Punkten unklar.

1. Thema. Schon vor Porphyrios wurde diskutiert, ob sich die ‚Kategorien' mit Worten, Gedanken oder objektiven Realitäten befassten (Simplic. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 8, 9/13). Ein wichtiger Satz zu Beginn von Kap. 2 ist mehrdeutig (1a 16f): Das entscheidende τῶν λεγομένων kann sich beziehen a) auf ‚die Wörter, die gesprochen werden', b) auf ‚die Gedanken, die ausgedrückt werden', c) auf ‚die Dinge, über die gesprochen wird', obwohl der Kontext die erste Deutung nahelegt. Aristoteles scheint allerdings von der Sprache eine schlichte Auffassung gehabt zu haben: ‚Gesprochene Worte sind ein Ausdruck der in der Seele erlittenen Eindrücke ... das, wovon diese Abbilder sind, sind Tatsachen' (Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα ... ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα; interpr. 1, 16a 3/8 [gekürzt]); entsprechend nimmt er an, dass die Struktur der Sprache die der Wirklichkeit widerspiegelt. Es ist jedoch klar, dass Aristoteles seine ‚Kategorien' nicht allein als eine Untersuchung der Sprache verstanden hat, sondern in erster Linie als eine der Realität. Dies wird zu Recht von J. L. Ackrill, Aristotle's Categories and De interpretatione (Oxford 1963) 79 betont, der aber auch ‚Aristotle's failure to distinguish between grammatical and logical analysis' (ebd. 120) sowie seine ‚sorglosen' Formulierungen kritisiert (ebd. 75).

2. Voraussetzungen. Für die Beantwortung der Frage, aus welchen Erwägungen Aristoteles seine Liste der zehn Kategorien gewonnen hat, scheinen einige unterschiedliche Gedankengänge wichtig zu sein, die von Aristoteles nie voll herausgearbeitet wurden. a) Aristoteles greift oft auf grammatische Kriterien zurück, aber die einzigen sprachlichen Elemente, die beachtet werden, sind ὄνομα, d. h. ‚Name' bzw. ‚Substantiv', u. ῥῆμα, das entweder für ‚Verb' oder für ‚Prädikat' steht. Er setzt voraus, dass eine Substanz durch das grammatische Subjekt bezeichnet wird, u. behauptet das insbesondere von den ersten Substanzen (s. o. Sp. 576). Doch können grammatische Beobachtungen höchstens die Unterscheidung zwischen Substanz u. den übrigen Kategorien begründen, aber nicht die ganze Liste angeregt haben (anders Trendelenburg 23f, dem bereits Bonitz 600_2. 620/3 widersprach). b) Die Kategorien sollen Aussagen klassifizieren, die ein Subjekt bezeichnen oder beschreiben: ‚Was ist S?' ‚S ist Sokrates / ist ein Mann / ist blass / ist sitzend' usw. Das führt aber zu der komplizierteren Frage: ‚Was ist blass?', d. h. ‚Wofür steht blass?' oder ‚Welche allgemeinere Vorstellung ruft 'blass' hervor?' Aristoteles ist offensichtlich davon überzeugt, dass die Frage ‚Was ist das?' in ihrem üblichen Sinn am passendsten durch eine Aussage beantwortet wird, die eine Substanz näher bestimmt (cat. 5, 2b 31/7); daher kann er ‚Was ist das?' sogar als Synonym für Substanz verwenden (top. 1, 9, 103b 22. 26; metaph. 6, 1, 1028a 11/3; vgl. aber ebd. 6, 4, 1030a 18/27; Frede, Categories 4/7; ders. / G. Patzig, Aristoteles. ‚Metaphysik Z' 2 [1988] 11/5). Die umfassendere Bedeutung der Frage ‚Was ist das?' wird andererseits weiterhin empfunden; das führt dazu, dass Aristoteles

sogar οὐσία, das normalerweise für die Substanz steht, gelegentlich in einem weiteren Sinn für die anderen Kategorien gebraucht (top. 6, 8, 146b 2; phys. 4, 2, 210a 13). c) Aristoteles geht von den verschiedenen Aussagen aus, die man über Menschen treffen kann, zB. ‚ist Schuhe tragend', d) aber auch von den griech. Frageadjektiven u. -adverbien, zB. ‚wer?', ‚wo?' usw., obwohl diese nur die Kategorien 1/6 (s. o. Sp. 575) begründen, u. e) wahrscheinlich von der Ansicht, dass das Wort ‚ist' in verschiedenen Zusammenhängen eine unterschiedliche Bedeutung hat, was durchaus richtig ist. So sollte man die Bedeutung von ‚ist' in den Sätzen ‚S ist ein Mann' u. ‚S ist (jetzt gerade) blass' nicht gleichsetzen. Aber dies kann kaum die Annahme rechtfertigen, es gäbe zehn verschiedene Bedeutungen von ‚ist', wie man aus eth. Nic. 1, 6, 1096a 24/7 schließen könnte (vgl. metaph. 4, 7, 1017a 22/b 9).

3. Mangelnde Konsequenz. Eine Kategorienliste für objektive Realitäten sollte sowohl eindeutig als auch erschöpfend sein. Diese Bedingungen sind jedoch bei Aristoteles nicht erfüllt. Einiges wird unterschiedlichen Kategorien bzw. zweien zugleich zugewiesen, zB. der Substanz u. der Relation (cat. 7, 8a 25/8, mit wenig überzeugender Begründung) oder der Qualität u. der Relation (cat. 8, 11a 37). Andere fragwürdige Punkte betreffen: a) den ungenauen Gebrauch von ποιόν, das sonst die Kategorie der Qualität bezeichnet, zur Erklärung der ‚zweiten Substanz' cat. 5, 3b 15f; b) die Behandlung von ‚groß' u. ‚klein' als Relationen, nicht als Quantitäten (s. o. Sp. 576); c) die Zuweisung von Zeit u. Raum an die Quantität, obwohl ‚wann' u. ‚wo' eigene Kategorien sind (s. o. Sp. 576); d) den Begriff συμβεβηκός: Dieser Terminus (vgl. u. Sp. 596) erscheint fünfmal in den ‚Kategorien' in Verbindung mit Relationen u. Qualitäten; keine dieser Erwähnungen ist von entscheidender philosophischer Bedeutung. Cat. 6, 5a 39. b 10 bezieht sich συμβεβηκός auf Ungenauigkeiten bei der Zuschreibung von Qualitäten: Etwas werde κατὰ συμβεβηκός (‚konventionell') weiß bezeichnet, zB. ein weißer Stein, obwohl genau genommen seine Oberfläche weiß sei (wie verhält es sich aber mit weißem Marmor, der durchgehend weiß ist?). Drei weitere Stellen (7, 7a 27. 32. 36) stimmen damit überein, dass Relationen eine genaue verbale Entsprechung erforderten; so müsse ein Sklave der ‚Sklave seines Herrn' und nicht ‚Sklave eines Menschen' genannt werden. Einige Forderungen des Aristoteles sind recht künstlich: So solle ein Steuerruder nicht als das ‚Steuerruder eines Schiffes' sondern als das ‚Ruder des Steuerberuderten' (Übers. Oehler) bezeichnet werden. Zuweilen schließen Aristoteles' Maßgaben auch uU. wichtige Informationen aus: Der ‚Schuh eines Beschuhten' sagt Offensichtliches aus, aber nicht, ob es sich um den Schuh eines Mannes, einer Frau oder eines Kindes handelt.

4. Historischer Hintergrund u. Parallelen. Die Pythagoreer hatten die Realität mit Hilfe von Zahlen erklären wollen u. dabei betont, dass die Zehn die Reihe vollende (die Übereinstimmung mit den zehn Kategorien des Aristoteles kann zufällig sein). Sie unterschieden zwischen ‚Begrenztem' (πεπερασμένον) u. ‚Unbegrenztem' (ἄπειρον), was sie mit geraden u. ungeraden Zahlen in Verbindung brachten, wobei sie die Eins (*Hen) beiden Klassen zurechneten (Aristot. metaph. 1, 5, 986a 17/21). – Platon hatte Sokrates die grundlegende Unterscheidung von Einzeldingen u. Allgemeinbegriffen, die er als Ideen oder Formen (εἴδη) fasste, zugeschrieben. Die einflussreichen Dialoge aus Platons mittlerer Periode stellen die *Ideen als ewige u. vollkommene Urbilder dar, die von der Idee des Guten beherrscht werden (Baltes 214/20). Diese Theorie wollte Platon auf alle Klassen von Dingen ausweiten (zB. auf Krankheiten, schon Phaedo 105C) u. später eine objektive *Hierarchie der Ideen entwerfen, in der Wertbegriffe umgangen werden können (wie bei der Klassifizierung eines Sophisten: soph. 228B/E). Aristoteles' ‚Kategorien' setzen ein Platonbild voraus, das diesen Wertaspekt der Ideen nicht beachtet (vgl. dagegen eth. Nic. 1, 6, 1096a 19/29), haben aber Berührungspunkte mit den logischen Theorien in Platons Spätdialogen. – Phileb. 24A/C hält Platon fest, dass Qualitäten wie ‚heißer' oder ‚kälter' unbegrenzt sind, d. h. sich unbestimmt in ihrem Grad verändern, u. merkt an, dass daher ein definitives Messen bzw. eine Quantität ausgeschlossen ist, was in Aristoteles' ‚Kategorien' nirgendwo klar festgehalten wird. Platon hatte das Messen eines Unterschieds schon Phaedo 101C erwähnt. Weitere Parallelen in Platons Frühwerken betreffen allgemein bekannte Unterscheidungen wie die von οὐσία u. πάθος (Euthyphr. 11A, vgl. Aristot. cat. 5, 4b 7f) oder von

ποιεῖν u. πάσχειν (Plat. Phaedo 97C). Eine Unterscheidung zwischen Relativem u. Absolutem ist angedeutet Plat. resp. 4, 437D/438E u. wird soph. 255C u. Phileb. 51CD formalisiert. Doch beziehen sich die soph. 254D/256B herausgearbeiteten fünf ‚obersten Gattungen' (μέγιστα τῶν γενῶν) auf transzendente Dinge u. werden von Aristoteles nicht beachtet. – Unter Platons Nachfolgern war Speusippos weniger einflussreich als Xenokrates, der eine einfache Unterscheidung von Absoluta (καθ' αὑτά) u. Relativa (πρός τι) verwendet haben soll (Simplic. in Aristot. cat. 4 [CommAristotGr 8, 63, 22f]). Platon selbst hatte diese Unterscheidung seinem Schüler Hermodoros zufolge schon vorgenommen, wobei er eine weitere Unterscheidung der Relativa hinzufügte, nämlich in Gegenteile, wie Gut u. Böse, u. eigentliche Relativa, wie größer, schwerer usw., die bestimmt oder unbestimmt sein könnten (Simplic. in Aristot. phys. 1, 7 [CommAristotGr 9, 1, 247f]). Das erinnert an den Philebos, unterscheidet sich von ihm aber dadurch, dass die Gegenteile als eigene Klasse angesehen werden, während Platon ‚heißer' u. ‚kälter' einander nicht gegenüberstellt, sondern als unbestimmt aneinander annähert (Phileb. 24A/D). Aristoteles behandelt dagegen die Möglichkeit, Gegenteiliges aufzunehmen, u. die eines ‚mehr oder weniger' als allgemeine Züge, die auf verschiedene Kategorien anwendbar sind (s. o. Sp. 581), wobei er den Bezug zu etwas anderem als das kennzeichnende Merkmal der Kategorie der Relation festhält (s. o. Sp. 576).

II. Stoa. Die Stoiker sollen Aristoteles' zehn Kategorien durch ein System aus vier ersetzt haben, nämlich nach der Haupttradition ὑποκείμενα, ποιά, πῶς ἔχοντα u. πρός τί πως ἔχοντα (Plot. enn. 6, 1, 25 = SVF 2, 125 nr. 371; Simplic. in Aristot. cat. 4 [CommAristotGr 8, 66f] = SVF 2, 124 nr. 369; dt. Substrat, Qualität, Disposition, relative Disposition; M. Forschner, Die stoische Ethik[3] [1995] 47; P. Steinmetz, Die Stoa: Ueberweg / Flashar 4, 2 [1994] 604f). Die Tradition ist allerdings insofern irreführend, als die Stoiker den Terminus Kategorien nicht verwendeten; sie waren möglicherweise gar nicht von Aristoteles beeinflusst (A. A. Long / D. N. Sedley, The Hellenistic philosophers 2 [Cambridge 1987] 168; anders Steinmetz aO. 604), u. ihre Oberbegriffe waren anders konzipiert (selbst die Zahl vier ist unsicher, denn die Relativa als solche fehlen; Simplic. in Aristot. cat. 7 [CommAristotGr 8, 166f] = SVF 2, 132 nr. 403; Plot. enn. 6, 1, 30). Während Aristoteles' Kategorien einander ausschließen sollen (Ausnahmen werden festgehalten, aber bedauert), bilden die stoischen Oberbegriffe eine Reihe u. sollen fortschreitend genauere Bestimmungen des physischen Substrates darstellen. Dieses gilt als die einzige echte Wirklichkeit u. kann in seiner dauerhaften Qualität entweder von der Gattung her (κοινῶς ποιόν) oder individuell (ἰδίως ποιόν) näher bestimmt werden (Dexipp. in Aristot. cat. comm. 1, 22 [CommAristotGr 4, 2, 23, 28f] = SVF 2, 125 nr. 374; Simplic. in Aristot. cat. 8 [8, 238, 15/20] = SVF 2, 130 nr. 393, 12/7; Forschner aO. 48f). Das πῶς ἔχων gibt dann die momentane Befindlichkeit einer Sache an, wie sie durch das Verb ausgedrückt wird (ebd. 49f; Steinmetz aO. 605; vgl. Dexipp. in Aristot. cat. comm. 1, 38 [CommAristotGr 4, 2, 34, 19] = SVF 2, 131 nr. 399), während die vierte Kategorie die Spezifikationen bezeichnet, die das Substrat nur durch sein Verhältnis zu etwas Anderem erfährt, zB. Vaterschaft (Simplic. in Aristot. cat. 7 [CommAristotGr 8, 165, 36f] = SVF 2, 132 nr. 403, 26; vgl. Forschner aO. 50). Alle vier Oberbegriffe können sich daher auf das gleiche Objekt beziehen. Zum B. ist für die Stoiker die Tugend im Allgemeinen wie alle Allgemeinbegriffe ein reiner Begriff; aber die Tugend eines Individuums kann als sein ‚leitendes Organ' (ἡγεμονικόν, animus) bestimmt werden u. auf diese Weise ein ‚individuell qualifiziertes Substrat' oder ein physischer Organismus sein, der in ‚einer bestimmten Weise disponiert' ist, möglicherweise ‚auf etwas hin' (Joh. Stob. 2, 7 [2, 64f Wachsmuth / Hense[2]] = SVF 3, 75 nr. 305f; Sen. ep. 113, 2 = SVF 3, 75 nr. 307; vgl. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 2, 81). Eine weitere stoische Einteilung in die vier Oberbegriffe τὰ καθ' αὑτά, τὰ κατὰ διαφοράν, τὰ πρός τι, τὰ πρός τί πως ἔχοντα, möglicherweise eine Weiterentwicklung der vorhergehenden, ist ebenfalls überliefert (Simplic. in Aristot. cat. 7 [CommAristotGr 8, 165f]; dazu Forschner aO. 52f). – Dieses System wurde verändert, möglicherweise durch spätere Reflexion, um vier Größen einzubeziehen, die benannt u. diskutiert werden konnten, von denen die Stoiker aber nicht sagen wollten, sie existierten, da es sich um körperlose Entitäten (ἀσώματα) handelt: λεκτόν (Aussagbares, Bedeutung), κενόν (Leere), τόπος (Ort) u. χρόνος (Zeit) (Sext.

Emp. adv. math. 10, 218 = SVF 2, 117 nr. 331); vielleicht wurden diese Oberbegriffe als einander ausschließend gedacht (kann aber nicht ein Platz eine Leere sein?). Gemeinsam mit den körperlichen Dingen wurden sie unter dem Begriff ‚etwas' (τι) als oberster Gattung zusammengefasst (Sen. ep. 58, 12. 15 = SVF 2, 117 nr. 332; Anon. proleg. in Aristot. cat.: Brandis aO. [o. Sp. 578] 34B 8/11 = SVF 2, 117 nr. 333; Forschner aO. 47f).

III. Wiederentdeckung der aristotelischen Schulschriften. Es ist schwer zu sagen, wie lange dieses stoische System seinen Einfluss behielt; einige seiner Elemente finden sich bei Poseidonios (frg. 92. 96. 189 Edelstein / Kidd). Eine neue Ära beginnt jedenfalls mit der Aristoteles-Ausgabe des Andronikos v. Rhodos (s. o. Sp. 578; die Edition erfolgte vielleicht in Athen, nicht in Rom: Gottschalk aO. [o. Sp. 578] 60. 63). Das Werk erregte schnell sowohl Interesse als auch Widerspruch bei berufsmäßigen Philosophen, aber Ansätze, es zugunsten des stoischen oder ‚xenokrateischen' Systems abzulehnen, sind nicht erkennbar. Stattdessen versuchte man, das Zehn-Kategorien-Schema bis Platon (Plut. an. procr. 23, 1023E; Dillon 226. 279; Evangeliou 8) u. sogar bis Pythagoras zurückzudatieren (PsArchyt. Tar. kath. log.; Dillon 134f; Szlezák 17/9). Das schloss kleinere Anpassungen nicht aus; so spricht Philon von ‚nur zehn Kategorien in der Natur', setzt aber die Qualität an die zweite Stelle hinter die Substanz (vgl. Aristot. an. post. 1, 22, 83a 34/b 3) u. verwendet die Substantive ‚Zeit' u. ‚Ort' anstelle der Fragewörter ‚wann' u. ‚wo' (vgl. Aristot. eth. Nic. 1, 6, 1096a 26f). Wie Poseidonios versteht Philon Substanz als Materie, ‚geliehen von den vier Elementen', u. Qualität als die Gattung; er bringt auch weitere stoische Anklänge ein (Philo decal. 30f; Dillon 178f). *Galenos listet die zehn aristotelischen Kategorien auf, setzt aber ὕπαρξις, ‚Existenz', davor, so dass sich insgesamt elf Kategorien ergeben (inst. log. 2, 1 [5 Kalbfleisch]; vgl. Dexipp. in Aristot. cat. comm. 1, 40 [CommAristotGr 4, 2, 35, 5f]; vgl. die verbreitete rhetorische Klassifizierung von Fragen nach an sit u. quid sit [Quint. inst. 3, 6, 31/7; Posidon. frg. 189 E. / K.]; allerdings bedeutet an sit nicht immer ‚existiert es?'). Die Stoiker Athenodoros u. Cornutus schlagen wesentliche Veränderungen vor, setzen aber den aristotelischen Rahmen voraus (Simplic. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 8, 18, 26/19, 3). Das Gleiche gilt für die Platoniker, die von Simplikios, unserer besten Quelle, genannt werden. Andronikos u. Eudoros behalten das Zehn-Kategorien-Schema bei, während sie Xenokrates' Aufteilung empfehlen (ebd. 4. 7 [63, 22/4; 157, 18/20]). Nikostratos schlägt Ergänzungen u. Veränderungen in der Reihenfolge vor, aber keine radikale Erneuerung (ebd. 4 [64, 3/5]). Auf drei verschiedene Weisen versucht man, Aristoteles mit ‚Xenokrates' zu versöhnen: a) Eudoros setzt offensichtlich die Relation an die letzte Stelle, wahrscheinlich um zu behaupten, dass die übrigen Kategorien als Absoluta (καθ' αὑτά) gelten könnten (ebd. 8 [206, 10/9]; vgl. Aristot. eth. Nic. 1, 6, 1096a 22; Clem. Alex. strom. 3, 24, 1). – b) Andere bezeichnen alle Kategorien außer der Substanz mit dem Begriff ‚Akzidenzien' u. sehen sie alle als Relativa an (Simplic. in Aristot. cat. 4 [CommAristotGr 8, 63, 24/6]; vgl. Aristot. an. post. 1, 22, 83a 25/30; Hippol. ref. 1, 20, 1). – c) Lucius u. wahrscheinlich Nikostratos stellen Quantität u. Qualität neben die Substanz u. sehen die anderen sieben Kategorien als Relativa an (Simplic. in Aristot. cat. 7 [CommAristotGr 8, 156, 16/23]). Plotin, der drastischere Veränderungen bevorzugt, schlägt ebenfalls vor, den Bereich des Relativen zu erweitern (enn. 6, 3, 3). Versuche, ein Zwei-Kategorien-Schema unabhängig von Aristoteles' K. zu entwickeln, sind dagegen nicht überliefert.

IV. Plotin. Er entwickelt seine K. in einem Werk, das jetzt als die Enneaden 1/3 von Buch 6 bekannt ist (chronologisch enn. 42/4). Die erste Abhandlung präsentiert detaillierte Einwände gegen die aristotelische K., die zum großen Teil aus der Schule des Nikomachos übernommen u. eher ungeschickt mit Plotins eigener Grundkritik verbunden sind: Der Abstand der intelligiblen von der sensiblen Welt sei so gewaltig, dass kein System von Kategorien beiden gerecht werden könne. Doch wird ein großer Teil von Aristoteles' Gedanken als gegeben hingenommen, zB. wenn materielle Dinge als zusammengesetzt aus Stoff u. Form (Trendelenburg 233_2; Plotin kritisiert Aristoteles enn. 6, 1, 2, akzeptiert seine Lehre aber ebd. 6, 3, 3f) sowie Gattungen als durch spezifische Differenzen in Arten geteilt gedacht werden. Die abschließenden Kap. 25/30 enthalten ziemlich oberflächliche Kritiken der vier stoischen Kategorien, die Plotin bekannt sind. Beson-

ders missfällt ihm, dass sie alles Existierende unter den Oberbegriff ‚etwas‘ fassen, der mit Nicht-Existenz kompatibel sei. – Die zweite Enneade argumentiert, dass es keine allgemeine Gattung geben könne, die die gesamte Wirklichkeit umfasse; noch könne dazu ein System aus reinen Gattungen genügen. Diese müssten auch ἀρχαί, hervorbringende Prinzipien, sein (enn. 6, 2, 2; Trendelenburg 235_3). Enn. 6, 2, 7f wird die These aufgestellt, dass das Leben der Vernunftseele die fünf Elemente voraussetze, die in Platons Sophistes identifiziert werden, nämlich Sein, Bewegung, Unbewegtheit, Gleichheit u. Verschiedenheit (s. o. Sp. 583). Die aristotelischen Kategorien, mit Ausnahme von Sein bzw. Substanz, seien Nebenformen dieser obersten Gattungen. – Enn. 6, 3 kehrt *Plotin zur sinnlich wahrnehmbaren Welt zurück. Er ist unsicher hinsichtlich der Zahl der aristotelischen Kategorien, die zu ihrer Beschreibung erforderlich ist (6, 3, 3). Substanz sollte möglicherweise in Materie, Form u. ihre Kombination aufgeteilt werden; die übrigen Kategorien könnten unter vier Überschriften zusammengefasst werden, Relation, Quantität, Qualität u. Bewegung, was zusammen mit der Substanz fünf Kategorien ergibt. Daher ist es diskutierbar, wenn auch vielleicht zufällig (Trendelenburg 241), dass Plotin insgesamt wieder auf zehn Kategorien kommt, wenn man die platonischen u. die aristotelischen Gattungen zusammenzählt. – Die aus Platon übernommenen ‚fünf größten Arten‘ in Plotins Interpretation unterscheiden sich von den aristotelischen Kategorien, wie sie normalerweise gedeutet werden (E. Bréhier, Plotin. Enneades 6, 1 [Paris 1963] 37; A. H. Armstrong, Plotinus: ders. [Hrsg.], The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy [Cambridge 1967] 247). Sie sind keine Gattungen im Sinn von Begriffen, die einige existierende Dinge umfassen u. andere ausschließen (Plot. enn. 6, 2, 2). Eher beziehen sie sich auf die gesamte intelligible Welt als auf eine komplexe Realität, die ihr Leben vom Einen bezieht, um sich selbst in einer Vielzahl intelligibler Formen auszudrücken, die ihre Vollendung jeweils durch eine ‚Rückwendung‘ (ἐπιστροφή) zum Einen hin erreichen. ‚Sein‘ bezeichnet die Wirklichkeit u. Endgültigkeit des Einen; Gleichheit u. Verschiedenheit bezeichnen seine Ausdifferenzierung im Rahmen einer übergreifenden Einheit; Bewegung u. Ruhe seine Aktivität, die immer vollständig u. selbst erfüllend ist (ebd. 6, 4, 27). – Plotins großartige Konzeptionen belohnen den ausdauernden Leser. Aber was die Nachwirkung anbelangt, wurde sein Werk über die Kategorien vom Entwurf seines Nachfolgers Porphyrios übertroffen.

V. Porphyrios u. seine Nachfolger. a. Porphyrios. Sein reichhaltiges Schrifttum umfasst drei Werke zu Aristoteles' ‚Kategorien‘: a) einen Kommentar in sieben Büchern mit Widmung an einen Gedaleios; er ist heute verloren, wird aber von Simplikios zitiert; b) einen kurzen Kommentar in Frage-u.-Antwort-Form, von dem ein großer Teil erhalten ist u. der Rest mit Hilfe von *Boethius' lateinischem Kommentar rekonstruiert werden kann (Chadwick 125; H. Dörrie, Art. Erotapokriseis: o. Bd 6, 345); c) die äußerst einflussreiche kurze Einführung (Isagoge), die in Boethius' lateinischer Übersetzung Aristoteles' Logik dem MA überlieferte (K. Th. Schäfer, Art. Eisagoge: o. Bd. 4, 865f). Obwohl eigentlich eine Erklärung der ‚Kategorien‘, zieht sie auch andere aristotelische Werke heran, bes. die Topik (Chadwick 299_{34}; Evangeliou 176_{67}). Das zeigt zB. die Liste der fünf Prädikate: Gattung, Art, Differenz (διαφορά), Eigenschaft (ἴδιον) u. Akzidens (Porph. introd.: CommAristotGr 4, 1, 1, 2f). ‚Art‘ ist eine Ergänzung des Porphyrios zu der Liste in Aristot. top. 1, 5, 101b 33. – Porphyrios stimmt mit Plotin darin überein, dass er eine radikale Trennung zwischen intelligibler u. sinnlich wahrnehmbarer Welt annimmt, so dass kein System von Kategorien auf beide anwendbar sein kann. Aber darüber hinaus unterscheiden sich ihre Überlegungen (Evangeliou 7/10). Porphyrios bietet eine definitive Lösung zum Problem der Zielsetzung des Aristoteles (ebd. 27/33; s. o. Sp. 579f): Die ‚Kategorien‘ beschäftigten sich weder mit sprachlichen Formen als solchen (wie etwa die Stoiker Boethos u. Herminos annahmen) noch mit reinen Begriffen, sondern mit sprachlichen Formen, insofern sie die Grundformen der wahrnehmbaren Wirklichkeit bezeichnen. Als Einleitungswerk befassten sich Aristoteles' ‚Kategorien‘ mit den Dingen, die im ordo cognoscendi zuerst kommen; die höheren Realitäten lägen außerhalb ihres Bereichs. Nach sent. 36 u. 44 hielt Porphyrios die fünf ‚obersten Arten‘ für anwendbar in der intelligiblen Welt. Auf

diese Weise konnte er die traditionelle Behauptung aufrecht erhalten, dass es keinen Gegensatz zwischen Aristoteles u. Platon gebe. Die Rechtfertigung dieser These überzeugt nicht immer; so kann Porphyrios keine angemessene Erklärung für Aristoteles' ausdrücklich antiplatonische Äußerung cat. 5, 2b 5 geben (s. o. Sp. 576). Trotzdem genügten seine Erklärungen der großen Mehrheit der Neuplatoniker.

b. Weitere Autoren. Porphyrios überzeugte die nachfolgenden Kommentatoren davon, dass Aristoteles' ‚Kategorien' ein sorgfältig durchdachtes u. autoritatives Werk seien, das mit Aristoteles' übrigen Schriften einschließlich der für selbständig gehaltenen Metaphysik inhaltlich kompatibel ist u. keinen grundsätzlichen Angriff auf den Platonismus enthält. Die radikale Kritik, die von früheren Autoren geübt worden war, fand keine Nachfolger mehr, u. eine positive Einstellung zu den ‚Kategorien' wurde verpflichtend. Infolgedessen sind die Kommentare der späteren Neuplatoniker zu diesem Werk häufig von geringerem Interesse als ihre anderen Schriften. – Im Einzelnen sind Kommentare von folgenden Autoren bekannt (mit + gekennzeichnete sind im Wesentlichen verloren): +*Jamblichos (um 290; o. Bd. 16, 1246); seine Nachfolger Dexippos (CommAristotGr 4, 2), +Maximos v. Ephesos u. Themistios (Paraphrase der ‚Kategorien' ist in einer lat. Version erhalten, die unter dem Titel Decem categoriae Augustinus zugeschrieben wurde [ClavisPL[3] 362; Chadwick 114]) im 4. Jh.; +Syrianos (um 420); +Proklos (um 450); Ammonios (um 490?; CommAristotGr 4, 4); *Boethius (um 510; PL 64, 159/294); *Joh. Philoponos (ca. 512/17; CommAristotGr 13, 1; K. Verrycken: o. Bd. 18, 535); Simplikios (nach 538; CommAristotGr 8; I. Hadot, Vie; dies.: Simplicius. Commentaire sur les catégories 1 [Leiden 1990] 19/182); Olympiodor (um 540?; CommAristotGr 12, 1); David (um 570?; ebd. 18, 2 [unter dem Namen des Elias]). Jamblichos, dessen Komm. von Simplikios zitiert u. gelobt wird (Simplic. in Aristot. cat. prooem.: CommAristotGr 8, 3, 3f]), zeigt Sympathien für die Pythagoreer u. glaubt irrtümlich, dass der Komm. des Ps-Archytas früher entstanden sei als Aristoteles' ‚Kategorien' u. sie beeinflusst habe. Dagegen wird Themistios als ‚der letzte peripatetische Kommentator des Aristoteles' charakterisiert (H. J. Blumenthal, Themistius. The last peripatetic commentator on Aristotle?: Arktouros, Festschr. B. M. W. Knox [Berlin 1979] 391/400). Dexippos, Syrianos, Proklos u. Simplikios übernehmen von Jamblichos eine eher platonisierende Auslegung; Themistios u. Joh. Philoponos bleiben näher an Aristoteles' eigenen Absichten. Marius Victorinus ist unter den christl. Schriftstellern zu behandeln (s. u. Sp. 595). Zu Porphyrios' Isagoge entstand ebenfalls eine Reihe von Kommentaren (I. Hadot, Vie 5_7).

B. Christlich. I. Von Klemens v. Alex. bis Augustinus. a. Zweites u. drittes Jh. Das christl. Interesse an der K. beginnt im frühen 3. Jh. mit *Clemens v. Alex. u. *Hippolyt v. Rom. – Klemens kennt Aristoteles' Schrift offensichtlich aus erster Hand; strom. 8, 24, 2f. 23, 5f paraphrasiert er die grammatischen Vorbemerkungen Aristot. cat. 1, 1a 1/19; 2, 2a 7/10 u. listet strom. 8, 20, 7. 23, 6 die zehn Kategorien auf. Für seine These, dass Tugend unveränderlich sei, greift er auf stoische Quellen zurück, die allerdings ihrerseits Aristot. cat. 8, 8b 27 benutzen (Clem. Alex. strom. 4, 139, 2f; vgl. SVF 3, 57 nr. 238/40). – Hippolytos besitzt gute doxographische Kenntnis des Aristoteles (erste Zusammenfassung: ref. 1, 20; C. Scholten: o. Bd. 15, 516f; J. Mansfeld, Heresiography in context. Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy [Leiden 1992] 57/152), die er nutzt, um den gnost. Lehrer *Basilides anzugreifen. Aristoteles lehre, dass die Wirklichkeit aus Gattung, Art u. Einzelding (ἄτομον) bestehe (ref. 7, 15, 1. 18, 1). Das Einzelding entstehe durch das Zusammenkommen der Art mit ‚Akzidenzien', d. h. unterscheidenden Merkmalen; aber weil weder diese Merkmale noch die Art für sich existieren könnten, komme alle Wirklichkeit nach dieser Definition aus dem Nichts ([ἐκ] τῶν οὐκ ὄντων καθέστηκεν; ref. 7, 18, 6 [GCS Hippol. 3, 193; vgl. PTS 25, 284]). Hippolyt beschuldigt Basilides, die gleiche Lehre zu vertreten, wenn auch aus ganz anderen Gründen als Aristoteles (ref. 7, 19, 9/22, 8; W. A. Löhr, Basilides u. seine Schule [1996] 281/323). Der Gegensatz von Art u. Einzelding geht klar auf Aristoteles' Unterscheidung erster u. zweiter Substanzen zurück, die sonst von christlichen Schriftstellern jahrhundertelang ignoriert wird (Stead, Divine substance 117f; Hammerstaedt [1032, vgl. 1006] diskutiert alle Zeugnisse für Verwendung in der Trinitätsdiskussion vor *Joh. Philoponos). Der

Satz οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη (Aristot. cat. 5, 2a 11f) wird fast wörtlich Hippol. ref. 7, 18, 6 wiedergegeben (vgl. 7, 18, 2). Weitere Übernahmen aus Aristoteles' ‚Kategorien' sind cat. 2, 1a 20/5 (ref. 7, 18, 3/5 paraphrasiert; 1a 24 wörtlich 7, 18, 5 zitiert) u. cat. 8, 8b 25 über die Qualität (ref. 7, 18, 5). Die Liste der zehn Kategorien findet sich ref. 1, 20, 1 u. noch einmal ebd. 1, 20, 2 mit kurzen Erklärungen, die teilweise Aristoteles' Beispiele nennen. Eine dritte Liste ebd. 6, 24, 1f, die Pythagoras' Lehre wiedergeben soll, geht wohl auf PsArchytas zurück. – Von den übrigen christl. Autoren des 3. Jh. beachtet selbst Origenes, der über umfangreiche Kenntnisse der griech. Philosophie verfügt, die ‚Kategorien' nicht (Runia 7). Gleiches Desinteresse zeigt das Konzil v. Nikaia iJ. 325, wenn es verkündet, dass Christus von der gleichen Substanz, ὁμοούσιος, sei wie der Vater. Dieser Begriff hatte bis dahin keinen klar bestimmten Gebrauch (R. P. C. Hanson, The search for the Christian doctrine of God [Edinburgh 1988] 190/202; Stead, Divine substance 245/58; ders., Homousios 410/2), war aber Mitte des 3. Jh. in Rom für geeignet befunden worden, die Einheit der Gottheit zu betonen (ebd. 392/4), während man ihm im Osten misstraute, da er die wirkliche Unterscheidung der drei göttlichen Personen verwischen könne. Tertullian, der diese pluralistische Auffassung vorwegnahm, hatte trotzdem gelehrt, dass Gott una substantia sei, wobei er substantia, ähnlich wie der frühe *Augustinus (conf. 7, 12), in einem eher stoischen Sinn verwendete. Der Ausdruck una substantia brauchte aber nicht die Übersetzung ὁμοούσιος zu suggerieren, da mit μία ὑπόστασις eine genauere griech. Entsprechung zur Verfügung stand.

b. Nikaia u. das 4. Jh. Der Begriff ὁμοούσιος wurde in Nikaia vorwiegend deswegen eingeführt, weil Arius ihn abgelehnt hatte (Stead, Divine substance 242/51; W. A. Bienert, Dionysius v. Alex. [1979] 217; Hammerstaedt 1012/5). Anfangs wurde kein Versuch unternommen, den dabei vorausgesetzten Sinn von οὐσία näher zu definieren; jede Vermutung, dass sich die nizänischen Väter für eine der im 5. Kap. von Aristoteles' ‚Kategorien' definierten Bedeutungen entschieden, muss zurückgewiesen werden (Stead, Divine substance 117f; Hammerstaedt 1006. 1032/4). Aber allmählich fanden philosophische Überlegungen Eingang in die Diskussion zwischen einer nizänischen Partei, die sich (nach anfänglichem Desinteresse) zu einer starken Verteidigerin des Begriffs ὁμοούσιος entwickelte, u. den östl. Konservativen, die meinten, dieser Ausdruck bedrohe ihren trinitarischen Glauben, u. verkündeten, Christus sei mit dem Vater ὅμοιος κατ' οὐσίαν oder ὁμοιούσιος, von einer ähnlichen Substanz. Das rief eine Antwort der nizänischen Partei hervor, die klar von Aristoteles' K. ausgeht. *Athanasios argumentierte, dass Ähnlichkeit sich nicht auf Substanzen beziehen könne: τὸ ὅμοιον οὐκ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν, ἀλλ' ἐπὶ σχημάτων καὶ ποιοτήτων λέγεται ὅμοιον (synod. 53, 2 [2, 1, 276 Opitz]; vgl. Aristot. cat. 8, 11a 15/9; Alex. Aphrod. de an. 2 [CommAristotGr Suppl. 2, 1, 117, 5f]; Mar. Victorin. adv. Arium 1, 23. 30 [CSEL 83, 1, 93. 107]: simile enim qualitate efficitur). Damit gerät Athanasios in Konflikt mit seinem eigenen früheren Sprachgebrauch; er hatte Ausdrücke wie ὅμοιος κατ' οὐσίαν akzeptiert (Stead, Homousios 414f) u. war 362 wieder bereit, sie gelten zu lassen (Hanson aO. 437; G. Müller, Lexicon Athanasianum [1952] s. v. ὅμοιος 2, 1, d, β; Hammerstaedt 1017/20). Zudem macht er seine Beweisführung durch die These undurchsichtig, dass Zinn ähnlich wie Silber sei, womit er zeigen will, dass ‚Ähnlichkeit' auf verschiedene Substanzen bezogen werde u. daher ungeeignet sei, die Übereinstimmung des Sohnes mit dem Vater auszudrücken (synod. 41, 3f [2, 1, 267 Op.]; vgl. decr. Nicaen. 23 [ebd. 19]; Aristot. metaph. 10, 3, 5, 1054b 12f). Das stimmt zwar, widerspricht aber Athanasios' vorhergehender Behauptung, dass Ähnlichkeit in Substanzen per se unmöglich sei. Er spielt auch auf die aristotelische Lehre an, dass eine Substanz keinerlei Grade habe, wenn er einen Unterschied im Grad einem Unterschied der Art nach gegenüberstellt, um zu zeigen, dass eine nur relative Überlegenheit des Sohnes gegenüber dem Menschen seinem absoluten Vorrang widerspreche (Athan. or. adv. Arian. 2, 20 [1, 2, 196f Metzler / Savvidis]; decr. Nicaen. 10, 2/4 [2, 1, 9 Op.]; vgl. Aristot. cat. 5, 3b 33/4a 9). Der Gegensatz zwischen gradueller u. absoluter Verschiedenheit ist bei Athanasios ohne Zweifel traditionell (vgl. zB. Cic. nat. deor. 1, 16: das Gute u. das Nützliche [honesta, commoda] inter se magnitudine et quasi gradibus, non genere differunt; Tert. adv. Prax. 2: tres ... non statu, sed

gradu); es ist ziemlich unwahrscheinlich, dass er die ‚Kategorien' selbst gelesen hat, während sein jüngerer Zeitgenosse Didymos der Blinde das offensichtlich tat (Runia 10). – Bis etwa 360 wurden die Erörterungen der Trinität durch eine ungenaue Terminologie behindert. Nikaia hatte verkündet, dass es in der Gottheit ‚eine οὐσία' gebe, aber zugleich deutlich gemacht, dass ὑπόστασις ein ebenso angemessener Begriff sei. Diese letzte Ansicht hielt sich (Athan. ep. ad episc. Afr. 4 [PG 26, 1036B]) u. entsprach dem vorherigen Sprachgebrauch, bei dem der Unterschied zwischen beiden Begriffen weithin eine Nuance darstellte (Stead, Homousios 373; Hammerstaedt 1005/7). Konservative Theologen aus dem Osten hingegen behaupteten wie Origenes, es gebe drei Hypostasen, u. verurteilten die Formel ‚eine Hypostase' als Beeinträchtigung der Trinität. Beunruhigt von den radikalen *Arianern, gaben sie ihren Widerstand gegen μία οὐσία jedoch allmählich auf u. verzichteten auf die provokante Formel ‚drei οὐσίαι'. Auf diese Weise näherte sich die Diskussion einer Unterscheidung der zwei Begriffe. Ein Memorandum des Georgios v. Laod. behauptete 359, dass die östl. Formel ‚drei Hypostasen' nur dazu diene, die verschiedene Wirklichkeit der drei göttlichen Personen festzuhalten (Hammerstaedt 1015/7). Ungefähr zur gleichen Zeit wurde man sich darüber klar, dass die Begriffe οὐσία u. ὑπόστασις unterschieden werden konnten. So schreibt Marius Victorinus, offenbar in Abhängigkeit von Porphyrios: Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις (adv. Arium 3, 4 [CSEL 83, 1, 198]; M. Simonetti, All'origine della formula una essenza, tre ipostasi: Augustinianum 14 [1974] 173/5). Die Ansicht, dass eine οὐσία die Quelle von drei Hypostasen sei, führte in einem problemlosen Übergang zu der bekannten Lehre der Kappadokier, dass οὐσία die allgemeine Natur der Gottheit bezeichne, an der die drei Hypostasen Anteil hätten. Hier muss man also keinen aristotelischen Einfluss annehmen. Die Unterscheidung konkreter u. allgemeiner Substantive war auch Personen mit einer bescheidenen Bildung vertraut, von den philosophisch geschulten Kappadokiern ganz zu schweigen. Im Übrigen wäre es bei der klaren Unterscheidung von οὐσία u. ὑπόστασις wenig hilfreich gewesen, auf Aristoteles' Unterscheidung der zwei verschiedenen Bedeutungen von οὐσία hinzuweisen; das hätte eher die antinizänische Behauptung von drei (ersten) οὐσίαι unterstützen können. Auch konnten die Neo-Arianer, obwohl *Eunomios häufig aristotelischer Irrtümer beschuldigt wird (Runia 9), dem Gedanken, dass an einer οὐσία drei gleichwertige Größen teilhaben, eindeutig nicht zustimmen. Die Motivation der Kappadokier für ihre Theorie war also rein theologisch. Auf Aristoteles' ‚Kategorien' beziehen sie sich nur gelegentlich u. mit wenig Sachkenntnis. Basileios' frühe Briefe zeigen, dass er keine klar ausgebildete Theorie der Beziehung zwischen dem Konkreten u. der allgemeinen Natur besaß, von einer aristotelischen Theorie ganz zu schweigen (zu Basileios' Ungenauigkeiten R. M. Hübner, Basilius v. Caes. u. das Homoousios: Christian faith and Greek philosophy in late antiquity, Festschr. G. Ch. Stead [Leiden 1993] 70/91). *Gregor v. Nyssa verweist auf Eunomios' Missbrauch der K. des Aristoteles (c. Eun. 1, 181. 232 [GregNyssOp 1, 80. 94f]; vgl. Athan. or. adv. Arian. aO.; decr. Nicaen. 10, 2/4 [2, 1, 9 Op.]; Aristot. cat. 5, 3b 33), überstrapaziert aber selbst, ob absichtlich oder nicht, Aristoteles' Annahme, dass alle Substanzen einfach Substanzen sind, ohne weitere Qualifikationen (s. o. Sp. 576; zum Gebrauch der Philosophen bei Gregor v. Nyssa H. Dörrie: o. Bd. 12, 884/7). Aristoteles' These schließt natürlich nicht aus, dass sich verschiedene Substanzen in anderer Hinsicht unterscheiden können, dass eine Substanz also größer oder besser als eine andere sein (Simplic. in Aristot. cat. 5 [CommAristotGr 8, 89, 20/2]) u. in diesem Sinn unter platonischen Voraussetzungen ‚mehr Sein haben' kann. In seinem einflussreichen Werk Quod non sint tres Dei (GregNyssOp 3, 37/57; dazu G. Ch. Stead, Why not three Gods?: H. R. Drobner / C. Klock [Hrsg.], Studien zu Gregor v. Nyssa [Leiden 1990] 149/63) argumentiert er, dass es niemals korrekt (obwohl durch die Bibel erlaubt, vgl. zB. Job 1, 1) sei, den Begriff ‚Mensch' zur Bezeichnung eines Individuums zu verwenden. Die Kappadokier behandeln also Gottes οὐσία als eine Wirklichkeit, die den drei Hypostasen gemeinsam ist; sie können sie in traditionellen Metaphern als Licht, Geist usw. beschreiben u. lehnen bestimmte philosophische Ansichten darüber ab (zB. dass sie eine zuvor existierende Quelle sei, aus der alle drei Personen hervorgingen), haben aber keine zufriedenstellende Theorie

der Allgemeinbegriffe, auf die sie ihre Unterscheidung gründen könnten (vgl. Hübner aO. 89/91). In der Regel vermeiden sie es, eine konzeptualistische Erklärung dafür zu geben, dass die Allgemeinbegriffe eine reine Abstraktion des Geistes seien, wie es später *Joh. Philoponos tut (H. Chadwick, Philoponus, the Christian theologian: R. Sorabji [Hrsg.], Philoponus and the rejection of Aristotelian science [London 1987] 41/56; K. Verrycken: o. Bd. 18, 549f).

c. Marius Victorinus. Ein stärker philosophisch bestimmter Ansatz erscheint bei dem konvertierten Rhetor Marius Victorinus, einem Africaner, der in Rom wirkte. Seine Übersetzungen halfen, Plotin u. Porphyrios in der lat. Welt bekannt zu machen. Er übersetzte oder paraphrasierte auch Porphyrios' Isagoge; aber *Cassiodors Nachricht (inst. 2, 3, 18 [128 Mynors]), dass er einen Komm. zu Aristoteles' ‚Kategorien' in acht Büchern verfasst habe, wird von P. Hadot zu Recht zurückgewiesen (Marius Victorinus [Paris 1971] 112). Er trägt eine nizänische Theologie mit einiger philosophischer Bildung vor, macht aber überraschend wenig Gebrauch von Aristoteles' K. Dessen Diskussion des Substanzbegriffs ignoriert er großenteils (so bes. den wichtigen Abschnitt über erste u. zweite Substanzen cat. 5, 2a 10/3b 23 [vgl. den Index SC 69, 1125f]; allerdings spielt er auf cat. 5, 3b 24. 33 u. 4a 10 an), beruft sich aber auf die Aussage, dass sich Ähnlichkeit auf Qualitäten bezieht (s. o. Sp. 577; 592). Im Allgemeinen ist seine Terminologie wandelbar u. inkonsequent; oft trägt er zur Frage nach dem ontologischen Status von Allgemeinbegriffen einen extremen platonischen Realismus vor (vgl. die Behandlung von existentialitas usw. gen. div. verb. 7; adv. Arium 1, 29 [CSEL 83, 1, 22. 105]).

d. Augustinus. *Augustinus berichtet, dass er im Alter von 20 Jahren auf Aristoteles' ‚Kategorien' gestoßen sei, sie ohne Probleme verstanden u. mit anderen diskutiert habe, ohne jedoch etwas zu lernen, was er nicht schon wusste (conf. 4, 16, 28). Er zählt die zehn Kategorien auf u. gibt dazu Beispiele aus dem Alltagsleben; er nimmt an, dass sie auf alle Dinge zutreffen, kennt also die Meinungen offenbar nicht, dass sie nur mit Wörtern oder Gedanken zu tun haben oder dass für die intelligible Welt andere Einteilungskriterien benötigt werden. Trin. 5, 3, 40/7 (CCL 50, 207; vgl. 5, 9, 23/31 [215f]) wird das Zehn-Kategorien-Schema noch immer akzeptiert, soll sich aber nur in übertragenem Sinne auf Gott beziehen; Plotins Alternativmodell bleibt unerwähnt. Die Liste der zehn Kategorien wird trin. 5, 2, 40/7 (teilweise) u. 5, 8, 20/45 (210. 213f) genannt, um eine Kritik arianischer Argumente einzuführen. Augustinus hält fest, dass Gott unveränderlich ist u. keine ‚Akzidenzien' hat. Accidens entspricht dem griech. συμβεβηκός, einem Begriff, der im Sinne von ‚nicht dauernd vorhandenes Merkmal' u. ‚Kategorie, die nicht Substanz ist' weite Verbreitung fand (vgl. Aristot. an. post. 1, 22, 83a 25/36). Aristoteles impliziert cat. 5, 4a 10/3, dass sich die Substanz, anders als die anderen Kategorien, quantitativ verändern kann, während er sie anderswo offensichtlich als die unveränderliche Komponente der Dinge sieht, an die sich verschiedene Akzidenzien anhängen u. so die Veränderungen hervorrufen; allerdings unterliegt nicht alles der Veränderung (Aristot. cael. 1, 3, 270a 4/b 5). Augustinus stellt Gott als die einzige unveränderliche Substanz vor (trin. 5, 6, 1f [210]). Die Akzidenzien, sogar die, die er als nicht abtrennbar bezeichnet, können in ihrem Grad variieren u. daher dem unwandelbaren Gott nicht zukommen (ebd. 5, 5, 2/23 [209f]). Es wird allerdings nicht gezeigt, dass Akzidenzien variieren müssen. – Die Arianer hatten argumentiert, dass alles, was über Gott ausgesagt werde, sich auf seine Substanz beziehe u. dass daher auch die Unterscheidung von Vater u. Sohn in Gott notwendig eine Unterscheidung in der göttlichen Substanz impliziere. Darauf antwortet Augustinus, dass diese Unterscheidung nicht in der Substanz, sondern in der Relation bestehe, daher ebenfalls keine Akzidenzien voraussetze, die sich ändern könnten u. daher in Gott nicht beständen, u. so mit der Einheit der Substanz Gottes vereinbar sei (ebd. 5, 4/6 [208/11]). Aristoteles hatte cat. 6, 6a 36/7, 8b 24 sowohl veränderliche als auch unveränderliche Relationen (zB. doppelt, halb) behandelt u. auch diskutiert, ob eine Substanz relativ sein kann (ebd. 7, 8a 13/28). Demnach kann Augustinus annehmen, dass einige Relationen dauerhaft sind; aber er bietet keine überzeugende Begründung dafür, dass die Relation zwischen Vater u. Sohn in Gott ein spezieller Fall ist, da die Verschiedenheit der beiden auf der einen Seite nicht ‚der Substanz nach ausgesagt wird', aber durch ihre Unveränderlichkeit

von der Klasse der Akzidenzien genauso verschieden ist (trin. 5, 6, 19/22 [211]). Andererseits sagt Augustinus, Gott sei sine qualitate bonum (ebd. 5, 2, 40 [207]); seine Gutheit sei nicht nur ein nicht abtrennbares Akzidens (5, 5, 16 [209]), sondern sie sei unveränderlich u. könne mit seiner Substanz identifiziert werden (7, 10, 13/6 [260f]). Daraus sollte pari ratione folgen, dass Gott auch ‚ohne Relation Vater ist' usw., was unakzeptable theologische Konsequenzen hätte. Augustinus' theologische Lehren in diesem Buch sind stets gebilligt worden; philosophisch ist die Argumentation scharfsinnig, leidet aber an Inkonsequenzen, die in der aristotelischen Tradition angelegt sind. – Die Lehre, dass Gott mit seiner Gutheit identisch ist, bringt Augustinus auch dazu, die Anwendung des Begriffs Substanz (substantia, ὑπόστασις) auf Gott zu kritisieren. Sie suggeriere, dass Gott seine Attribute passiv von außen empfange (trin. 7, 10, 13/9 [260f]), wie man es mit den Begriffen subiectum u. subsistentia verbinde; daher bevorzugt Augustinus in der Rede über Gott den Terminus essentia.

II. Christliche Philosophen. a. Boethius. *Boethius war der erste christl. Autor, der mit der neuplatonischen Wissenschaft voll vertraut war (Chadwick 16/21. 127/31). Seine Übersetzungen des Aristoteles u. der Isagoge des Porphyrios vermittelten dem lat. MA die aristotelische Logik. Zu seiner ausführlichen Kommentierungstätigkeit gehören zwei Kommentare zur Isagoge u. zwei zu Aristoteles' Hermeneutik. Seine Erklärung der ‚Kategorien' bezeichnet er selbst als ‚elementar' (in cat. comm. 1 [PL 64, 160A]), verweist aber auf ein anspruchsvolleres Folgewerk, das ‚pythagoreisches Wissen u. vollkommene Lehre' enthalten soll (ebd. [160B]), wahrscheinlich in der Nachfolge des Jamblichos (vgl. ebd. [180BC]; Chadwick 142f). Es ist nicht sicher, ob dieser Kommentar tatsächlich geschrieben wurde. Das erhaltene Werk folgt Porphyrios' dialogischem Komm. im Inhalt, hat aber die Form einer dauernden Auslegung (ebd. 129. 137. 143. 150). Gelegentlich finden sich Übernahmen von Alexander v. Aphrodisias, Jamblichos, Proklos u., weniger wahrscheinlich, Ammonios (ebd. 143/5. 153. 193). – Boethius folgt Porphyrios bei der Verteidigung des aristotelischen Sprachgebrauchs, dem zufolge ‚erste Substanz' sinnlich wahrnehmbare Einzeldinge bezeichnet u. keine Verstandesgegenstände ‚wie Gott oder die Seele'. Diese sind aber auch nach Boethius' Ansicht naturaliter früher (in cat. comm. 1 [183C]). Doch Aristoteles' ‚Kategorien' behandeln Wörter, ‚die Dinge bezeichnen, insofern sie zur Bezeichnung von etwas dienen' (de vocibus res significantibus in eo, quod significantes sunt; ebd. [160A]; Chadwick 146), u. Wörter würden nun einmal zuerst auf wahrnehmbare Einzeldinge angewandt (in cat. comm. 1 [184A]); in dieser Hinsicht sei Aristoteles' Bemerkung, dass es ohne die ersten Substanzen gar keine Substanzen gebe (s. o. Sp. 576), gerechtfertigt. – Aristotelische Logik durchzieht ebenfalls Boethius' theologische Abhandlung gegen Eutyches (ClavisPL[3] 894), obwohl er bei der Erörterung der theologischen Begriffe ‚Natur' u. ‚Person' eine ausdrückliche Bezugnahme auf Aristoteles' Verständnis von οὐσία vermeidet, wie es auch andere christl. Autoren tun (P. Hadot 67f). Das Werk enthält die einflussreiche Definition von ‚Person' als naturae rationalis individua substantia (c. Eutych. 3 [193 Peiper]). Boethius' Verteidigung der ‚zwei Naturen' des menschgewordenen Christus folgt der lat. Tradition u. versteht natura als allgemeine u. nicht als partikulare Substanz (eigentlich ist natura ein umfassender Begriff, der Akzidenzien ebenso wie Substanzen umfasst; vgl. substantiarum aliae sunt universales, aliae particulares [c. Eutych. 2 (PL 64, 1343AB)]; doch praktisch stellt Boethius die natura der persona als das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber; zu natura Chadwick 190/2). Dagegen ruht der Widerstand des Eutyches u. der Monophysiten zT. auf der nicht eingestandenen Voraussetzung, dass φύσις auch korrekt zur Bezeichnung eines Einzeldings benutzt werden kann, was die Unterscheidung zweier Naturen in einer Person schwierig macht.

b. Joh. Philoponos. K. Praechter, Richtungen u. Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon, Festschr. C. Robert (1910) 103/56 stellte zwei Richtungen der späteren neuplatonischen Kommentatoren einander gegenüber: a) platonisierende Forscher in Athen u. b) rationalistische Philosophen in Alex. Dieser Gegensatz wurde von I. Hadot angegriffen (Vie 4; vgl. M. Vinzent, ‚Oxbridge' in der ausgehenden Spätantike: ZsAntChrist 4 [2000] 49/82). Trotz einer breiten gemeinsamen Grundlage sind jedoch in der Behandlung der ‚Kategorien' deutliche Differenzen

zwischen dem Christen Joh. Philoponos (ca. 490/570 nC.) u. seinem heidn. Zeitgenossen Simplikios erkennbar. Simplikios wird schon lange für seine ausführlichen Referate über frühere Autoren gewürdigt: Der Index Nominum in der CommAristotGr-Ausg. seines ‚Kategorien'-Kommentars umfasst 23 Sp. gegenüber fünf bei Joh. Philoponos. Simplikios enthält auf 438 Seiten mehr als 170 Referenzen auf Jamblichos, während Joh. Philoponos auf 205 Seiten nur eine aufweist. Bei der Behandlung der notorischen Schwierigkeit der Bezeichnung wahrnehmbarer Einzeldinge als ‚erste Substanzen' argumentiert Simplikios komplex u. umsichtig, während Joh. Philoponos selbstsicher u. stark vereinfachend vorgeht; so verkündet er kühn, dass immaterielle Realitäten in Wirklichkeit vor den Einzeldingen existierten (in Aristot. cat. comm. 5 [CommAristotGr 13, 1, 50, 1/22]; K. Verrycken: o. Bd. 18, 542f), wozu er die Lehre von der Notwendigkeit des unbewegten Bewegers aus Aristot. metaph. 11, 7/9, 1972a 19/5a 10 anführt, während er zugleich zu den Allgemeinbegriffen die konzeptualistische Theorie vorträgt, dass sie aus einer Abstraktion von den erkennbaren Merkmalen der Einzeldinge aus entwickelt sind (in Aristot. cat. comm. 5 [58, 4/59, 2]). Erstaunlicherweise führt er diese Überlegungen in seine Trinitätstheologie ein u. akzeptiert, ohne die verschiedenen Präzisierungen der Kappadokier zu beachten, deren Vergleich, dass die Trinität gleichsam eine Art mit drei Individuen sei (Chadwick, Philoponus aO. [o. Sp. 595]); so kommt er zu einer tritheistischen Sichtweise, die der Gottheit nur eine konzeptualistische Einheit zubilligt. Verrycken aO. 549/51 bezweifelt den Konzeptualismus bei Joh. Philoponos u. sieht hier einen gemäßigten Universalismus. Dagegen gehören Joh. Philoponos' äußerst interessante Neuerungen in der Lehre von der Bewegung nicht mehr in den Bereich dieses Artikels.

M. Baltes, Art. Idee: o. Bd. 17, 214/46. – H. M. Baumgartner u. a., Art. Kategorie, K.: HistWbPhilos 4 (1976) 714/76. – W. A. Bienert, Das vornicaenische ὁμοούσιος als Ausdruck der Rechtgläubigkeit: ZKG 90 (1979) 151/75. – H. Bonitz, Über die Categorien des Aristoteles: SbWien 10 (1853) 591/645. – H. Chadwick, Boethius (Oxford 1981). – J. Dillon, The middle Platonists (London 1977). – S. Ebbesen, Boethius as an Alexandrian commentator: Sorabji 373/91. – C. Evangeliou, Aristotle's Categories and Porphyry = PhilosAnt 48 (Leiden 1988). – M. Frede, Categories in Aristotle: D. J. O'Meara (Hrsg.), Studies in Aristotle (Washington 1981) 1/24; Titel, Einheit u. Echtheit der aristotelischen Kategorienschrift: P. Moraux / J. Wiesner (Hrsg.), Zweifelhaftes im Corpus aristotelicum = Peripatoi 14 (1983) 1/29. – A. Graeser, Plotinus and the Stoics = PhilosAnt 22 (Leiden 1972). – I. Hadot, Le problème du néoplatonisme Alexandrin (Paris 1978); La vie et l'œuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes: dies. (Hrsg.), Simplicius = Peripatoi 15 (Berlin 1987) 3/39. – P. Hadot, Porphyre et Victorinus (Paris 1968). – J. Hammerstaedt, Art. Hypostasis: o. Bd. 16, 986/1035. – Ph. Hoffman, Catégories et langage selon Simplicius: I. Hadot, Simplicius aO. 611/90. – P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen 1/2 = Peripatoi 5/6 (1973/84). – K. Oehler, Aristoteles. Kategorien = Aristoteles. Werke in dt. Übers. 1, 1 (1984). – L. M. de Rijk, The authenticity of Aristotle's Categories: Mnem 4, 4 (1951) 129/59. – J. M. Rist, Categories and their use: ders., Stoic philosophy (Cambridge 1969) 152/72 bzw.: A. A. Long (Hrsg.), Problems in stoicism (London 1971) 38/57. – D. T. Runia, Festugière revisited. Aristotle in the Greek patres: VigChr 43 (1989) 1/34. – R. Sorabji (Hrsg.), Aristotle transformed (London 1990). – G. Ch. Stead, Art. Homousios: o. Bd. 16, 366/433; Philosophy in Christian antiquity (Cambridge 1994); Divine substance (Oxford 1977); Substance and illusion in the Christian fathers (London 1985). – Th. A. Szlezák, Ps-Archytas über die Kategorien = Peripatoi 4 (1972). – F. A. Trendelenburg, Geschichte der K. (1846). – C. Wildberg, Art. Philoponus: Routledge enc. of philos. 7 (London 1998) 371/8.

George Christopher Stead
(Übers. Matthias Perkams).

Katenen, Katenenliteratur s. Florilegium: o. Bd. 7, 1151f; Scholien.

Katharsis s. Bad: o. Bd. 1, 1134/43; Besprengung: o. Bd. 2, 185/94; Reinheit; Taufe.

Kathedra.

A. Schriftquellen. I. Griechisch. a. Begriff. Das Wort K. ist ein Verbalabstraktum (Schwyzer, Gramm. 2, 356 mit Anm. 2; zur Grundbedeutung F. W. Deichmann, Art. Exedra: o. Bd. 6, 1165; Frisk, Griech. etym. Wb. s. v. ἕδρα; zur Herleitung von ἕζομαι ebd. s. v.; nach E. Risch, Indogerm. Forsch. 59 [1948/49] 45f ist K. Ableitung von [καϑ]ἵζομαι oder [καϑ]έζομαι, nicht Kompositum von ἕδρα; K. als Umschreibung für ἕδρα bei Erotian. s. v. ἕδρῃ [37, 12 Nachmanson]); es bezeichnet durch die gesamte Antike hindurch die Körperhaltung des *Sitzens (Hippocr. decent. 12 [CMG 1, 1, 28]; Aristot. cat. 7, 6b 11; part. an. 4, 10, 689b 19f; probl. 5, 11, 881b 30. 15, 882a 26; 6, 1, 885b 15; Theophr. frg. 346 [2, 130 Fortenbaugh u. a.]; Harmodios v. Lepreon: FGrHist 319 F 1; Dion. Hal. ant. 3, 4, 3; Plut. aud. 13, 45C; Arrian. tact. 38, 3; Dio Chrys. or. 16, 2; Galen. in Hippocr. epid. comm. 4, 9 [CMG 5, 10, 2, 2, 205]; Lucian. fug. 7; Porph. in Aristot. cat.: CommAristotGr 4, 1, 113, 13/8; Liban. or. 59, 152 [4, 286 Förster]; das Adjektiv καϑέδριος, ‚sitzend', zB. Soran. gynaec. 1, 27, 3 [CMG 4, 18]; zum Christl. s. u. Sp. 633). In dieser Bedeutung kann das Wort K. schon sehr früh übertragen gebraucht werden (Thuc. 2, 18, 5; A. W. Gomme, A historical commentary on Thucydides 2 [Oxford 1956] 69; Plut. vit. Camill. 28, 3; vgl. die besondere Verwendung Xen. cyneg. 4, 4, wo der Lagerplatz eines Hasen K. genannt wird [É. Delebecque (Hrsg.), Xénophon. L'art de la chasse (Paris 1970) 139 Reg. s. v.]).

b. Sitzgelegenheit. 1. Fehlen im Epos. Während in den homerischen Epen die später gängigsten Stuhlformen geläufig sind (δίφρος: Il. 3, 424 u. ö.; κλισμός: Il. 8, 436; ϑρόνος: Od. 1, 145 u. ö. [s. u. Sp. 636]; ἕδρα: Il. 19, 77 u. ö.), kennt das frühgriech. Epos das Wort u. die Sitzgelegenheit K. nicht (zu K. in Hesiod. frg. 266a M.-W. s. R. Merkelbach / M. West, The wedding of Ceyx: RhMus 108 [1965] 310_{30}: ‚a mere mistake').

2. Corpus Hippocraticum u. medizinische Literatur. Offenbar zuerst im 3. Buch des im Corpus Hippocraticum überlieferten (vor-

aristotelischen [?]: É. Littré, Œuvres complètes d'Hippocrate 1 [Paris 1839] 373/9; L. Edelstein: PW Suppl. 6 [1935] 1317) Werks De mulieribus greifbar ist die Bedeutung ‚Sitzgelegenheit, Stuhl' (mul. 3, 230 [8, 438 Littré]). Vor allem medizinische Texte verwenden K. in der Folgezeit häufig mit Bezug auf Sitzgelegenheiten von Frauen (s. u. Sp. 605 zu Polybios; Soran. gynaec. 1, 46, 2. 6 [CMG 4, 32f]; 1, 49, 4. 56, 1 [36. 40] als Alternative zu einer Sänfte, 2, 2, 1 [51] zu einem Gebärstuhl genannt [ebd. 2, 2, 4 (52) mit der Ergänzung ἔμπροσθεν ἢ καὶ ὄπισθεν ἐκτετμημένην]; das Diminutiv zu K. ebd. 2, 37, 5 [aO. 80]). – Im medizinischen Kontext kann K. das Gesäß bezeichnen (Hippocr. int. 47 [7, 282 Littré]; vgl. Apollon. Cit. in Hippocr. artic. comm. 16 [CMG 11, 1, 1, 58]).

3. Einzelnes. K. als ‚Sitzgelegenheit' wird erst in Hellenismus u. Kaiserzeit häufiger; dabei lässt sich keine spezifische Bedeutung ausmachen.

a. Öffentliche Einrichtungen. Dionys v. Halikarnass bezeichnet gelegentlich Sitze im Theater als K., so die erstmals von Tarquinius (Priscus?: I. Nielsen: NPauly 2 [1997] 1211) im Circus Maximus eingerichteten überdachten Sitzgelegenheiten (ant. 3, 68, 1); die Sitze auf den dreistöckigen στοαί desselben Circus Maximus heißen ebenfalls K. u. sind aus Stein u. Holz (ebd. 3, 68, 2; Sitze in einem Athener Theater: Hesych. lex. s. v. νέμησις θέας); man sah den Olympischen Spielen gewöhnlich auf einer K. sitzend zu (Plut.[?] apophthegm. Lacon. 55, 235C; vgl. inst. Lacon. 10, 237D: *Kinder sollen den Erwachsenen einen Platz freimachen; Epict. diss. 2, 10, 9). Möglicherweise in diesen Kontext gehört eine Konstruktion von Sitzbänken, die bei den Lusitaniern entlang der Wände fest eingebaut sind u. auf denen sie essen (Strab. 3, 3, 7 = Posidon. frg. 22 Theiler). Ob auch die Sitze von Vogelschauern in Rom als feste Bauteile gedacht sind (Dion. Hal. ant. 2, 5, 2), ist unklar; allerdings ist hier eine K. im religiösen Kontext genannt (Act. fratr. Arval. a. 218 a 8 [Klauser, Cathedra 20/2]; zur K. im christl. *Kult s. u. Sp. 640f).

β. Ruderbank. Relativ häufig bezeichnet K. die Sitzgelegenheit auf einem Schiff, erstmals wohl bei Polybios (1, 21, 2; vgl. Zenodoros [Zenodotos?] bei K. Latte / H. Erbse [Hrsg.], Lexica Graeca minora [1965] 255 [409]; zur Verf.-Frage K. Nickau: PW 10A [1972] 21). Ἴκριον heißt auch die K. des Steuermanns (Apollon. lex. Hom. s. v. ἀπ' ἰκριόφιν; andere Teile des Schiffs: s. v. θρῆνυς; Sitze auf dem Schiff: s. v. πολυκληῖσι; Harpocr. s. v. ἑδωλιάσαι [103, 10/2 Dindorf = 84 Keaney]; Herodian. Gramm. part.: 27 Boissonade).

γ. Umschreibung anderer Sitzgelegenheiten. Besonders in lexikalischen Werken, die im Zuge der alex. *Homer-Kommentierung u. verstärkt auch in der Kaiserzeit entstehen, erläutert K. andere Sitzgelegenheiten, so θῶκος (θᾶκος) bei Philoxen. frg. 7 (*97) Theodoridis (= Etym. M. s. v. θῶκος u. θᾶκος; auch bei Apollon. lex. Hom. s. v. θῶκος [dort mit συνέδριον zusammen]). Es wird von Ariston. sign. Il. ad 20, 11 (297 Friedländer) zur Erklärung von αἴθουσα abgelehnt, steht dort aber neben θρόνος; offenbar wurden beide Bezeichnungen, K. u. θρόνος, als nunmehr sinnverwandte Begriffe zur Erklärung herangezogen; vgl. ebd. ad 8, 444. 24, 100 (149. 342f F.) u. besonders ad 15, 86 (241f F.) von der K. der *Hera auf dem Olymp (vgl. Apollon. lex. Hom. s. v. ὑββάλλειν, wo der Sitz des Agamemnon eine K. ist; zu K. als Göttersitz s. u. Sp. 646/51). Auch κλισίη kann man als K. verstehen (Apollon. aO. s. v. κλισίη), ebenso κλισμός (Herodian. Gramm. part.: 67 Boissonade). – Hesychs Lexikon zieht die K. zur Erläuterung einer Vielzahl von Worten heran (zT. in Übereinstimmung mit älteren Onomastica; neu sind etwa δίεδρος, ἕδος, ἕδρανον, ἕλλα [als lakon. Form des Wortes], σελίς [s. v. κίνδυνος ἡ ἐν πρῴρᾳ σελίς], σέλματα [von Ruderbänken; zur K. auf Schiffen s. o.]); bemerkenswert sind die Erläuterungen zu K. u. zur Pluralform des Wortes (s. vv.): K. sei θυσία Ἀδώνιδος (Klauser, Cathedra 50f; Dölger, Ichth. 2, 231_1. 251), der Plural die ‚Tage der Trauer um einen Toten' (vgl. Phot. lex. s. v. κ. [2, 345 Theodoridis]; Klauser, Cathedra 13/23. 51/3, der auf das Sitzen bei Totenmahlfeiern hinweist u. K. als ‚Sesselfeier' versteht [zur ‚Sesselfeier' Petri u. Sp. 642/4]).

δ. Sonstiges. K. dient zur Bezeichnung für das Untergestell eines Wagens (zB. Leichenwagen Alexanders d. Gr.: Diod. Sic. 18, 27, 3; K. F. Müller, Der Leichenwagen Alex. d. Gr. [1905] 56f. 71; vgl. Ael. Aristid. or. 26, 18 [2, 97 Keil]) u. für den Unterbau der Memnonkolosse (Strab. 17, 1, 46; vgl. Liddell / Scott, Lex. s. v. I. 3). – Daneben kann K. jede der Erholung dienende Sitzgelegenheit sein, vgl. Lucian. Anach. 18; Heliod. Aeth. 6, 14, 1; Paus. 2, 4, 5; Long. Daphn. et Chloe 2, 35.

c. Kathedra u. Thron. ‚Thron' ist in der gesamten ant. Literatur als Bezeichnung für einen Ehrensitz geläufig (seit Homer; H. W. Nordheider, Art. θρόνος: Lex. frühgriech. Epos 2 [1991] 1063/5 [Lit.]; H. Jung, Thronende u. sitzende Götter [1982]; A. Hug, Art. Stuhl: PW 4A, 1 [1931] 400; Richter 13/33; zum Lat. s. u. Sp. 606; A. Hug, Art. θρόνος: PW 6 A, 1 [1936] 613f u. Kyrieleis 203 verweisen auf den Ursprung des Throns als Ehrensitz für den weltlichen Herrscher im Orient). Beschreibungen (Athen. dipnos. 5, 20, 192E: ὁ γὰρ θρόνος ... ἐλευθέριός ἐστιν καθέδρα σὺν ὑποποδίῳ) u. lexikalische Erläuterungen (s. o. Sp. 604) legen jedoch in späterer Zeit (Hug, Stuhl aO. 401 vermutet ‚römischen Einfluss') inhaltliche Verwandtschaft von K. u. Thron nahe. Sie wird literarisch vielleicht erstmals greifbar, wenn Polybios (13, 7, 8) den Stuhl, auf dem sich ein der Gattin des spartanischen Tyrannen Nabis nachgebildetes Foltergerät befand, ‚K.' nennt. In der Folgezeit findet man K. des öfteren als Sitz für vornehme Personen u. Herrscher gebraucht (zB. Herodian. Hist. 2, 3, 7; Heliod. Aeth. 7, 3, 2; 10, 24, 1; Liban. or. 15, 18; 18, 164 [2, 126. 307 Förster]; Paus. 6, 20, 8 [Ehrensitz im Theater; s. o. Sp. 646/8]), Richter (Pollux onom. 8, 133 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 142 Bethe; vgl. Hesych. s. v. ψιάθια]) oder als Göttersitz (Paus. 3, 19, 1; τὴν ἐν Περγάμῳ καθέδραν: Ael. Aristid. or. 48, 70 [2, 410 K.]; vgl. ebd. 49, 44 [2, 423]). – Wie die K. (s. o. Sp. 648f) hatte auch der Thron Funktionen in Mysterien- u. Orakelkulten (Hug, θρόνος aO. 617f; Klauser, Cathedra 44/6). – Zum βάθρον s. u. Sp. 607.

d. Gestalt. Die Verwendung des Begriffs K. vornehmlich in der medizinischen Lit., als Sitzgelegenheit für Frauen oder als Ehrenstuhl sowie die allmähliche Annäherung von K. u. Thron führten zu einem Verständnis der Sitzgelegenheit K. als Stuhl oder Sessel mit Rückenlehne (Klauser, Cathedra 10; Richter 102). Die relativ seltenen literarischen Belege für K. in vorchristlicher Zeit lassen es als spekulativ erscheinen, dass ‚im privaten Gebrauch statt des schwerfälligen Thronsessels die bequemere u. elegantere K. seit dem 6. Jh. üblich geworden' war, ‚die aber bei den Griechen ebenfalls θρόνος hieß' (Hug, θρόνος aO. 618); zutreffender dürfte das Verständnis von K. (griech u. lat. [s. u.]) als ‚Lehn-Sessel überhaupt' sein (ders., Stuhl aO. 399), wobei die K. so in Konkurrenz zu anderen Stühlen mit Lehnen trat (θρόνος, κλισία, κλισμός, κλιντήρ [die letzten drei in der Dichtung]); ein Unterschied war anscheinend das Fehlen eines Fußschemels. Ob die K. grundsätzlich ohne Armlehne war (Hug, Stuhl aO. 401), muss offen bleiben; nach Klauser, Cathedra 6 werden mit dem griech. Wort K. ‚alle Stuhlformen der klass. u. hellenist.' Zeit zusammengefasst (E. Saglio, Art. Cathedra: DarS 1, 2, 970).

II. Römisch. a. Sitz für Frauen. (Dittricus.) Das Fremdwort cathedra ist literarisch erst in augusteischer Zeit belegt u. wird im nichtchristl. Kontext selten gebraucht (H. Hoppe, Art. cathedra: ThesLL 3 [1906/12] 611/4). Die frühesten Textstellen weisen die K. als Sitzgelegenheit für Frauen aus: Hor. sat. 1, 10, 91 (erster lat. Beleg; Sitze von [Gesangs-?] Schülerinnen); Propert. carm. 4, 5, 37 (ein bes. Stuhl für eine Frau); Phaedr. 3, 8, 4 (Stuhl einer Familienmutter); Calp. ecl. 7, 27 (inter femineas ... cathedras); Plin. ep. 3, 16, 12; Martial. 11, 99, 1f. K. dienen als Sitz oder Sessel für einen *Effeminatus (Iuvenal. 9, 50/4; Martial. 10, 13, 1: cathedralicios ... ministros) u. können metonymisch Frauen bezeichnen (Iuvenal. 6, 90f; Martial. 4, 78, 3). Doch dient auch im privaten Bereich die K. gelegentlich als Sitz für einen Mann (Sen. clem. 1, 9, 7; Plin. ep. 8, 21, 2).

b. Eigenschaften. Plinius d. Ä. macht Angaben über Material u. Form der K.: Eine bestimmte Art der Weide (salix) gilt als ‚besonders geeignet für die Annehmlichkeiten der rückwärts gebogenen' K. (16, 174: supinarum in delicias cathedrarum aptissimae). Die K. vermittelt vor allem Bequemlichkeit: Plin. ep. 2, 17, 21; Iuvenal. 7, 47 (ein Dichter rezitiert vor einem Auditorium, das auf K. sitzt); 1, 65 (zu K. als Sänfte H. Lamer, Art. Lectica: PW 12 [1924] 1063 mit Belegen).

c. Kathedra u. Thron. Die gängige Bezeichnung für (Königs- u. Götter-) Thron ist im Lat. ‚solium' (entspricht griech. θρόνος; A. Hug, Art. Solium: PW 3A, 1 [1927] 929f). Der Amtssessel der republikanischen Zeit ist die ‚sella curulis' (zum Verhältnis beider Th. Schäfer, Imperii Insignia. Sella curulis u. Fasces [1989] 25/7), die vielleicht etruskischen Ursprungs ist u. im Gegensatz zum Thron keine Arm- oder Rückenlehnen besaß (B. Kübler, Art. Sella curulis: PW 2A, 2 [1923] 1311). Als Gerichtsstuhl befand sich die sella curulis (ebd. 1313f: entspricht

griech. δίφρος) auf einem erhöhten Ort, zB. dem tribunal (ebd. 1312; s. u. Sp. 624 zu Cassiodor). – Relevant ist auch das subsellium (entspricht griech. βάθρον; ebd. 1314; A. Hug, Art. Subsellium: PW 4A, 1 [1931] 502/4), eine Bank, auf der in Rom die Volkstribunen u. plebeischen Ädilen saßen u. die später auch zur Einrichtung von christlichen Kulträumen gehörte (s. u. Sp. 640, 663, 665). Mit subsellium/βάθρον wird die Schulbank im Gegensatz zur K. bezeichnet (Demosth. or. 18, 258), ebenso die Sitzreihe im Theater (Hug, Subsellium aO. 504). War das subsellium ohne Lehnen, so scheinen subsellia cathedraria (Paul.: Dig. 33, 10, 5 praef.), die mit Decken ausgelegt wurden, eine Lehne besessen zu haben. – Den Sinn des Wortes Thron trifft cathedra, wenn das Wort den ‚Lehrstuhl' eines Rhetoren (Sen. brev. vit. 10, 1, wo er abwertend die cathedrarii philosophi den echten philosophischen Lebenshelfern gegenüberstellt; Iuvenal. 7, 203; Martial. 1, 76, 13f; s. u. Sp. 626) oder einen Göttersitz (der Isis: ebd. 2, 14, 7f) bezeichnet.

III. Jüdisch. a. Der altoriental. Kontext. In Ägypten u. Mesopotamien ist der Thron als Machtsymbol verschiedentlich belegt (Fabry; K. P. Kuhlmann, Der Thron im Alten Ägypten [1977]; M. Metzger, Königsthron u. Gottesthron [1985]). Thronbesteigung u. -setzung symbolisierten die Nachfolge im Königtum. Götterthrone wurden als im *Himmel befindlich gedacht, wobei besonders in anikonischen phönizischen Kulten die Vorstellung vom leeren Thron der Gottheit verbreitet war (Fabry 255; H. Danthine, L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le Proche-Orient ancien: Mélanges syriens, Festschr. R. Dussaud 2 [Paris 1939] 857/66). Die zentrale Bedeutung des Thronsymbols wird daran ersichtlich, dass die ägypt. Hieroglyphe für ‚Edler, Vornehmer' einen thronenden Mann oder einen Stuhl darstellt (Fabry 253). Zwischen dem Pharaonenthron u. dem zentralen Gerechtigkeits- u. Ordnungsbegriff (Ma'at) bestand eine enge Beziehung. Durch die Besteigung dieser ‚Staatsinsignie' wurde der Pharao nach den Vorstellungen einer komplexen ‚Throntheologie' in die göttliche Sphäre erhoben. Der Thron des Herrschers wurde deifiziert u. mit der Göttin **Isis gleichgesetzt, so dass Thron u. Göttin durch dieselbe Hieroglyphe wiedergegeben wurden (ebd. 254; H.-J. Fabry, Art. Hadom: ThWbAT 2 [1977] 351).

b. Altes Testament. 1. Terminologie. Zum hebr. Wort kisse' (Sessel, Stuhl, Thron) gibt es keine echten Synonyme (Fabry 258). Hadom bezeichnet den Fußschemel, im AT ausschließlich metaphorisch (ders., Hadom aO. 353). Nur 2 Chron. 9, 18 wird keveš (ebenfalls Fußschemel) verwendet, im Unterschied zu hadom aber in konkreter Bedeutung, bezogen auf den goldenen Schemel des salomonischen Throns. Mošav kann sich generell auf alle Sitzgelegenheiten, aber auch allgemein auf den Aufenthaltsort beziehen. Die LXX gibt kisse' zumeist mit θρόνος wieder (O. Schmitz, Art. θρόνος: ThWbNT 3 [1938] 160). 2 Chron. 9, 18 ist mit Bezug auf die Sitzfläche des salomonischen Throns vom (θρόνος) τῆς καθέδρας die Rede (meqom haš-ševet), während die Sitzfläche 1 Reg. 10, 19 als (τόπος) τῆς καθέδρας bezeichnet wird. In der LXX ist θρόνος auf den israelit. Königsthron beschränkt (Fabry 258). Ps. 1, 1 heißt es ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν (‚auf dem Stuhl verderblicher Menschen') als Wiedergabe des hebr. mošav, was hier als allgemeine Bezeichnung des Aufenthaltsortes zu verstehen ist; ähnlich abstrahierend Ps. 106 (107), 32 (ἐν καθέδρᾳ πρεσβυτέρων, ‚Rat/Gemeinschaft der Ältesten'), wiederum als Übersetzung von mošav (zeqenim); hier verdeutlicht der Gebrauch des Singulars im Griech. (allerdings nur in einigen Textzeugen) die übertragene Verwendung, die durch den pluralischen Sprachgebrauch in anderen Textzeugen offenbar konkretisiert werden sollte. 1 Sam. 20, 18. 25 erscheint καθέδρα als Übersetzung von ‚Platz' (mošav). 2 Reg. 16, 18 bezeichnet καθέδρα den Thronsitz (hebr. šbt, nicht zwingend Thron), während der Terminus 2 Reg. 17, 25 einfach das Sesshaftwerden, ebd. 19, 27, Lament. 3, 63 sowie Ps. 138 (139), 2 das Hinsetzen bzw. Sitzen (ševet) beschreibt. Die Sitze der Knechte Salomos werden als (καθέδρα) παίδων αὐτοῦ bezeichnet (mošav 'avadaw; 1 Reg. 10, 5; 2 Chron. 9, 4). Sir. 7, 4 heißt es, man solle vom König keinen Ehrensitz (καθέδραν δόξης) erbitten; ebd. 12, 12 bezeichnet der Terminus einfach den Sitz/Stuhl. Deutlich wird, dass καθέδρα in der LXX häufig für den Akt des Hinsetzens, des Sitzens oder für die Sitzfläche gebraucht wird, jedoch eher selten für den Herrscherthron, allenfalls für Sitzgelegenheiten untergeordneter Personen bei Hofe. Für das Griech. der LXX sind auch die zahlreichen Genitivverbindungen mit θρόνος

charakteristisch (Schmitz 160), die häufig auf hebräische Konstruktusverbindungen (wie kisse' hak-kavod) zurückgehen.

2. Herrscherthron. Der Thron ist der Platz des Herrschers u. Richters; der thronende Herrscher übt die Funktion des obersten Richters aus (Jes. 16, 5; Ps. 122, 5; Prov. 20, 8; 1 Reg. 7, 7). In einer novellierten Form des Königsgesetzes wird vom Herrscher verlangt, sich eine Abschrift der Torah reichen zu lassen, sobald er auf dem Thron Platz genommen hat (Dtn. 17, 18); hier wird nicht mehr allein auf die richtende, sondern erweiternd allgemein auf die regierende Funktion des Königs verwiesen (Fabry 262). Die Verbindung von Thron u. Gerechtigkeit (Gnade u. Wahrheit), die als dessen Fundament gilt, gehört zum ‚Grundbestand der David-Überlieferung' (ebd. 263; H. Brunner, Gerechtigkeit als Fundament des Thrones: VetTest 8 [1958] 426/8) u. wird darüber hinaus besonders in der Weisheitsliteratur betont (Prov. 20, 28; 25, 5; 29, 14). Der Thron Salomos u. besonders Davids wird zum Sinnbild der Herrschergewalt, ‚die über den gegenwärtigen Inhaber des Thrones hinausgreift' (Schmitz 162; vgl. 2 Sam. 3, 10; charakteristisch die Nathansweissagung ebd. 7, 12/6). Ein konkreter Thron ist im Zusammenhang mit David jedoch nicht nachweisbar; er findet sich erst bei den auf Salomo bezogenen Überlieferungen (F. Canciani / G. Pettinato, Salomos Thron: ZsDtPalVer 81 [1965] 86/108). Der hebr. Begriff kisse' wird vornehmlich auf den Thron Davids (u. der Angehörigen seiner Dynastie) bezogen; die Konstruktusverbindung kisse' dawid wird zum ‚terminus technicus der Davididendynastie' (Fabry 260; O. R. Blosser, A study of the ‚Throne of David' motif in the Hebrew Bible, Diss. Madison, Wisc. [1975]). Die Tatsache, dass der Begriff kisse' kaum auf Herrscher des Nordreiches angewandt wird, lässt den Schluss zu, dass der Terminus im deuteronomischen Geschichtswerk ‚weithin mit einer moralisch-positiven Konnotation versehen ist' (Fabry 264). Das Sitzen auf diesem Thron bezeichnet terminologisch die Nachfolge im davidischen Königtum (1 Reg. 2, 12. 24), in dem sich die Königsherrschaft Gottes auf Erden verwirklicht (1 Chron. 28, 5); nach ebd. 29, 23 u. 2 Chron. 9, 8 sitzt der König auf dem göttlichen Thron. Unterschiedliche hebr. Wortverbindungen zur Bezeichnung des Königsthrones sind weitgehend synonym. ‚Die Bedeutungsentwicklung schreitet jedoch fort vom konkreten realen Thron zur mehr generalisierten u. von persönlichen Bezügen abstrahierten Auffassung von Thron als Herrschaft, vor allem in dynastischer Folge.' (Fabry 257) Über die Wendungen kisse' dawid, kisse' jiśra'el u. kisse' JHWH hinaus ist es wegen der ‚frühen Verfestigung der Terminologie' (ebd.) nicht zu weiteren personalen Wortverknüpfungen gekommen. – Salomos Thron wird ausführlich beschrieben (1 Reg. 10, 18/20; 2 Chron. 9, 17/9): Sechs Stufen führen zu einem mit Rücken- u. Armlehnen versehenen Sitz aus Elfenbein u. Gold; bemerkenswert ist die elaborierte *Löwen-Symbolik, die auf den ‚Löwen aus Juda' verweist. Der prachtvolle salomonische Thron, der wegen seines runden Rückenteils typologisch in den phönizischen u. ägypt. Kontext einzuordnen ist (Fabry 261), wurde in späterer Zeit als Symbol der Weltherrschaft verklärt (ebd.). Ansätze zu dieser Interpretation sind bereits in der Form des Throns gegeben, der mit seiner sechsstufigen Basis u. dem Fußschemel an den ägypt. Thronunterbau erinnert, der als Symbol der vergöttlichten Ma'at (Gerechtigkeit, Ordnung u. Weisheit) aufgefasst wurde (ebd.). Ungeklärt ist die Parallelisierung der Ma'at mit dem hebr. Begriff ṣedaqah. Ps. 89, 15 (ähnl. Ps. 97, 2) heißt es: ‚Auf Recht (ṣedeq) u. Gerechtigkeit (mišpaṭ) ruht dein Thron, vor dir einher gehen Gnade u. Treue.' Messianisch konnotiert ist die Wendung ‚Thron Davids' bereits Jes. 9, 6; in späterer Zeit wird die Vorstellung von Recht u. Gerechtigkeit als Fundament des Königsthrones auf den Thron des Messias übertragen. ‚Damit wird der Thron Davids zugleich Ort u. Vehikel des Heilshandelns Gottes an seinem Volk durch den Messias' (Fabry 264). Prophetische Kritik an der Hybris Israels u. seiner Weigerung, sich Gottes Willen unterzuordnen, wird symbolisiert im Vorwurf, Israel habe versucht, ‚seinen Thron über Gottes Sterne zu setzen' (Jes. 14, 13). – Als Vorstufe späterer rabbin. Vorstellungen erweist sich die nachexilische Tendenz, am Sitz des Herrschers der Heilszeit die Schriftgelehrsamkeit (daraš mišpaṭ) festzumachen (Fabry 264). Vom Thron (kisse') des *Hohenpriesters ist nur an der schwierigen Stelle Sach. 6, 13b die Rede; zwar wird bereits der Sitz des Priesters Eli (1 Sam. 1, 9; 4, 13. 18) mit diesem Begriff bezeichnet, doch dürfte sich diese

nachexilische Passage auf die Errichtung der theokratischen Priesterherrschaft in der Perserzeit beziehen, die als Übernahme des Davididenthrones durch den Hohenpriester gedeutet wird (Fabry 265f).

3. Gottesthron. Die bibl. Vorstellung vom Thron Gottes richtet sich am irdischen Herrscherthron aus (Schmitz 162). Die Vorstellung vom Königtum Gottes ist kanaanäisches Erbe (Fabry 266; W. Krebs, Der sitzende Gott: TheolZs 30 [1974] 1/10). Bereits am Heiligtum von Silo wird die Vorstellung von Gott als thronendem König am Epitheton jošev hak-kerubim (‚auf den Cheruben Thronender': 1 Sam. 4, 4; ebenso 2 Sam. 6, 2; Jes. 37, 16; Ps. 80, 2; 99, 1; *Engel II) festgemacht (hierzu M. Haran, The ark and the cherubim: IsraelExplJourn 9 [1959] 30/8. 89/94; R. de Vaux, Les chérubins et l'arche d'alliance, les sphinx gardiens et les trônes divins dans l'ancien Orient: ders., Bible et Orient [Paris 1967] 231/59). Umstritten ist, ob in diesem Kontext die Lade als Thron gedacht wurde; zwar sind Cherubenthrone im Orient gut bezeugt, doch wird der charakteristische Terminus kisse' in diesem Zusammenhang im AT nie verwendet (Fabry 267). Vermutlich wurde die Lade eher als Fußschemel des im Himmel thronenden Gottes verstanden (ders., Hadom aO. 355). – Neben die anthropomorph-immanente Vorstellung vom irdischen Thron (auf dem Tempelberg, dem Zion oder allgemein in Jerusalem) tritt später diejenige vom transzendenten, himmlischen Thron (M. Metzger, Himmlische u. irdische Wohnstatt Jahwes: UgaritForsch 2 [1970] 139/58). Jesaja sieht Gott im Tempel auf einem hohen u. erhabenen Thron sitzen (6, 1). Hesekiel erblickt in seiner ekstatischen Vision ein thronähnliches Gebilde (demut kisse') auf dem von Cheruben gebildeten göttlichen Wagen (Hes. 1, 26; 10, 1). Tritojesaja (66, 1) bezeichnet den Himmel als Thron u. die Erde als Fußschemel Gottes (F. Gössmann, Scabellum pedum tuorum: Divinitas 11 [1967] 31/53); nach Ps. 11, 4; 103, 19 befindet sich dieser Thron im Himmel. Die besondere Bedeutung des Thrones ergibt sich überdies aus der Tatsache, dass er Jer. 14, 21 in einem Atemzug mit dem Namen u. Bund Gottes genannt wird. Der Thron Gottes ist nicht nur überweltlich, sondern auch ewig (Ps. 93, 2; Lament. 5, 19). Wie beim irdischen König symbolisiert der Thron auch bei Gott das Gericht (Ps. 9, 5. 8; 97, 2). Besondere Bedeutung erlangt der Thron im apokalyptischen Endgericht (Dan. 7, 9: karse' [aram.]; vgl. ntl. θρόνος Apc. 4f; 20, 4).

c. Hellenistisches Judentum. Die Vorstellungen vom Gottesthron werden in den atl. Apokryphen noch weiter differenziert. In der griech. Überlieferung des Henochcorpus erscheint der Terminus καθέδρα an zwei Stellen: Hen. gr. 24, 3 wird *Henoch der siebente Berg gezeigt, der alle Übrigen überragt u. mit einem Thronsessel verglichen wird (ὅμοιον καθέδρᾳ θρόνου). Ebd. 25, 3 wird dieser Berg als irdischer Thron Gottes bezeichnet (οὗ ἡ κορυφὴ ὁμοία θρόνου θεοῦ, καθέδρα ἐστίν). Die jüd. Märtyrer stehen nach 4 Macc. 17, 18 neben dem göttlichen Thron im Himmel; diese Vorstellung wird in der rabbin. Literatur weiter konkretisiert (s. u. Sp. 614f). – Philon u. *Josephus vermeiden die Beschreibung des göttlichen Thrones, vermutlich aus Scheu vor anthropomorphen Gottesvorstellungen (Schmitz 163). Bei Philon erscheint der Thron neben Szepter u. Diadem als Abzeichen (παράσημον) des Königtums (congr. erud. gr. 118; *Herrschaftszeichen). Josephus beschreibt den sprichwörtlichen, aus Elfenbein u. Gold gefertigten Thron (θρόνος) Salomos ant. Iud. 8, 140. Im Unterschied zur LXX, wo es 1 Sam. 20, 25 heißt, König Saul habe sich auf seine καθέδρα gesetzt (s. o. Sp. 608), während der τόπος Davids leer geblieben sei, formuliert Josephus ant. Jud. 6, 235 so, dass der Terminus καθέδρα sich nur auf den Platz Davids bezieht, wohingegen es vom König nur allgemein heißt, er sei zum Festmahl gekommen. Dies könnte darauf hindeuten, dass Josephus, dem Sprachgebrauch der LXX folgend, θρόνος eher auf den israelit. (davididischen) Königsthron bezieht, während er καθέδρα für die Sitzgelegenheiten anderer Personen verwendet.

d. Rabbinisches Judentum. 1. Terminologie. Neben das bibl. kisse', das einen Stuhl oder Thron mit drei oder vier Füßen ohne Rücken- u. Seitenlehnen bezeichnet, der aus Holz, Ton, Erde, Stein, Glas, Leder oder Stroh gefertigt wurde (S. Krauss, Talmud. Archäol. 1 [1910] 61. 382f), treten in der rabbin. Literatur weitere Termini, die aus den Sprachen der ant. Umwelt entlehnt werden. – Anders als im AT wird kisse' jetzt unter dem Einfluss des oriental. u. hellenist. Zeremoniells auch für einen Tragstuhl bzw. eine Sänfte verwendet (Tos. Jom Ṭob 3, 17:

Benutzung verboten für Männer u. Frauen; in späterer Diskussion wird die Benutzung des Tragsessels [kisse'] unter bestimmten Bedingungen erlaubt [bJom Ṭob 25b]). Für einen Tragstuhl wird auch der pers. Begriff goharqa' verwendet (s. u. Sp. 619). Das griech. καθέδρα erscheint in den Formen qetidrah, qetidra' (vokalisiert auch als qatedra') oder qetidrin (καθέδριον; S. Krauss, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 572 sowie ders., Archäol. aO. 62. 385). Diese Wörter bezeichnen ein Sitzmöbel mit zwei Seitenlehnen u. einer Rückenlehne, die vermutlich halbkugelförmig ausläuft oder hohlkreuzartig gebogen ist (vgl. Kelim 4, 3; zu ant. Quellen für gebogene Lehnen: Krauss, Archäol. aO. 385_{64}). ‚Dieser Lehnstuhl war nicht gepolstert, sondern vor der jedesmaligen Benutzung wurde der Sitz mit Kissen oder Matten, die Lehne mit Decken belegt' (ebd. 62). Auch tronos wird verwendet (Gen. Rabbah 68, 11 [783 Th. / Alb.]: Gott zeigt Jakob einen Thron mit drei Füßen, die mit Abraham, Isaak u. Jakob identifiziert werden; jŠabbat 3, 6, 15 [6c; 26 Schäfer/Becker]: halachische Diskussion der Frage, welche Sitzgelegenheiten am Sabbat bewegt werden dürfen; erwähnt werden trkus [vermutlich zu tronos zu emendieren], kisse', safsal u. qetidrah). Safsal (= subsellium/συ[μ]ψέλλιον) bezeichnet üblicherweise einen Hocker oder eine Bank ohne Rücken- u. Seitenlehne, meist für mehrere Personen (Kelim 22, 10). Lediglich einmal belegt ist qlṭirh (jMegillah 3, 1, 10 [73d; 296 Schäfer/Becker]), das hier neben safselah als Einrichtungsgegenstand der Synagoge erscheint u. möglicherweise von κλιντήρ (Lehnsitz) herzuleiten ist, aber auch mit lat. lectica (Schemel, Sänfte) in Verbindung gebracht wird. Das atl. nicht belegte šarferaf wird für einen Fußschemel verwendet (Kelim 22, 3), wofür auch das Lehnwort 'ipopodin ('apipodin = ὑποπόδιον) gebraucht wird (ebd. 16, 1; 24, 7; jḤagigah 2, 1, 43 [77c; 324 Sch./B.]: Ein König machte ein 'apipodin für seinen Thron [kisse']). Ein dreibeiniger Faltstuhl wird als ṭrisqel (= τρισκελής, τρισκέλλων) bezeichnet (Kelim 22, 10; bŠabbat 138a). Die ‚bsilin' genannte Sitzgelegenheit dürfte nicht von bisellium (Krauss, Archäol. aO. 61f), sondern von βασίλειον herzuleiten sein, zumal der Begriff ausschließlich für den Königsthron (jSanhedrin 2, 6, 4 [20c; 168 Sch./B.]) oder als Synekdoche für den Palast gebraucht wird (Gen. Rabbah 93 [1160 Th./ Alb.: Erläuterung zu Gen. 45, 8]: Joseph wurde zum paṭron basilios gemacht, d. h. zum Aufseher über den Palast bzw. die königlichen Besitzungen / Angelegenheiten). Das lat. sella erscheint in den Formen 'asla', 'aslah u. ʿasla' u. bezeichnet einen faltbaren Hocker (bŠabbat 138a) oder das zusammenlegbare Eisengestell über dem Abort (Kelim 22, 10; bʿErubin 10b).

2. Gottesthron / Thron der Herrlichkeit. Während kisse' kavod im AT einfach einen Ehrensitz bezeichnet (1 Sam. 2, 8; Jes. 22, 23), scheint der Begriff in einer Qumranschrift bereits in spezifischer Bedeutung verwendet zu werden, hier vermutlich bezogen auf den eschatologischen Thron des Messias (4 Qp Jes.[a] 4, 3 [J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 1 (1960) 187]). In der rabbin. Literatur wird der Terminus ausschließlich auf den Thron Gottes angewendet. Der Thron der Herrlichkeit (kisse' [hak-]kavod) zählt zu den sieben vorweltlichen Schöpfungen (bPesaḥim 54a; bNedarim 39b); nach Gen. Rabbah 1, 1 (6 Th. / Alb.) gehört er zu den sechs vorweltlichen Schöpfungen, wobei ausdrücklich betont wird, dass er wirklich geschaffen wurde u. nicht lediglich in Gottes Gedanken aufstieg (bibl. Belege Jer. 17, 12 bzw. Ps. 93, 2; vgl. Strack/Billerb. 1, 974f; 2, 335). Dieser Thron ist der himmlische Aufenthaltsort Gottes (H. Bietenhard, Art. Himmel: o. Bd. 15, 192/4); ‚diesen umgeben in konzentrischen Kreisen die Stätten der Dienstengel u. der seligen Gerechten; je näher ein Kreis der meḥiṣah Gottes ist, desto höher ist der Rang seiner Bewohner. Den Blicken der Seligen ist der Thron der Herrlichkeit entzogen durch den ihn verhüllenden pargod' (Strack/Billerb. 2, 266). Dieses Lehnwort bezeichnet den Vorhang (= παραγαύδιον: purpurgesäumtes Gewebe). Nach dem Midrasch zu Ps. 90, Kap. 12 saß Gott, als er die Welt erschuf, auf dem Thron, wobei die Torah auf seinen Knien lag. Um die Majestät Gottes zu betonen, aber vielleicht auch, um anthropomorphen Vorstellungen vorzubeugen, werden die phantastischen Ausmaße des Throns der Herrlichkeit betont (bḤagigah 13a; nach bBerakot 7a ist der Thron hoch u. erhaben). Wie bei antiken Herrscherthronen üblich, stellte man sich auch den Thron der Herrlichkeit mit einem Fußschemel vor (bḤagigah 14a: kisse' zum Sitzen u. šarferaf als Schemel [hadom] der Füße). Unter dem Thron werden

die Seelen der verstorbenen Gerechten aufbewahrt (bŠabbat 152b; Strack/Billerb. 2, 267f), in seiner unmittelbaren Nähe ist der Aufenthaltsort der Märtyrer (bPesaḥim 50a). Von den 4, 6 oder 7 *Engel-Heeren sind die Thronengel diejenigen, die Gott am nächsten stehen (Schmitz 167; Strack/Billerb. 3, 805/7). Nach später, harmonisierender Tradition dienen vier Thronengel außerhalb u. sieben innerhalb des Thronvorhangs (Pirqei de-Rabbi Eliezer 4). Am Thron (kisse') als dem ständigen Aufenthaltsort Gottes sind Bilder Jakobs ('iqonim) eingraviert (Gen. Rabbah 82, 2 [978 Th./Alb.; 1, 400 Wünsche]; Num. Rabbah 4 [67 Mirkin]), offenbar um ihn ununterbrochen an das Volk seines Bundes zu erinnern; unklar ist, ob es sich hier um ‚den plastischen Ausdruck für die Idee von der vorweltlichen Existenz Israels' handelt (Strack/Billerb. 1, 977). Eher dürfte ein Reflex des altoriental. Brauches vorliegen, am Thron eines Herrschers Symbole der Herrschaft u. des Herrschaftsgebietes oder Darstellungen bzw. Beschreibungen seiner Taten zu verewigen (zum ant. Brauch Z. Yeivin, Art. Throne: EncJud 15 [Jerus. 1974] 1124). Der himmlische Gottesthron wird als Pendant des Altares im Jerusalemer Tempel aufgefasst (Avot de-Rabbi Natan A 26). Der Begriff kisse' bezeichnet auch den Thron des Gerichts (kisse' had-din) u. den des Erbarmens (kisse' raḥamim), auf denen Gott am Neujahrsfest abwechselnd Platz nimmt (Lev. Rabbah 29 [110 Mirkin]). Pesiqta Rabbati 12, 9 (234 Braude) wird als Auslegung von Ex. 17, 16 ausgeführt, dass Gott bei seinem Thron schwört, um die Zuverlässigkeit seiner Zusage nachdrücklich zu betonen. – Der Plural ‚Throne' von Dan. 7, 9 wurde so gedeutet, dass sie für die Großen Israels bestimmt seien, die beim Gericht über die Völker der Welt Gottes Gerichtshof bilden werden; die Stühle für das eschatologische Gericht werden mit denjenigen des Hauses Davids u. der Ältesten Israels identifiziert, unter denen Gott als Gerichtspräsident thront (Tanḥuma B 7, 1 [2, 104 Bietenhard]). Nur in vorchristlichen Quellen (*Henoch-Lit.) wird vom Sitzen des Messias auf dem göttlichen Thron gesprochen, der hier als eschatologischer Richter erscheint (‚mein Erwählter' bzw. ‚Menschensohn': Hen. hebr. 45, 3; 55, 4; 62, 3. 5; vgl. Strack/Billerb. 1, 978f). Die Vorstellung, David könne neben Gott im Himmel auf einem eigenen Thron sitzen, wird bḤagigah 14a als Profanierung Gottes zurückgewiesen. Die Aussage, dass Salomo auf dem göttlichen Thron saß (1 Chron. 29, 23), wird im Midrasch zu Cant. 1, 1 (2, 8 Wünsche) so gedeutet, dass Salomo auf Erden analog zu Gott im Himmel als unumschränkter Herrscher u. Richter wirkt, so dass die Transzendenz Gottes klar gewahrt bleibt. Allerdings gehört der Thron der Herrlichkeit zum eschatologischen Erbteil Israels, was als Wiederherstellung irdischer Herrschaft gedeutet wird (Num. Rabbah 11 [280 Mirkin; 4, 250 Wünsche]). Der Thron erscheint somit mehrfach als Metapher für Herrschaft, wobei diese Verwendung die Möglichkeit eröffnet, eine Parallele zwischen der Herrschaft Gottes u. derjenigen Israels bzw. seiner Könige zu ziehen.

3. *Thron der Rabbinen. a. Kathedra des Mose.* Einige rabbin. Texte erwähnen eine K. im Zusammenhang mit den 70 oder 71 Ältesten eines Sanhedrins; nach Tos. Sukkah 4, 6 par. sollen sich in der großen Synagoge von Alexandria 71 (bzw. 70) goldene Qatedra'ot befunden haben. In der rabbin. Literatur wird die Sammlung der 70 Ältesten durch Mose (Num. 11, 16f) auf die Zahl der Mitglieder des großen Sanhedrins bezogen (Sanhedrin 1, 6). Nach der Zerstörung des Tempels sahen sich die Angehörigen des rabbin. Gerichtshofs von Javne in dieser Tradition als Nachfolger des Mose u. der 70 Ältesten (zur rabbin. Traditionskette Avot 1, 1/12). Für das Selbstverständnis der Rabbinen war die K. als Symbol ihrer Richter- u. Lehrerfunktion in der Nachfolge Moses von größter Bedeutung (zum Thron in der jüd. Symbolik G. Busi, Simboli del pensiero ebraico [Torino 1999] 118/25). Die auffällige griech. Bezeichnung der Sitze der Mitglieder eines Sanhedrins findet sich außer Tos. Sukkah 4, 6 par. nur noch an einer weiteren Stelle der rabbin. Literatur (Ekha Rabbah zu Lam. 2, 10; vgl. Becker 35). Lament. Rabbah 2, 10 (2, 112 Wünsche) heißt es, Nebukadnezar habe für die Mitglieder des Sanhedrins wegen ihres Ansehens qatedra'ot bringen lassen, damit diese sich niederlassen, ihm aus der Torah vorlesen u. diese übersetzen u. auslegen konnten. Unübersehbar ist hier ein Hinweis auf die spätant. Praxis der Torahauslegung gegeben. Das Sitzen rabbinischer Autoritäten wird vornehmlich im Kontext ihrer Funktion als Richter u. als Rechtsexegeten erwähnt (zB. Šemot Rabba

43 zu Ex. 32, 11 [156 Mirkin; 3, 303 Wünsche]: ‚Ist es denn möglich, dass Mose saß u. Gott stand? Man machte für ihn eine qatedra', ... wie die qatedra' der Rechtsgelehrten ['asṭalisṭaqin = σχολαστικοί], wenn sie vor den Herrscher treten, wo sie zu stehen scheinen u. doch sitzen'). ‚Der ‚Chakham', der ‚in der Versammlung sitzt (jošev ba-ješivah) ist ... der in sein Amt eingesetzte Chakham' (Becker 37). Während der griech. Begriff K. im tannaitischen Sprachgebrauch späterer Zeit zu einem terminus technicus wurde, findet sich in einer frühen hebr. Quelle das weniger häufige Lehnwort safsal (Sifre Bamidbar zu Num. 27, 18 [186 Horovitz]), das üblicherweise einen Hocker oder eine Bank bezeichnet, oft auch außerhalb des Kontextes von Schule u. Lehrhaus (aber jBerakot 4, 1, 39 [7d; 116f Sch./B.]: safsalin der Gelehrten im Lehrhaus). Vielleicht sollte durch die Vermeidung des biblisch belegten kisse' betont werden, dass die Rabbinen nicht in der Nachfolge Davids, sondern in der Moses standen (Becker 44). Auch die Tatsache, dass wegen der frühen terminologischen Fixierung der Wortverbindungen mit kisse' (s. o. Sp. 610) keine Neubildungen mehr möglich waren, könnte dazu geführt haben, dass die rabbin. Tradenten vor der Wendung kisse' Mošeh zurückschreckten u. nach terminologischen Alternativen im Hebräischen oder im hellenist. Griechisch suchten. – Die Wendung ‚K. des Mose' erscheint nur ein einziges Mal in der rabbin. Literatur (Pesiqta de-Rav Kahana 1, 7 [12 Mandelbaum; Braude/Kapstein 17]), im Zuge einer Exegese der 6 Stufen des Thrones Salomos (1 Reg. 10, 19), in der königliche u. richterliche Traditionen aus Dtn. 16 u. 17 verschmolzen werden, wodurch die Rabbinen nicht, wie an zahlreichen anderen Stellen, in die Nachfolge Moses, sondern in die des davidischen Königtums gerückt werden (Becker 45/7). Die hier erwähnte runde Rückenlehne der ‚K. des Mose' ist auch archäologisch in den Synagogen von Tiberias u. Chorazin sowie auf der *Kykladen-Insel Delos nachgewiesen (ebd. 43. 47f; u. Sp. 645f). Der archäol. Befund stützt folgende Angabe der rabbin. Literatur (Tos. Megillah 3 [4], 21 [227 Zuckermandel]): ‚Wie pflegten die Ältesten zu sitzen? Ihre Gesichter dem Volk zugewandt u. ihre Rücken dem Heiligtum'. Da bei Ausgrabungen jeweils nur eine K., aber mehrere bzw. längere Bänke gefunden wurden, müssen letztere für die ‚Ältesten' bestimmt gewesen sein, während der vortragende Älteste auf der K. Platz nahm (Becker 48; zum Sitz des Predigers S. Krauss, Synagogale Altertümer [1922] 386f). – Das in rabbin. Quellen erst später belegte Motiv von der ‚K. des Mose' lässt sich anhand des Mt.-Ev. bereits in das 1. Jh. nC. datieren. Es legt Jesus einen Ausspruch in den Mund (Mt. 23, 2), wonach sich die Schriftgelehrten u. Pharisäer auf der K. des Mose niedergelassen hätten, womit sie dessen Nachfolge beanspruchen würden. Angesichts des programmatisch-symbolischen Charakters der K. im Hinblick auf das rabbin. Amts- u. Traditionsverständnis können die zahlreichen Hinweise auf Stühle der Rabbinen nicht überraschen. So wird zB. Lam. Rabbah 1, 1 (2, 46 Wünsche) berichtet, dass für jeden Einwohner Jerusalems (d. h. wohl für jeden Rabbinen), der in eine ländliche Siedlung kam, ein Stuhl (qatedrah) bereitgestellt wurde, von wo aus dieser lehrte. Die K. war Symbol sowohl für die rabbin. Identität als auch für die damit verbundene Doppelfunktion der Rabbinen als Tradenten der mündlichen Lehre u. als Richter (Becker 49). Ihre Überzeugung, als Überlieferer der Torah in der Nachfolge der von Mose versammelten 70 Ältesten zu stehen, verkörperte sich in dem im griech. Sprachraum überlieferten Terminus ‚K. des Mose' (ebd. 50). Die zentrale Position des rabbin. Lehrstuhls symbolisiert dabei nicht nur das rabbin. Selbstverständnis, in ungebrochener Tradition zu Mose u. seinem ‚Lehrstuhl' u. nicht etwa zum messianisch konnotierten Thron Davids zu stehen; darüber hinaus verweist dieses zentrale Symbol auch auf den in der griech. Kultur seit Platon als θρόνος bezeichneten Lehrstuhl (s. o. Sp. 607; u. Sp. 626) von *Lehrern u. Philosophen (Protag. 315c: ἐν θρόνῳ καθήμενος; Philostr. vit. Soph. 2, 10, 4 [2, 92 Kayser]: τοῦ τῶν σοφιστῶν θρόνου; ebd. 2, 27, 4 [117]; Anth. Pal. 9, 174, 5; s. u. Sp. 626). Womöglich wurde θρόνος als Bezeichnung für den rabbinischen Lehrsitz vermieden, weil dieser Terminus tendenziell eher für den Gottes- oder den davididischen Königsthron verwendet wurde. In Auseinandersetzung mit der griech. Kultur konstruierten die Rabbinen nicht nur eine Traditionskette (s. o. Sp. 616) nach dem Vorbild der in hellenistischen Philosophenschulen verbreiteten Praxis, die Sukzession (διαδοχή) der Schulhäupter festzuhalten, wie es bei Sotion v. Alex. (2. Jh.

vC.) oder in den Philosophenviten des Diogenes Laertios (2. Jh. nC.) überliefert ist (zur Terminologie Gell. 1, 9, 1: ordo atque ratio Pythagorae, ac deinceps familiae et successionis eius). Auch die große Bedeutung, die dem rabbin. Lehrstuhl beigemessen wurde, könnte von der K. griechischer Philosophen angeregt worden sein, nach deren Vorbild sich die Rabbinen als ‚Weise' verstanden u. entsprechend stilisierten.

β. Sitze von Rabbinen in haggadischen u. zeremoniellen Zusammenhängen. Für die Vorstellung von der himmlischen Akademie (ješivah šel ma'lah; metivta' di-rqi'a'), einer Versammlung von Rabbinen im *Jenseits in der Umgebung Gottes, sind Stühle ebenfalls von Bedeutung (Strack/Billerb. 2, 267). Diskutiert wird, neben wem die einzelnen Gelehrten ihren Platz haben (bBaba Meṣia 85b). In der *Haggadah wird berichtet, dass die Rabbinen in goldenen Tragsesseln in den Himmel aufsteigen, wobei sie von Engeln geleitet werden (ebd.). Das hier verwendete pers. Wort goharqa' bezeichnet einen sänftenartigen, von einem *Baldachin überspannten Tragsessel (hierzu u. zu Sänften im ant. Judentum allgemein Krauss, Archäol. aO. [o. Sp. 612] 2, 330/2). Dass die in der spätant. Kultur verbreitete Sänfte auch in der Praxis von Juden genutzt wurde, belegen weitere Stellen, an denen dieses Lehnwort verwendet wird: bTa'anit 20b heißt es, an einem nebligen Tage habe sich Rav Huna in einer goldenen Sänfte durch die Stadt tragen lassen; bGiṭṭin 31b wird berichtet, Rav Naḥman habe sich in einer goldenen Sänfte tragen lassen, die von einem blauwollenen Tuch bedeckt war; dies rief bei Umstehenden den Eindruck hervor, er würde zum Hofstaat des Exilarchen gehören. Deutlich wird, dass auch Rabbinen u. jüdische Amtsträger Elemente des spätant. *Hofzeremoniells übernahmen, wozu besondere Tragsessel zählten, u. dass diese Praxis sekundär auch haggadische Vorstellungen in Bezug auf das Jenseits beeinflusste.

4. Sonstige Sitzgelegenheiten. Das griech. Lehnwort qatedra' wird in der rabbin. Literatur mit der Hauptbedeutung ‚Lehnstuhl' in verschiedenen Kontexten verwandt. Die Hausfrau kann im Lehnstuhl sitzen, wenn sie vier Dienerinnen mit in die Ehe brachte, die an ihrer Stelle die Hausarbeit verrichten (Ketubbot 5, 5; bKetubbot 61a). Kelim 24, 2 ist von einem Wagen die Rede, auf dem eine Art sesselartige Sänfte (qatedrah) befestigt ist (bzw. der wie eine qatedra gemacht ist), worin, so die Erklärung von Maimonides, Frauen reisen können. Bei einer Mahlzeit sitzen die Gäste auf Bänken (safsalin) u. Stühlen (qatedriot; jBerakot 6, 6, 2 [10d; 174 Sch./B.]). Anders als in der LXX wird der Begriff qetidrin (καθέδριον) jetzt auch auf den Königsthron angewandt, allerdings in einem bildlichen Vergleich mit dem Gottesthron (jJoma 4, 1, 8 [41c; 196 Sch./B.]). Auch Gen. Rabbah 44, 15 (438 Th./Alb.; 1, 206 Wünsche) wird καθέδριον auf Königsthrone bezogen, allerdings nicht auf solche israelitischer oder jüdischer, sondern auf die heidnischer Herrscher. Kelim 22, 3 wird das bibl. kisse' sogar zum Fußschemel abgewertet, der vor einem Lehnstuhl (qatedrah) steht. Umschreibend wird auch der Abort (‚Stuhlraum') im Badehaus mit dem Terminus kisse' bezeichnet (Tamid 1, 1: im Jerusalemer Tempel befand sich ein Badehaus für Priester mit einem gut ausgestatteten Abort [beit-kisse' šel kavod]). Im Übrigen wird kisse' nach atl. Vorbild auf verschiedene Throne bezogen (zB. Throne der Völker: Pesiqta Rabbati 23/4 [493 Braude]; Thron des als Messias verstandenen Königs Ḥizqijjah v. Juda: bBerakot 28b; jSoṭa 9, 17, 2 [24c; 143 Sch./B.]), aber auch auf sonstige Sitzgelegenheiten (Kelim 22, 4: Brautstuhl; bŠabbat 66a: Sessel des Lahmen).

5. Thronmystik. Während Beschreibungen des göttlichen Thrones in der rabbin. Literatur vermieden werden, weil die Thematik zum geheimen Bereich der ma'aśeh merkavah gehörte, sind in der Henochliteratur einige Schilderungen überliefert, die sich allerdings mehr der Umgebung des Thrones als dem Sitz selbst widmen (Hen. hebr. 14, 18/20; 47, 3; 71, 7 u. ö.). Auf die Thronvision Hesekiels (s. o. Sp. 611) beziehen sich Dan. 7, 9 u. die Sabbatopferlieder aus Qumran (Fabry 270; W. B. Barrick / H. Ringgren, Art. Rakab: ThWbAT 7 [1993] 514f). Der Thronwagen (merkavah) erscheint 4 Q 403, 1, 2, 15 als Subjekt des Lobpreises Gottes (4B, 56 Charlesworth/Newsom; J. Maier, Die Qumran-Essener 2 [1995] 394). Neben dem Wagen wird 4 Q 405, 21, 2 auch ‚ein Sitz (mošav) als Thron (kisse') seines Königtums' erwähnt (4B, 92 Charlesworth/Newsom; Maier, Qumran-Essener aO. 404). – Der frühen jüd. Mystik, der esoterischen Geheimlehre des rabbin. Judentums, diente diese Vision als Ausgangs- u. Bezugspunkt der mystischen

Spekulationen, in deren Verlauf der Mystiker versucht, durch Anwendung entsprechender Techniken durch die himmlischen Paläste (hekalot) hindurch zur Vision des göttlichen Thronwagens aufzusteigen (zur Hekalot-Literatur o. Bd. 14, 1137/9; zu rabbin. Vorbehalten gegenüber der Beschäftigung mit der Thronvision Hesekiels ebd. 1133f). Im Rückgriff auf die bibl. Sprache vom Thron Gottes dient der himmlische Thronwagen in dieser theosophischen Geheimlehre als Symbol der göttlichen Präsenz, zu der der Mystiker hinstrebt (P. Schäfer, Synopse zur Hekhalot-Lit. [1981] § 932 [zur kisse' merkavah]; ders., Übers. der Hekhalot-Lit. 1/4 [1987/95]; ders., Hekhalot-Stud. [1988]).

IV. Christlich. a. Bibel u. Exegese. 1. Neues Testament. (Becker.) Die ntl. Erwähnungen einer K. prägen die Entwicklung der Wortbedeutung in christlicher Zeit entscheidend. – Jesus stößt bei der Tempelreinigung die K. der Taubenverkäufer um (Mc. 11, 15; Mt. 21, 12) u. spricht Mt. 23, 2 bei einer Belehrung über *Heuchelei von der K. des Mose (s. o. Sp. 616/9), auf der die Schriftgelehrten u. Pharisäer sitzen. In ähnlichem Sinnzusammenhang heißt es Mc. 12, 39; Mt. 23, 6; Lc. 11, 43 von den Pharisäern, dass sie es liebten, die πρωτοκαθεδρίαι, die ersten Plätze, in den Synagogen einzunehmen. F. Bovon, Das Ev. nach Lukas (Lc. 9, 51/14, 35) (1996) 230_{65} weist auf den Unterschied zwischen πρωτοκαθεδρία u. Stuhl des Mose hin (auch Mt. 23, 2 u. 23, 6) u. darauf, dass die ‚obersten Plätze … für die Schriftgelehrten reserviert' sind ‚u. nicht für die Pharisäer.' Er verweist u. a. auf Strack/Billerb. 1, 914/6; s. auch W. Michaelis, Art. πρωτοκαθεδρία, πρωτοκλισία: ThWbNT 6 (1959) 871f; W. Schrage: ebd. 7 (1964) 819_{133f}. – Im Lat. (Vulg.) werden an den entsprechenden Stellen die Begriffe cathedra bzw. primae cathedrae gesetzt.

2. Auslegung. a. Tempelreinigung. Die Väter interpretieren die K. der Taubenverkäufer als Ehrensitze von Geistlichen, die sich ihres Amtes unwürdig verhalten u. vor allem geldgierig sind. – Origenes (in Mt. comm. 16, 22 [GCS Orig. 10, 549/54]) verbindet die beiden ntl. Perikopen miteinander: Zunächst sind die Taubenverkäufer Habgierige, ‚die Kirchen tyrannischen, unverständigen u. unfrommen Bischöfen, Priestern oder Diakonen übergeben' (ebd. [549f]). Unmittelbar im Anschluss fordert er diejenigen, die ‚sich rühmen, auf der K. des Mose zu sitzen', u. ὅλας ἐκκλησίας περιστερῶν verkaufen, dazu auf, das Mt.-Wort von der Tempelreinigung zu bedenken; dem entspricht, dass Origenes etwas später (ebd. [552f]) dieselbe Aussage von den Bischöfen u. Presbytern macht: Ihnen seien die πρωτοκαθεδρίαι anvertraut, aber sie übergäben Kirchen Leuten, denen man sie nicht übergeben dürfe, u. sie setzten Leiter (ἄρχοντες) ein, die man nicht einsetzen solle. Sie müssten überdenken, ob nicht auch sie auf einer solchen K. säßen, die Jesus umstürzen werde (vgl. in Num. hom. 2, 1, 3 [SC 415, 56/8], wo Origenes [in Rufins Übersetzung] davon spricht, dass Ungeeignete die cathedra doctoris [s. u. Sp. 624] innehätten; er meint hier Kirchenlehrer). Das Streben nach immer höheren kirchlichen Ämtern, angefangen beim *Diakon über die primae cathedrae der Presbyter bis hin zum Bischofsamt, geißelt Orig. in Mt. comm. ser. 12 (GCS Orig. 11, 2, 22; vgl. Koch 174). – In seiner Auslegung von Ps. 1 (s. u. Sp. 623) rekurriert *Ambrosius auf die in der Tempelreinigung genannten K. der Taubenverkäufer. Es handele sich um die K. derjenigen, die mit ihrem Ruhm prahlten, die größte Würde für sich beanspruchten (primatus quaererent dignitatum) u. ihr Priesteramt u. ihre Ehrenstellung zu Gewinnzwecken nutzten (expl. in Ps. 1, 23 [CSEL 64^2, 17]). – *Hieronymus versteht die K. als Zeichen der Würde (*Dignitas). Die Taubenverkäufer verkauften die Gnade des Hl. Geistes (vgl. PsHilar. Pict. in Mt. 21, 4 [SC 258, 126]). Wörtlich ist die Stelle für Hieronymus unverständlich, denn Tauben halte man nicht in bzw. auf einer K., sondern in einer cavea; dass die Taubenverkäufer auf einer K. sitzen, wäre ebenfalls ganz unwahrscheinlich, denn: in cathedris magistrorum magis dignitas indicatur quae ad nihilum redigitur cum mixta fuerit lucris (Hieron. in Mt. comm. 3, 21, 13 [CCL 77, 188]).

β. Kathedra des Mose. Die christl. Literatur behält die Mt. 23, 2 parr. bezeichnete Nachfolge des Mose (Gussone 38; Maccarrone, Apostolicità 112f; vgl. Orig. in Mt. comm. ser. 9 [GCS Orig. 11, 2, 16f]) bei u. überträgt sie auf die Nachfolge Jesu. Tert. monog. 8, 7 erwähnt die Kritik Jesu an den Pharisäern auf der K. des Mose, bei denen Lehre u. Handlung auseinandergehe, u. spricht anschließend davon, auch Jesus habe

super suam cathedram Menschen eingesetzt, deren Lehre u. Handeln übereinstimmen müssten (vgl. Eus. comm. in Ps. 69, 10/5 [PG 23, 740]). Er dürfte hier die Apostel meinen (P. Mattei: SC 343 [Paris 1988] 293; s. u. Sp. 627f). – Joh. Chrys. in Mt. hom. 72 (73), 1 (PG 58, 667) versteht das Jesuswort Mt. 23, 2 als Ehrerweis gegenüber Mose, mit dem gleichzeitig dessen Nachfolgern Ehre bezeugt werde. Christus konnte die Schriftgelehrten u. Pharisäer nicht wegen ihrer Lebensführung empfehlen, verweise aber auf deren Legitimation dadurch, dass sie den Lehrstuhl u. die Nachfolge des Mose, τῆς καθέδρας καὶ τῆς ἐκείνου διαδοχῆς, für sich zu Recht beanspruchen können. Die Priester der Kirche sitzen nicht mehr auf der K. des Mose, sondern auf der K. Christi (in Joh. hom. 87 [86], 4 [PG 59, 472]). – Nach Aug. serm. 74, 3 (PL 38, 473) bewirkt das Sitzen auf der K. des Mose bei den Schriftgelehrten, dass sie ‚bona loqui possent de thesauro cathedrae Moysi'; man soll das tun, was die K. verkündet, u. zwar durch den Mund der Schriftgelehrten, nicht durch ihr Herz. – Im ps-klementinischen Brief des Petrus an Jakobus wird die Ausgießung des Geistes von Num. 11, 25 als Übergabe der K. des Mose an Würdige interpretiert (1, 2; 3, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 1f]); Clem. Alex. paed. 3, 93, 2 versteht Lc. 11, 43 einschließlich der dort genannten Liebe zur πρωτοκαθεδρία als Kritik an Ruhmsucht oder Ehrgeiz (φιλοδοξία).

2. Altes Testament. a. Ps. 1, 1. aa. Häresien. Häufig wird Ps. 1, 1 u. somit die κ. τῶν λοιμῶν (s. o. Sp. 622) besprochen. Ep. Barn. 10, 10 vergleicht den Mann, der auf der κ. τῶν λοιμῶν sitzt, mit den Vögeln, die auf eine Möglichkeit zum Raub warten. – Clem. Alex. strom. 2, 67, 3/68, 1 zitiert zunächst *Barnabas, anschließend greift er aber auf Auslegungen anderer zurück, die er vorzieht. Ein weiser Mann habe unter den κ. τῶν λοιμῶν die Häresien verstanden (67, 4; s. u. Sp. 625); Clemens favorisiert jedoch eine Deutung, die die κ. τῶν λοιμῶν versteht: a) als Theater (R. Loewe, The Jewish midrashim and patristic and scholastic exegesis of the Bible: StudPatr 1 = TU 63 [1957] 494; P. Prigent: SC 172 [Paris 1971] 156f$_1$; paed. 3, 76, 3, wo Stadion u. Theater nebeneinander genannt sind u. Gerichtssäle, b) als die Nachfolge böser u. verunreinigender Mächte u. die Gemeinschaft mit ihren Werken (strom. 2, 68, 1). – *Irenäus bezeichnet in der Demonstratio praedicationis apostolicae (2 [SC 62, 31]) bei seiner Auslegung von Ps. 1, 1 die K. als Symbol der Schule; er deutet die ganze Stelle als Beschreibung der Häretiker, die mit ihrer Lehre auch andere verdürben. – Tertullian kennt die Interpretation der K. von Ps. 1, 1 als Sitz bei Schauspielen (spect. 3, 6); gleichzeitig definiert er dort, was in diesem Kontext unter K. zu verstehen ist: cathedra quoque nominatur ipse in anfractu ad consessum situs (zur Gestalt Plin. d. Ä. [o. Sp. 606]; zu cathedra bei Tertullian M. Turcan: SC 332 [Paris 1986] 111; zur Deutung von Ps. 1, 1 auf Joseph v. Arimathäa: Tert. adv. Marc. 4, 42, 8; Hieron. in Ps. 1, 1 [CCL 78, 3f] u. R. Braun, Le témoignage des Psaumes dans la polémique antimarcionite de Tertullien: Augustinianum 22 [1982] 154/6). Dass K. als Synekdoche zB. Tert. spect. 27, 4 (vgl. adv. Marc. 2, 19) für das Theater u. die Zusammenkunft insgesamt steht (u. überhaupt in Ps. 1, 1 u. seiner Auslegung, wie H. Hoppe, Art. cathedra: ThesLL 3 [1906/12] 612, 51/65 nahelegt), ist nicht zwingend erforderlich. Noch Joh. Chrysostomos (poenit. 6, 1 [PG 49, 314f]) kommt bei einer Predigt über das Fasten auf die Gefahren des Theaters zu sprechen: Nicht falsch liege der, der das Theater als κ. τῶν λοιμῶν, als ‚*Gymnasium' der Zügellosigkeit u. Schule des ausschweifenden Lebens bezeichne; es sei ein schlimmer Ort, voller Krankheiten u. gleichsam der babyl. Ofen (*Jünglinge im Feuerofen). – Cassiod. in Ps. 1, 1 (CCL 97, 30f) bemerkt zur cathedra pestilentiae: ‚Ad doctrinas hoc uidetur abominabiles pertinere, quae pestilentis dogmatis uenena disseminant' (31, 144/6). Nach einer genauen Definition des Sitzmöbels schreibt er über dessen Funktion (155/7): ‚Haec proprie doctoribus datur, sicut ait in euangelio: Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisaei.' Erst an zweiter Stelle ist für ihn die K. tribunal iudicum u. solium regum (157f; s. o. Sp. 633). Die enge gedankliche Verbindung mit der Lehre wird wiederum deutlich, wenn Cassiodor den Vers 1, 1 auf Adam u. den Sündenfall bezieht: Adam sitzt auf der cathedra pestilentiae, wenn er den Nachkommen das warnende Beispiel der verderblichen Lehre zurücklässt (161/3).

bb. Sündhafte Haltung. K. bedeutet bei (Ps?) Origenes gelegentlich ‚(Geistes-)Haltung' (ἕξις), ergänzt durch ein Genitiv-Attri-

but (νοῦ, ψυχῆς); so gilt ihm in Ps. 1, 1 (PG 12, 1085; ClavisPG 1426, 1) die κ. τῶν λοιμῶν als λογικῆς ψυχῆς ἕξις χειρίστη, die andere Falsches lehre. Insgesamt kann aber auch jeder, der (möglicherweise unwissentlich) Falsches lehrt u. tut, jemand sein, der auf der κ. τῶν λοιμῶν sitzt. Das Verharren in einer schlechten Geisteshaltung (ἕξις) ist Basil. in Ps. hom. 1, 6 (PG 29, 224f) die K. τῶν λοιμῶν, denn die K. ist doch der Ort, an dem wir unsere Körper zur Ruhe niederlassen; dies sei die Verbindung zwischen ‚Holz u. Sünde'.

β. Weiteres. Zu Prov. 18, 16 (LXX: δόμα ἀνθρώπου ἐμπλατύνει αὐτὸν καὶ παρὰ δυνάσταις καθιζάνει αὐτὸν) bemerkt Origenes (PG 17, 206; ClavisPG 1430, 3; vgl. PG 17, 237 zu Prov. 25, 26), mit den K. δυναστῶν seien die ‚heiligen Mächte' gemeint; die K. des Nous sei eine sehr gute Haltung (ἕξις ἀρίστη), denn sie halte den Sitzenden ruhig (bzw. konsequent: δυσκίνητος) u. unbeweglich (ἀκίνητος). – Bei der Auslegung von Prov. 25, 5f (PG 17, 233) bezeichnet Origenes allerdings den Nous als θρόνος θεοῦ. Die ebd. v. 6 genannten τόποι δυναστῶν bezeichnet er als προκαθεδρία der Ersten (Mächtigen); diese solle man nicht anstreben (ἐρᾶν); K. als Ehrensitz ist auch Orig. comm. in Ex. 14, 7 (PG 12, 288) genannt. – Von den atl. Erwähnungen von K. im Sinne von ‚Sitzen' findet Ps. 138 (139), 2: ‚Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir', eine erwähnenswerte Auslegung bei Orig. frg. in Ps. (J. Pitra, Analecta sacra 3 [Paris 1883]) 138, 2, 1/7: Sitzen sei die beste Fähigkeit der vernünftigen Seele, dass sie unbeugsam werde für das Schlechte.

b. Kathedra u. Häretiker. Die negativ konnotierten Erwähnungen der K. sowohl im AT als auch im NT haben dazu geführt, dass man auch Häretikern das Streben nach der K., d. h. nach Ehre u. Ruhm nachgesagt hat. So ist es nach Clem. Alex. strom. 7, 98, 2 Eigenart der Häretiker, auf ihre Lehren (ungerechtfertigt) stolz zu sein, u. deshalb streben sie danach, in den ἐκκλησίαι die Protokathedria einzunehmen (A. Le Boulluec: SC 428 [Paris 1997] 296_4; die K. als Sitz eines ψευδοπροφήτης im Gegensatz zum συμψέλιον als Sitz der πιστοί bei Herm. mand. 11, 43, 1). – Bei Tertullian liegt adv. Val. 11, 2 ein ähnliches Verständnis von K. vor, die hier mit schola gleichgesetzt ist: Die Valentinianer hätten bezüglich der Funktionen von Christus u. Hl. Geist zwei ‚Lehrmeinungen', K. bzw. scholae, herausgebildet. Es ist die einzige Stelle, an der Tertullian K. in dieser Weise verwendet (J.-C. Fredouille: SC 281 [Paris 1981] 39f. 258). – In einem Zitat bei Eus. h. e. 5, 28, 12 (Hippolytos?) wird die πρωτοκαθεδρία vom Bischofssitz einer häretischen Gemeinschaft gebraucht.

c. Ehrensitz. 1. Sitz der Philosophen u. Rhetoren. Zur Herleitung der K. des Bischofs in der christl. Frühzeit von der K. des Lehrers vgl. Klauser, Cathedra 179/81; ders., Ursprung 202_{32}; Stommel 18; Gussone 50; anders Maccarrone (s. u. Sp. 630f). – Im griech. Bereich wird seit der klass. Zeit (zu Platon s. o. Sp. 618) der ‚Lehrstuhl' eines Philosophen als ‚Thron' bezeichnet (spätere Belege: Philostr. vit. soph. 1, 21, 5. 23, 1. 25, 7 [2, 32. 38. 48 Kayser] u. ö.; Eunap. vit. soph. 15 [81 Giangrande]), in der lat. Literatur kann aber seit der Prinzipatszeit (s. o. Sp. 607) auch der Begriff cathedra einen Lehrstuhl (bzw. das Amt eines Lehrers) benennen (spätere Belege: Auson. comm. prof. Burdigal. 1, 8; 9, 1; 11, 3 u. ö.; Sidon. Apoll. ep. 7, 9, 24 [MG AA 8, 117]; Isid. orig. 20, 11, 10 [neben dem subsellium als Sitz für die Schüler]; Cassiod. in Ps. 1, 1 [s. o. Sp. 624]; Alc. Avit. ep. 53 [MG AA 6, 2, 82, 30]; die K. des Universitätslehrers [*Hochschule] bzw. den Titel ‚proc. centenario prima cathedrae' nennt eine wohl severische Inschrift aus Sicca Veneria [Dessau nr. 9020; H. G. Pflaum, Les procurateurs équestres sous le haut-empire romain (Paris 1950) 91f; Mazzarino 1657_1]). In der griech. Literatur findet sich die Bezeichnung K. für den ‚Lehrstuhl' erst spät (zB. Liban. progymn. 12, 25, 7 [8, 531 Förster]; Eunap. vit. soph. 10, 4, 8 [70 Giangrande]; Synes. calv. 6, 24; inschriftl. schon früher: Ditt. Syll.[3] nr. 845 [ca. 250]; vgl. Philostr. vit. soph. 2, 33, 4 [2, 126f Kayser]).

2. Sitz christlicher Lehrer. In christlichen Quellen dient das Wort K. häufig als Hinweis auf die Lehre bzw. den Lehrstuhl des christl. Lehrers. In der ps-klementinischen Epistula ad Petrum referiert der Verf. die letzten Worte des Petrus, in denen dieser Klemens seine κ. τῶν λόγων anvertraut (PsClem. Rom. ep. 2, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 6]); die Übergabe ist eingerahmt von Hinweisen auf die Unterweisung des Petrus durch Jesus selbst u. auf die Bildung des Klemens, der so zu einem ἀληθείας προκαθεζόμενος wird (ebd. 2, 5 [7]), obwohl er zuvor die Ehre der K. ablehnte (ebd. 3, 1f [7]; zum Vorgang PsClem. hom. 3, 63, 1f [ebd. 1, 79]). Wer den

Inhaber dieser K. betrübt, betrübt Christus (ebd. 2, 5; 17, 1 [7. 19]). – Auf die Lehrtätigkeit von Bischöfen u. Diakonen bezieht sich auch schon Did. 15, 1 (U. Neymeyr, Die christl. Lehrer im 2. Jh. [Leiden 1989] 150/2). Die früheste erhaltene christl. Textstelle außerhalb des NT, die das Wort K. verwendet, findet sich im ‚Hirten' des *Hermas, wo vis. 1, 2, 2. 4, 1 (s. u. Sp. 631) die K. Sitz für eine alte Frau ist, die als Offenbarungsmittlerin fungiert. – Dass die K. den Sitz u. die Aufgabe christlicher Lehrer bezeichnet, wird vor allem an Stellen deutlich, die auf die ntl. Texte rekurrieren. Neben den o. Sp. 624 genannten Auslegungen lässt sich auch Hieron. in Amos 3, 8, 4/6 (CCL 76, 329) anführen, der von den Taubenverkäufern spricht, die wie Lehrer auf der K. sitzen u. die Gaben des Hl. Geistes verkaufen. Sidon. Apoll. ep. 7, 9, 24 (MG AA 8, 117) nennt universitäre u. kirchliche Lehrstühle in einem Satz: ‚aut litterarum aut altarium cathedrae'; auf die K. des Mose bezieht sich PsHilar. Pict. in Ps. 138, 7 (CSEL 22, 750, 20f), wenn er sagt, dass mit K. die Lehre (doctrina) bezeichnet werde. Augustinus betont, dass Christus selbst das Lehramt innehat: ‚Christus est qui docet, cathedram in caelo habet' (discipl. 15; J. P. Caillet, Art. Cathedra: AugLex 1 [1986/94] 807). – Zu K. als ‚Schule der Häretiker' o. Sp. 624; zur Auslegung des Origenes o. Sp. 621f.

3. Sitz der Apostel. a. Allgemein. Tertullian zufolge (praescr. 36, 1) stehen in bzw. bei den apostol. Kirchen noch die cathedrae apostolorum an ihren Plätzen. Diese Angabe hat man unterschiedlich interpretiert (J.-C. Fredouille: SC 280 [Paris 1980] 259: ‚matériel ... ou symbolique'; Gussone 35/7 kommt zu keinem eindeutigen Ergebnis, glaubt ebd. 36 aber ausmachen zu können, dass ‚die K. ... also für den Vorsitz der Bischöfe u. damit für das Bischofsamt' steht; J. K. Stirnimann, Die Praescriptio Tertullians im Lichte des röm. Rechts u. der Theol. [1949] 76/9 versteht den Ausdruck authenticae litterae an derselben Stelle als ‚von den Aposteln eigenhändig geschriebene Originalbriefe' u. nimmt dementsprechend das Vorhandensein materieller K. an, d. h. cathedrae apostolorum bezeichneten ‚die ursprünglichen, von den Aposteln benutzten u. bis heute aufbewahrten cathedrae'). – Auch von der Übertragung der K. an einzelne Apostel liest man: Nach Epiphanius v. Salamis war *Jakobus der erste, der die κ. τῆς ἐπισκοπῆς erhalten habe (haer. 78, 7, 8 [GCS Epiph. 3, 457]; zum Ausdruck Basil. ep. 188, 1 [124 Courtonne]; s. u. Sp. 629). Dass K. jedoch kein spezifischer Begriff für den Bischofsstuhl oder -sitz war, erkennt man in einem der folgenden Sätze: Der Herr habe ihm, Jakobus, als erstem seinen Thron (ϑρόνος) auf der Erde anvertraut. Eusebius berichtet ebenfalls vom ϑρόνος τῆς ἐπισκοπῆς in Jerusalem, den zuerst Jakobus erhalten habe (h. e. 2, 1, 2. 23, 1); Twomey 44f nimmt an, dieser Ausdruck, der sich bei Eusebius nur in der Frühzeit für den Bischofssitz v. Jerusalem findet, drücke die Bedeutung *Jerusalems für die Anfänge der christl. Kirche aus, u. unterscheidet den Ausdruck ἀποστολικὸς ϑρόνος (ebd. 7, 32, 29); dies sei der materielle Thron in Jerusalem, der ‚als eine Art Reliquie verehrt wurde'. – Noch im 4. Jh. findet die Absetzung eines Bischofs ‚durch Wegnehmen' der apostol. K. statt; der K. der Apostel schuldet man Ehrfurcht (vgl. Damasus bei Theodrt. h. e. 5, 10).

β. Kathedra des Apostels Petrus. Seit dem 3. Jh. setzt eine Entwicklung ein, die die K. als Ausdruck oder neben apostolischer u. bischöflicher Autorität anführen kann. Hier scheint *Cyprian v. Karthago eine Art Wegbereiter zu sein (s. o. Bd. 3, 465f): Die bischöfliche Macht (episcopatus vigor) u. die Autorität der K. (cathedrae auctoritas) berechtigen dazu, gegen kirchliche Untergebene, die sich fehlerhaft verhalten haben, einzuschreiten, schreibt er ep. 3, 1, 1 (CCL 3B, 9; vgl. 17, 2, 1 [97]: honor sacerdotii ... et cathedrae; laps. 6: derelicta cathedra [jeweils vom Bischof]). Explizit spricht er auch von der cathedra una super Petrum Domini voce fundata (43, 5, 2 [205]). Cornelius ist Bischof v. Rom zu einer Zeit geworden, da durch den Tod des Fabianus der locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis frei war (55, 8 [265]), u. er saß trotz gravierender Anfeindungen ohne zu zittern auf der sacerdotalis cathedra. Der Bischofssitz v. Rom ist die K. Petri, die ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est (59, 14, 1 [CCL 3C, 361]; G. W. Clarke, The letters of St. Cyprian of Carthage 3 [New York 1986] 257f [Lit.]). Novatian, der gegen Cornelius zum Bischof v. Rom gewählt wurde, errichtete daher eine adultera cathedra (Cypr. ep. 68, 2, 1 [464]); seine Anhänger versuchen, sich eine eigene K. zu verschaffen, den ersten Platz (primatus) an sich zu reißen (adsumere) u. die Er-

laubnis zu taufen u. zu opfern für sich zu beanspruchen (69, 8, 2 [482]). Jeder Bischof kann eine K. sein eigen nennen, u. er muss nicht darauf verzichten, nur weil Novatian den honor cathedrae sacerdotalis für sich beansprucht (73, 2, 3 [532]). So kann Cyprian unit. eccl. 10 auch die, die nemine episcopatum dante episcopi nomen adsumunt, mit denjenigen aus Ps. 1, 1, die auf der cathedra pestilentiae sitzen, gleichsetzen (Gussone 59/64; M. Bévenot, Art. Cyprian v. Karthago: TRE 8 [1981] 252; Saxer 634; U. Wilken, Art. Episkopalismus: TRE 11 [1983] 774f; H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie [1994] 137f [Lit.]; zum Primat Petri K. Schatz, Der päpstl. Primat [1990]). – Nach Soz. h. e. 3, 8, (GCS 50, 110f) kam im 4. Jh. dem röm. Bischof die Sorge ‚um alle' (scil. Christen) zu, u. zwar διὰ τὴν ἀξίαν τοῦ θρόνου (P.-P. Joannou, Die Ostkirche u. die Cathedra Petri im 4. Jh. [1972] 51f). – Zur Funktion u. Bedeutung des Ausdrucks ἀποστολικὸς θρόνος in Verbindung mit der Bezeichnung Roms als μητρόπολις τῆς 'Ρωμανίας bei Athanasius (hist. Arian. 35, 2 [2, 1, 202 Opitz]) vgl. Twomey 520/8.

4. Sitz der Bischöfe u. Presbyter. Die Vorstellung von der Übertragung der K. an die Apostel führt auch zu der Verwendung des Begriffes K. für den Sitz der Bischöfe u. Presbyter sowie für deren Amt. Thron u. K. scheinen in dieser Bedeutung kaum unterscheidbar (s. u. Sp. 630/2); die Belege sind zahllos. – Die erste Erwähnung der K. als Sitz des Klerus hat sich in dem meist in das ausgehende 2. Jh. datierten Frg. Muratorianum erhalten: ‚sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo' (Z. 75f; S. Ritter, Il frammento Muratoriano: RivAC 3 [1926] 253) u. wird dort bereits in übertragenem Sinn verwendet (wenig überzeugende Datierung in das 4. Jh. bei A. C. Sundberg, Canon Murator. A 4th-c. list: HarvTheolRev 66 [1973] 1/41; G. M. Hahnemann, More on redating the Muratorian frg.: StudPatr 19 [Leuven 1989] 359/65; ders., The Muratorian frg. and the development of the canon [Oxford 1992]). Die metonymische Verwendung des Begriffes für das Amt des Presbyters oder Bischofs findet sich an zahlreichen Stellen, zB. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 1 (AbhMünchen NF 13 [1937] 118, 15/20); Eus. mart. Pal. 11, 2 (GCS Eus. 2, 2, 934 vers. prolix.); Basil. ep. 188, 1, 85; 199, 27 Courtonne (vgl. auch Koch 170f; Maccarrone, Apostolicità 137); Epiph. haer. 78, 7, 8; Paulin. Nol. ep. 7, 2 (CSEL 20², 43); Sidon. Apoll. ep. 7, 6, 9 (MG AA 8, 110); Ennod. carm. 2, 79, 5 (CSEL 6, 582); Evagr. h. e. 1, 8 (16 Bidez/Parmentier); Greg. Naz. or. 18, 34 (PG 35, 1029D/32A); 33, 3 (SC 318, 162; vgl. 35, 4 [ebd. 236]); 36, 6 (ebd. 254); 42, 26 (SC 384, 110); 43, 27. 33. 39 (ebd. 188. 198. 212); Eger. peregr. 45, 2 (CCL 175, 87); Theodrt. hist. rel. 8, 7 (SC 234, 388); Conc. Serdic. vJ. 343/44 cn. 4 (AbhMünchen NF 13 [1937] 64, 11/6); Brev. Hipp. (CCL 149, 32). Die Metropolitankirche hat die prima cathedra inne (Conc. Carth. vJ. 390 [ebd. 18, 167/71]). Augustinus betont die unlösbare Verbindung zwischen dem Innehaben der K. u. dem Bischofsamt: c. Cresc. 4, 7, 8 (CSEL 52, 508). – Die Interpretation von Conc. Illiber. cn. 58 (Anf. 4. Jh.; G. Martínez Díez / F. Rodríguez, La colección canónica Hispana 4 [Madrid 1984] 260) wurde zeitweise heftig diskutiert; der dort erwähnte ‚locus in quo prima cathedra constituta est episcopatus' wurde gelegentlich als Bischofsstuhl von Rom verstanden (P. Batiffol, Cathedra Petri [Paris 1938] 105/34), was andere zu Recht ablehnen (Koch).

5. Kathedra u. Thron als christliche Ehrensitze. a. Klerus. Oben Sp. 626 ist die These vorgestellt, die Bezeichnung des Lehrstuhls in den weltlichen Wissenschaften habe dazu beigetragen, auch Stuhl u. Amt des christl. Lehrers als K. zu bezeichnen. Eine davon abweichende Herleitung unternimmt Maccarrone, Apostolicità 64/110. Er erklärt den Begriff ‚Thron' als bedeutungsgleich mit ‚K.' (ebd. 69), untersucht in AT u. NT die Verwendung beider Begriffe u. stellt ihre Bedeutung als herrscherliche u. göttliche Symbole dar, wobei die zitierten Beispiele in der überwiegenden Mehrzahl den Thron betreffen (ebd. 74/86). Nach Maccarrone geht die Bezeichnung des Thrones Christi auf die K. der Bischöfe u. Presbyter über (ebd. 86); in die Formung der K. als Symbol des Bischofsamtes fließen neben der Vorstellung des herrscherlich-göttlichen Symbols nur sekundär die Vorstellung der K. des Lehrers u. rabbin. Traditionen (K. des Mose) ein (ebd. 101/10). Gegen die Herleitung von der K. des Lehrers wendet Maccarrone ein, dass die von den Bischöfen übermittelte Lehre sich in Form, Inhalt u. Anspruch von einer philosophischen Lehre unterscheidet (vgl. aber die gängige Rede von der christl. Lehre als ‚wahrer Philosophie'), dass die Lehre nur einen Teil des Bischofsamtes ausmacht u. dass die

philosophischen K. nur in großen Städten existieren u. im Gegensatz zu den bischöfl. K. auf kulturelle Interessen abgestimmt sind (ebd. 109). Eine Entscheidung für oder gegen die eine oder andere Herleitung der Bezeichnung von Bischofssitz u. -amt als K. ist schwierig; fest steht allerdings, dass im vorliegenden Kontext K. u. Thron in den meisten christl. Texten austauschbar sind. – Im christl. Zusammenhang werden Thron u. K. schon bei Clem. Alex. strom. 6, 106, 2 nebeneinander genannt: Klemens beschreibt einen Menschen, der wahrhaft Presbyter u. Diakon ist, weil er wirklich die Lehren des Herrn verkündet u. gerecht ist (d. i. der wahre Gnostiker). Mag ein solcher Mensch auch in dieser Welt nicht die πρωτοκαθεδρία (zur Protokathedria im christl. Kontext vgl. den Mt.-Komm. des Origenes [o. Sp. 622] u. Conc. Illiber. cn. 58 [o. Sp. 630]) innehaben, so werde er doch unter den 24 Thronen sitzen u. das Volk richten. Es ist nicht zu ersehen, ob Klemens die kirchliche Organisation meint oder die K. mit der Erde, den bzw. die Throne mit dem Himmel verknüpft. Jedenfalls ist der Thron in Anlehnung an Apc. 4, 4 Sitz des Presbyters, u. zwar im Himmel, u. in Anlehnung an Mt. 19, 28 bei der ,Neuschöpfung' (παλιγγενεσία) Sitz des Richters bzw. der Richter über die Völker (s. u. Sp. 634). – Im ,Hirten' des Hermas (vis. 1, 2, 2. 4, 1; s. o. Sp. 627) ist die K. Sitz u. so Zeichen der Würde (*Dignitas) für eine alte Frau, die als Offenbarungsmittlerin fungiert; M. Leutzsch (U. H. J. Körtner / M. Leutzsch, Papiasfrg. Hirt des Hermas [1998] 386_{73}. $392f_{130}$) sieht eine Parallele in den vier Engeln, die nach jüdischer Vorstellung um Gottes Thron stehen (s. o. Sp. 615; o. Bd. 5, 89; PsGreg. Thaum. spricht in annunt. 2 [PG 10, 1169] noch davon, dass Christus seine K. auf den Cherubim hat [o. Bd. 5, 78. 179f]). In vis. 3, 10, 1 ist der Sitz der nunmehr verjüngten Frau eine Bank (συμψέλλιον; zu K. im Verhältnis zum subsellium s. u. Sp. 607). Die Funktion der K. wird 3, 11, 4 beschrieben: ,Jeder Schwache setzt sich auf eine K. wegen seiner Schwäche, damit die Schwäche seines Körpers gestützt wird'. Dass die junge Frau auf einem συμψέλιον saß, wird so begründet: ,Es hat vier Füße u. steht fest.' – Nach der Didascalia apostolorum (2, 57, 4 [160 Funk]) steht der ,Thron des Bischofs' in der Mitte der Presbyter (s. u. Sp. 637). – Nahezu unterschiedslos werden K. u. Thron bei Epiph. haer. 29, 3 (GCS Epiph. 1, 323f) nebeneinander genannt; man kann lediglich eine kleine Bedeutungsnuance erkennen, wenn man den weltlichen u. kirchlichen Kontext betrachtet: Es ist zunächst von dem ,Thron Davids u. der königlichen K.' die Rede; dann ändert sich das: Mit Herodes wird ein Heide König; die königliche K. hat sich verändert; der Thron (θρόνος) in der Kirche verbindet jedoch die königliche u. priesterliche Würde. – Nebeneinander erscheinen Thron u. K. auch Cyrill. Hieros. catech. 12, 23 (2, 32 Reischl/Rupp): Wie Ps. 131, 30 nicht der materielle (ξυλινός) Thron Davids, sondern der Thron Christi gemeint ist, so ist Mt. 23, 2 nicht die materielle (ξυλινή) K. des Mose gemeint, sondern die Lehrbefugnis (τῆς διδασκαλίας ἐξουσία). ,Thron' bedeute also ,Königsherrschaft'. – Für Basil. c. Eunom. 1, 25 (SC 299, 260/2) bedeutet der ,Thron Gottes' ein Zeichen von Würde (ἀξιώματός ἐστιν ὄνομα), die K. (also der Sitz oder das Sitzen [s. u. Sp. 633f]) des Sohnes zur Rechten des Vaters aber eine ebensolche Würde (τὸ ὁμότιμον τῆς ἀξίας). – Bei PsClem. Rom. hom. 3, 70, 2 (GCS PsClem. Rom. 1, 82) ist der Thron Christi (scil. im Himmel) neben der K. des Mose auf Erden genannt; ersteren ehrt man ohnehin; auch den zweiten zu ehren, wird hier empfohlen. – Als Bezeichnung für den Bischofsstuhl gebraucht Greg. Naz. sowohl Thron als auch K. (carm. 2, 1, 11, 450 bzw. 455; K. als Bischofssitz ebd. 522; 781; 892; 1007, Thron ebd. 344 u. ö.; differenziert wird zwischen dem 2. Rang der Bischofs-K. u. den hohen Thronen [hier despektierlich gebraucht] bei Greg. Naz. or. 18, 34 [PG 35, 1029D/32A]). – Differenzierung zwischen der K. im Himmel u. dem Thron auf Erden bei Greg. Naz. or. 42, 27 (SC 384, 112): Die von den Thronen weichen, werden Gott nicht verlieren, sondern sie werden die K. oben innehaben, die viel erhabener u. sicherer ist als diese (scil. die Throne auf Erden). – Es zeigt sich, dass praktisch unterschiedslos K. u. Thron sowohl für den Sitz als auch für das Amt des Bischofs u. des Presbyters gebraucht werden können. Allmählich kann auch der Verzicht auf die K. als Zeichen der Demut angesehen werden, etwa wenn Martin v. Tours sich im secretarium nicht auf die K. setzt, ja sich im Gottesdienst überhaupt nie setzt, vor allem nicht auf ein sublime solium, sondern sich mit einer sellula rustica begnügt (Sulp. Sev. dial. 2, 1, 3 [CSEL 1, 180f]; o. Bd. 3, 1034).

β. Herrscherthron. (M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 959; A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 242/57.) K. u. Thron heißen auch im christl. Kontext die Ehrensitze der Herrscher. Der kaiserliche Thron hatte allmählich die einfache sella curulis verdrängt (möglicherweise erst vermittelt über die Kunst, ebd. 243/5). Coripp., der Iust. 3, 191/200 (66 Cameron) den kaiserlichen Sitz beschreibt (Alföldi aO. 245f), erwähnt auch vier Säulen u. einen *Baldachin resp. ein *Ciborium (nach ebd. 246 eine Tholos, vermittelt durch die ,kultische Einrichtung der oriental. u. hellenist. Thronsäle'). Ebd. 245/52 vermutet, Einrichtung u. Gestalt der Throne in christlichen Kirchen seien beeinflusst von der Sakralisierung der Herrscherpaläste der frühen Kaiserzeit sowie der Gestalt der dort vorhandenen Herrschersitze. Nach dem Tod wurde bei besonderen Gelegenheiten eine leere sella (pulvinar) aufgestellt (ebd. 253/7). – Nach Cassiod. in Ps. 1, 1 (CCL 97, 31, 157f) bezeichnet die K. auch das solium regum; bei Greg. Tur. hist. Franc. 5, 17 (MG Script. rer. Mer. 1, 1, 216; M. Weidemann, Kulturgesch. der Merowingerzeit nach den Werken Greg. v. Tours [1982] 20) geschieht das Setzen (inponere) auf die K. gleichzeitig mit der Übergabe der Herrschaft an einen neuen König (Greg. Tur. hist. Franc. 50); vgl. *Thron (Thronsetzung). Nach Joh. Chrys. in Rom. 12, 20 hom. 4 (PG 51, 178, 12) nützt dem Menschen ἡ ἔξωθεν ἀρχή u. ἡ κ. ἡ βασιλική nichts, wenn ein inneres Leid ihn verzehrt u. den Nous vom θρόνος τῆς βασιλείας stürzt. – Die K. ist neben Purpurgewändern, dem Diadem, der Spange, den Schuhen usw. Teil der *Herrschaftszeichen eines βασιλεύς (Joh. Chrys. in Rom. hom. 14, 10 [PG 60, 537]; vgl. Joh. Chrys. [?] perf. carit. 6 [PG 56, 287, 2; ClavisPG 4556]).

d. Thronen Gottes u. Sitzen zur Rechten. 1. Allgemein. Im christl. Kontext behält das Wort K. seine ursprüngliche Bedeutung, wenn es ,das Sitzen' bezeichnet; spezifisch christlich wird vor allem das Sitzen Gottes oder das Sitzen des Sohnes zur Rechten Gottes mit K. bezeichnet; vgl. Orig. comm. in Eph. frg. 9, 67/9 (JournTheolStud 3 [1902] 400); Marcell. Anc. bei Eus. c. Marcell. 2, 4, 7; Cyrill. Hieros. catech. 14, 30 (2, 148 Reischl/Rupp); PsBasil. c. Eunom. 4 (PG 29, 709A); Basil. serm. 11, 4 (PG 31, 633c); c. Eunom. 1, 25 (SC 299, 260/2); Joh. Chrys. in Mt. hom. 65 (66), 3 (PG 58, 620). Θρόνος ist in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit K. Dies kommt gerade in Beiträgen zur arianischen Auseinandersetzung zum Ausdruck; Gregor v. Nyssa etwa legt ausführlich dar, dass die K. des Sohnes neben dem Thron Gottes Zeichen der gleichen Würde sei (in Steph.: 38, 9/44, 9 Lendle; vgl. Joh. Chrys. exp. in Ps. 109, 2 [PG 55, 268]). Etwas anders Basil. spir. 6, 15 (SC 17bis, 294), der in Anlehnung an Ps. 110, 1 den Schoß des Vaters als einen dem Sohn angemessenen Sitz bezeichnet (zur dogmengeschichtl. Entwicklung des Motivs C. Markschies, ,Sessio ad dexteram'. Bem. zu einem altchristl. Bekenntnismotiv in der christolog. Diskussion der altchristl. Theologen: M. Philonenko [Hrsg.], Le trône de dieu [Tübingen 1993] 252/317).

2. Kathedra als Sitz des Richters. Die K. u. der Thron Gottes u. des Sohnes im Himmel haben auch Bezüge zum Richterstuhl, von dem aus die Welt gerichtet wird (Joh. Chrys. exp. in Ps. 9, 3 [PG 55, 125]; Joh. Chrys.[?] in Dan. 7 [PG 56, 231]). Die K. als Sitz des Richters ist bereits in nichtchristl. Texten belegt (s. o. Sp. 605; Dio Cass. ep. 95, 32 [3, 531 Boissevain]; vgl. die Auslegungen des Clemens v. Alex. u. Cassiodors zu Ps. 1, 1 [o. Sp. 623. 624]). – In dem aus dem 2. Jh. stammenden Ev. Petr. (3, 7 [SC 201, 44]) begegnet eine bemerkenswerte Vermischung verschiedener Begriffe aus der Schrift. Bei der Misshandlung Jesu wird erwähnt, dass man ihm den Purpurmantel umlegte u. ihn auf die κ. κρίσεως gesetzt habe mit dem Aufruf: ,Urteile gerecht, König Israels'. Möglicherweise in Abhängigkeit von (u. dann mit Abänderung) dieser Stelle berichtet Iustin. apol. 1, 35, 6 Ähnliches, wobei hier allerdings Jesus auf das βῆμα κρίσεως gesetzt wird (Jes. 58, 2; Joh. 19, 13f [*Bema]; zur Stelle u. Singularität des Ausdrucks κ. κρίσεως: P. Pilhofer, Justin u. das Petrus-Ev.: ZNW 81 [1990] 72f). – Die Bezeichnung eines Beamtensitzes als K. bei Greg. Naz. or. 43, 49 (SC 384, 228, 31f) dürfte auf die Funktion des ὕπαρχος als Entscheidungsträger zurückgehen; auch der Sitz eines ὕπαρχος kann an anderer Stelle als Thron bezeichnet werden (Isid. Pel. ep. 3, 251 [PG 78, 929D]; Eunap. 9, 2, 19 [63 Giangrande]: Der ἀνθύπατος springt von seinem Thron). – Kritisch zu Bischöfen auf dem Richterstuhl äußert sich Hilar. Pict. tract. in Ps. 1, 10 (CSEL 22, 25f; Th. Klauser, Bischöfe auf dem Richterstuhl: JbAC 5 [1962] 172/4).

e. Die materielle Kathedra. 1. Aussehen u. Material. α. Allgemein. Außerhalb eines liturgischen Zusammenhangs (zu nichtchristl. Quellen s. o. Sp. 606) gibt Cassiodor (expos. in Ps. 1, 1 [CCL 97, 31]) eine ausführliche Definition der K.: ,cathedra est enim ex aliqua materia composita forma sedibilis, quae nos curvatos molliter a dorso suscipit, suoque gremio demissos uelut habilis theca complectitur'. Das Material der K. ist offenbar vielseitig; man hört von K. aus Holz (Maccarrone 145_{218}, 146f), aus Gold (als Zeichen übertriebenen Wohlstands: PsGreg. Nyss. creat. hom. 2 [GregNyssOp Suppl. 63, 13; 63a, 14]; vgl. Clem. Alex. paed. 3, 31, 1 [textkritisch unklar]), aus Silber (ebenfalls Kritik an übertriebenem Luxus: Joh. Chrys. in Col. hom. 7, 5 [PG 62, 350]), aus *Elfenbein (in Mt. hom. 83 [84], 4 [PG 58, 750]; auch hier Luxusschelte; vgl. aber u. Sp. 644). Eine K. besitzt Füße (aus Silber: Synes. ep. 3, 7) u. Rücken- u. Armlehnen (ebd. [vgl. Klauser, Cathedra 15/7]; Pallad. hist. Laus. 47, 4 [266/8 Bartelink]; Joh. Lyd. mag. 1, 18 [auf einem Wagen?]). Das Auslegen von Ehrensitzen mit Decken o. ä. (s. o. Sp. 613. 615f. 650f Abb. 1–3) dürfte auch für die K. zutreffen (zu den subsellia cathedraria s. o. Sp. 607). – Cosm. Ind. top. 2, 54 (SC 141, 365) beschreibt einen Thron (δίφρος) in Adoulis in der Nähe von **Axomis (RAC Suppl. 1, 726), der aus weißem Marmor besteht. Er hat eine viereckige Grundfläche bzw. Basis (βάσις) mit vier kleinen Säulen in jeder Ecke u. einer größeren gewundenen in der Mitte; darauf befinden sich die Sitzfläche, die Rücken- u. Armlehnen. Die ganze Anlage ist aus einem Stein gefertigt u. misst zwei Ellen, ,wie die bei uns sog. K.', schließt *Kosmas Indikopleustes seine Beschreibung ab.

β. Kirchlich. Ein mit einem Leinentuch bedeckter Sitz ist nach der Mitte des 3. Jh. als Ehrenrecht des Bischofs belegt (Pont. vit. Cypr. 16, 6 [172 Pellegrino]). Dieser hat als auszeichnendes Element ältere Vorgänger: Im ,Hirten' des Hermas (s. o. Sp. 627) benutzt die Kirche eine mit einem weißen Wolltuch bedeckte K. (vis. 1, 2, 2 [150 Leutzsch]). Eine mit einem Tuch bedeckte Bischofs-K. lässt sich auch in Quellen des 4. u. 5. Jh. finden: Aug. ep. 23, 3 (CSEL 34, 66) spricht in Bezug auf die Bischöfe von cathedrae velatae; Pacian. ep. 2, 3 (SC 410, 190) nennt Bischofsstühle sedes linteatae (Stommel 19f). Der auszeichnende Charakter eines solchen Sitzes lässt sich weit zurückverfolgen: In der Odyssee bereitet Telemachos für *Athena einen mit einem Leinen bedeckten Thron vor (Od. 1, 130f; Th. Schäfer, Diphroi u. Peplos auf dem Ostfries des Parthenon: AthMitt 102 [1987] 208). Eine mit einem Stück Stoff bedeckte K. kann in der frühen Kaiserzeit auch in profanem Zusammenhang begegnen (Martial. 12, 18, 18).

2. Aufstellung. a. Höhe. Paul v. Samosata, Bischof v. Antiochia in den Jahren 261/68-9, von dort 272 durch Aurelian vertrieben, verfügt über eine einem Kleriker unangemessene Tribüne (βῆμα) u. einen hohen Thron (θρόνος ὑψηλός, d. h. den Bischofsstuhl; Eus. h. e. 7, 30, 9, vgl. ClavisPG 1707). Paul ist jedoch in den Quellen nicht als römischer Beamter nachweisbar; seine Sitzgelegenheit hat er sich daher wie das Amt des ducenarius angemaßt (so zu Recht J. Rist, Paul v. Samosata u. Zenobia v. Palmyra: RömQS 92 [1997] 145/61; anders Maccarrone, Apostolicità 122f; Gussone 78; Instinsky, Fragen 68/73). – In der konstantinischen Kathedrale von Tyros standen nach Eus. h. e. 10, 44 Bischofsitze: θρόνοις τε τοῖς ἀνωτάτω εἰς τὴν τῶν προέδρων τιμήν. Der Bischof Athanasius v. Alex. besaß einen θρόνον τὸν ἐστολισμένον, der bei einem Angriff der Arianer auf die Kirche wohl beschädigt worden war (Athan. apol. c. Arian. 17, 4 [2, 1, 100 Opitz]; G. Müller, Lexicon Athanasianum [1952] 1354; Maccarrone, Apostolicità 145f). Greg. Naz. or. 42, 27 (SC 384, 112) spricht bezogen auf die bischöfliche K. von Kpel von der ἄνω κ. Nach cn. 2 der sog. 4. Synode v. Karthago iJ. 398 (Ch. Munier, Les Statuta Ecclesiae antiqua [Paris 1960] 79; F. J. Dölger, Die Heiligkeit des Altars u. ihre Begründung im christl. Altertum: ders., ACh 2 [1930] 161f) soll der Bischof ,in ecclesia et in consessu presbyterorum sublimior' sitzen, dagegen ,intra domum ... collegam se presbyterorum esse cognoscat', was nach Stommel 28 bedeutet, dass Bischöfen die Anlage eines Throns oder Thronsaals außerhalb der Kirche verboten werden soll. Sulp. Sev. dial. 1 (2, 1, 3 [CSEL 1, 180f]) erwähnt missbilligend, wohl auf einen Bischof bezogen, Übertreibungen in der Gestaltung eines erhöhten Sitzes: Er habe neulich jemanden ,sublimi solio et quasi regio tribunali celsa sede residentem' gesehen. Aug. en. in Ps. 126, 3 (CCL 40, 1858) erläutert, Bischöfe hätten deshalb einen erhöhten Sitzplatz, damit sie das Volk beaufsichtigen u. bewachen

können (ut ipsi superintendant et tamquam custodiant populum). – Im Testamentum Domini (1, 19 [25 Rahmani]) wird ebenfalls ein um drei Stufen erhöhter Bischofsthron gefordert, ‚da ja auch der Altar dort aufgestellt werden muss'. – Isid. Pel. ep. 3, 179 (PG 78, 869C) scheint einen solchen Bischofssitz vor Augen zu haben, wenn er für den Presbyter eine niedrige (ταπεινή) K. fordert. Ennod. carm. 2, 79, 5 (CSEL 6, 582) spricht von ‚sublimis ... fulcra cathedra', was an einen Sitz in Form einer sella denken lässt, die man sich verziert vorzustellen hat. Für die Basilika des hl. Demetrios in *Thessaloniki ist im frühen 7. Jh. ein silberner Bischofsthron bezeugt (P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de S. Démétrius et la pénétration des slaves dans les balkans 1 [Paris 1979] 55/61. 90/2; 2, 79f).

β. Ort. Das solium des Bischofs soll laut Didasc. apost. 2, 57, 4 (160 Funk) im Osten des Versammlungsraumes inmitten der Sitze der Presbyter stehen. Aufstellungsort der K. ist die *Apsis (Paulin. Med. vit. Ambr. 48, 1). – In einer Kirche in Uzala in *Africa sind ‚in loco absidae super cathedram velatam' die Reliquien des Märtyrers Stephanus aufgestellt, wie die Mirac. Steph. 3 (PL 41, 835; ClavisPL[3] 391) vom Beginn des 5. Jh. berichten. – Bei der Umwandlung des Caelestis-Tempels in *Karthago iJ. 399 in eine christl. Kirche (o. Sp. 241f. 263) wird die K. an den Ort des Kultbildes der Göttin gesetzt (Quodv. prom. 3, 44 [CCL 60, 185]; R. Oehler, Art. Karthago: PW 10, 2 [1919] 2199; F. W. Deichmann, Carthago. Heiligtum der Caelestis: JbInst 54 [1939] 136 nr. 86; J. Christern, Art. Karthago: RBK 3 [1978] 1164 nr. 13). Der Aufstellungsort der K. kann je nach Liturgie von der Apsis in die Mitte der Kirche wechseln (zur Peregrinatio Egeriae s. u. Sp. 640). Basilius v. Caes. sitzt in der Kirche hinter dem Vorhang, u. es ist ungewöhnlich, dass jemand dort zugelassen wird (Theodrt. h. e. 4, 19, 11). Im Testamentum Domini (1, 19 [o. Sp. 637]) wird gefordert, der Thron des Bischofs solle nach Osten hin aufgestellt werden u. zu beiden Seiten solle Raum (oder Bänke) für die Presbyter sein; der Bereich der Presbyter solle durch ein Velum abgetrennt werden. – Bei der Absetzung des Patriarchen Macarus v. Antiochia während des 3. Konzils v. Kpel 680/81 wird sein Ehrensitz (thronus) hinausgeworfen (Lib. pontif. 1, 354 Duchesne; Gussone 87_{52}). – Eine K. kann vom Bischof im secretarium benutzt werden: Sulp. Sev. dial. 2, 1, 3 (o. Sp. 632; zum secretarium s. J. A. Jungmann, Missarum sollemnia[5] 1 [Wien 1962] 86. 397; Gussone 88f; G. Descœudres, Die Pastophorien im syro-byz. Osten [1983] XII. XVII).

γ. Probleme u. weitere Entwicklung. Die sich im 4. Jh. vollziehende Entwicklung der bischöflichen K. zu einem erhöhten u. aufwendigen Sitz hat zuerst Th. Klauser problematisiert u. damit erklärt, dass die Anerkennung der Kirche u. ihrer Amtsträger durch *Constantinus u. deren Betrauung mit staatlicher richterlicher Funktion die Ausbildung entsprechender Insignien nach sich zog; die Form der K. wird somit als Angleichung an den Thron kaiserlicher Beamter erklärt (Klauser, Ursprung 202_{32}). Die These einer ‚Nobilitierung der Bischöfe', ihrer Einordnung in die Hierarchie der staatlichen Würdenträger ist in der Forschung zunächst rezipiert (P. E. Schramm, Herrschaftszeichen u. Staatssymbolik 1 [1954] 322; A. Raddatz, Art. Insignien, kirchl.: TRE 16 [1987] 197; Caillet aO. [o. Sp. 627] 806), aber von anderen (Chrysos; Jerg) zwischenzeitlich widerlegt worden. Ein Zusammenhang zwischen Beamtenthron u. Bischofs-K. lässt sich in schriftlichen Quellen nicht nachweisen; für die K. als Sitz eines Beamten gibt es nur sehr wenige Belege (s. o. Sp. 634f). Auch die bildlichen Darstellungen zeigen, dass die K. als Beamtensitz nicht geläufig war (s. u. Sp. 674f): Auf spätantiken Denkmälern erscheint in der Regel die seit republikanischer Zeit geläufige sella (s. u. Sp. 674). – Stommel 24/30 hingegen weist darauf hin, dass im Osten des röm. Reiches im Bischof das Bild Gottvaters oder Gottes gesehen wurde u. dass vor dem Hintergrund des hellenist. *Herrscherkultes K. u. Thron analog gesehen u. schließlich die K. an den Thron angeglichen wurde. Dagegen lässt sich einwenden, dass K. u. Thron in der kaiserzeitl. paganen Literatur bereits im gleichen Zusammenhang verwendet werden können (s. o. Sp. 605) u. dass der hellenist. Herrscherkult als monokausales Erklärungsmodell für die sehr komplexen Entwicklungen nicht ausreicht. Die Texte, die Stommel 26 für die Gleichsetzung von Thron u. Bischofs-K. nennt, sind zudem erst im 4. Jh. entstanden. – Instinsky, Bischofsstuhl 26f leitet die Aufstellung einer erhöhten K. u. die Inthronisation des Bischofs aus kaiserlichem Zeremoniell u. Inthronisation

ab. Die These Instinskys, dass der hohe Amtssessel oder Thron seit dem Ende des 2. Jh. Vorrecht des Kaisers gewesen sei (ebd. 20), hat Gabelmann 123f widerlegt u. Denkmäler angeführt, die Beamte u. Feldherren auf einem erhöhten Sitz zeigen. Da eine derartige Sitzgelegenheit von einem breiteren Personenkreis benutzt wurde, entfällt die von Instinsky angenommene Abhängigkeit der Bischofs-K. vom kaiserlichen Zeremoniell. – Mazzarino 1656 lehnt eine Beziehung der K. zum Thron Gottes oder dem des Kaisers ab u. will sie statt dessen aus der Verwendung des Begriffs im Kontext der Lehre ableiten. Hierzu verweist er auf die in Conc. Illib. cn. 58 (o. Sp. 630) erwähnte ,prima cathedra episcopatus' u. auf eine parallele Formulierung ,proc. centenario primae cathedrae' in einer sich auf den Hochschulbereich beziehenden Inschrift severischer Zeit (Mazzarino 1656f; s. o. Sp. 626). Bei dieser Theorie kann der ursprünglichen Abhängigkeit der K. des Bischofs von der des Lehrers zugestimmt werden, doch bleibt offen, warum die Bischofs-K. sich seit dem 4. Jh. zu einem erhöhten u. aufwendigen Sitz entwickelt, was sich bei der K. des Lehrers nicht zu vollziehen scheint u. zumindest nicht durch Schrift- oder Bildzeugnisse belegt ist. Möglicherweise hängt diese Entwicklung mit der großen Bedeutung zusammen, die der *Bischof u. sein Amt schon früh erlangten (E. Dassmann, Zur Entstehung des Monepiskopates: JbAC 17 [1974] 74/90), so dass es vielleicht schon vor dem 4. Jh. hervorgehobene Bischofssitze gegeben hat. Die Entwicklung der K. erfolgte demnach innerkirchlich u. wäre durch allgemeine Formen der Repräsentation in der ant. Welt beeinflusst. Geht man jedoch davon aus, dass aufwendige Bischofs-K. erst seit dem 4. Jh. bekannt sind, scheint eine mögliche Lösung des Problems am ehesten in der von Klauser angezeigten Richtung zu liegen. Auch wenn sich seine These einer ,Nobilitierung der Bischöfe' als nicht haltbar erwiesen hat, ist es eine ansprechende Vermutung, einen vielleicht auch indirekten Einfluss aus der Übernahme offiziell-staatlicher Funktionen oder eine Angleichung an zeitgenössische Formen der Repräsentation anzunehmen (Instinsky, Fragen 77; Gussone 85). In der Folgezeit nimmt die K. als Symbol der rechtmäßigen apostol. Sukzession an Bedeutung noch zu: Aug. c. Cresc. 4, 8 (o. Sp. 630) betont den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Innehaben einer K. u. Bischofswürde. Im 6. Jh. wird der Angehörige einer Bischofskirche als cathedralis ecclesiae presbyter bezeichnet (Conc. Tarrac. vJ. 516 cn. 13 [Martínez Díez / Rodríguez aO. (o. Sp. 630) 279]; J. Neumann, Art. Bischof I: TRE 6 [1980] 668).

3. Kultische Funktion u. Bedeutung. α. Allgemein. Das Aufstellen einer K. des Bischofs an verschiedenen Orten der Grabeskirche im Rahmen der Jerusalemer Liturgie am Karfreitag, bei der Einschreibung zur Taufe, bei der *Katechese u. der Redditio symboli wird in der Peregrinatio der Egeria beschrieben (s. o. Sp. 637): Für den Beginn der Fastenzeit u. die Karwoche wird die Aufstellung einer beweglichen K. an verschiedenen Stellen in der Kirche geschildert. Bei der Prüfung der einzelnen Taufkandidaten zu Beginn der Fastenzeit steht die K. des Bischofs in der Mitte der Kirche (ponitur episcopo cathedra media ecclesia maiore, id est ad Martyrium), auch die Presbyter sitzen auf K., während alle (scil. anderen) Kleriker stehen (Eger. peregr. 45, 2 [CCL 175, 87]); auch bei der Katechese in der Fastenzeit lehrt der Bischof von der K. in der Mitte der Kirche aus (ebd. 46, 1 [87]). Zu Beginn der Karwoche wird die K. an ihren eigentlichen Ort, die Apsis, zurückgebracht (46, 5 [88]). Am Karfreitag steht die K. zur Kreuzverehrung (lignum sanctum crucis) hinter dem *Kreuz auf Golgotha (zu den Lesungen vor dem Kreuz [37, 1. 5 (80f)]; E. Bermejo Cabrera, La proclamación de la escritura en la liturgía de Jerusalén [Jerus. 1993] 371f; J. Wilkinson, Egeria's travels [ebd. 1981] 75f. 83; F. Tolotti, Il s. sepolcro di Gerusalemme e le coeve basiliche di Roma: RömMitt 93 [1986] 475f). – Bezogen auf die Liturgie wird besonders das Stehen im Gegensatz zum Sitzen hervorgehoben: Tert. orat. 16 spricht sich gegen die von einigen geübte Sitte aus, sich nach dem Gebet ,in cathedra aut subsellio' niederzusetzen; Joh. Chrys. in Hebr. 13, 3 (PG 63, 107) weist darauf hin, dass der Opfer-Liturge nicht sitzen darf, sondern stehen muss (S. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrys. [1953] 200). Als Beispiele der Demut werden Martin v. Tours, der in der Kirche niemals saß (Sulp. Sev. aO. [o. Sp. 632f]), u. Petrus v. Alex. genannt, der zu Lebzeiten auf die Benutzung des Θρόνος verzichtete und sich auf das ὑποπόδιον setzte (Mart. Petr. Alex.: 83 Viteau; Herter 27; Gussone

92_{84}). – Im Osten kann der Bischofssitz innerhalb der Liturgie eschatologische Bedeutung annehmen: Maximus Confessor (myst. 8 [PG 91, 688C]) deutet den Einzug des Bischofs u. das Besteigen des Bischofssitzes während der Liturgie als Bild der Auffahrt Christi in den Himmel u. der Inbesitznahme des himmlischen Thrones. In der nicht vor dem Ende des 7. Jh. entstandenen, unter dem Namen des Patriarchen Germanos v. Kpel überlieferten Rerum ecclesiasticarum contemplatio (PG 98, 389CD) wird der Bischofssitz als himmlischer Thron bezeichnet, als Zeichen der Verkündigung des Glaubens u. der zweiten Ankunft Christi zum Gericht (Gussone 90f).

β. Totenkult. (Klauser, Cathedra; o. Sp. 604.) Nach den Schriftquellen formulierte Klauser, Cathedra 43/60 die These, dass die K. im Totenkult der Sitz des speisenden Toten gewesen sei (ebd. 56); die Vorstellung des Mahles des Verstorbenen sei der Hauptgedanke bei der Aufstellung von K. (ebd. 57). In den angeführten Quellen wird ein expliziter Bezug zwischen K., Mahl u. Verstorbenen nur bei Hesychios u. Photios hergestellt (ebd. 50f u. 14. 52f; E. Freistedt, Altchristl. Totengedächtnistage u. ihre Beziehung zum Jenseitsglauben u. Totenkultus der Ant. [1928] 162). Die K. im Totenkult ist also erst in Quellen des 6. u. 9. Jh. belegt, während die als Sitz des Toten beim Mahl gedeuteten Denkmäler einige Jhh. früher entstanden (s. u. Sp. 666/8).

4. Einzelne Kathedren. a. Maria u. Apostel. Der Pilger v. Piacenza sah in Diocaesarea/Sepphoris die K., auf der Maria bei der Verkündigung des *Engels gesessen habe (PsAnton. Plac. itin. 4 [CCL 175, 130]). Eus. h. e. 7, 19 erwähnt, dass der Ehrensitz (ϑρόνος) des Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, noch erhalten sei u. verehrt werde (s. o. Sp. 628). Dass dieser in der Sionskirche aufgestellt war, geht aus späteren Quellen hervor (Maccarrone, Apostolicità 123f). Auch für den Apostel Thomas wird ein Thron erwähnt (Act. Thom. 138 [AAA 2, 2, 245]; C. H. Kraeling, The Christian building. Excavations at Dura-Europos 8, 2 [New Haven 1967] 143). Nach Epiphanios Monachos, Verf. der um die Mitte des 9. Jh. entstandenen Vita Andreae, wurden in Sinope die K. u. die steinernen Lagerstätten der Apostel Andreas u. Petrus gezeigt (PG 120, 220, 17f; auch Tert. praescr. 36, 1 [o. Sp. 627]). Während man diese K. nicht mit erhaltenen Stücken verbinden kann, hat man den Versuch einer Zuweisung für K. unternommen, die die Kirche von Grado besessen haben soll: In den Akten der Synode v. Mantua vJ. 827 sind die ‚sedes' der Hll. Markus u. Hermagoras zum ersten Mal bezeugt. Laut Joh. Diaconus (Anf. 11. Jh.), wurden sie von Kaiser Herakleios geschenkt (S. Tavano, Le cattedre di Grado e le culture artistiche del mediterraneo orientale: AntAltoAdr 12 [1977] 453f; Gaborit-Chopin 114). Da die K. in den Quellen nicht näher beschrieben werden, ist eine Identifikation mit erhaltenen Beispielen schwierig. In einer Quelle des frühen 16. Jh. wird als Material eines Stuhles in Grado Elfenbein erwähnt; er war nach der Mitte des 17. Jh. bereits zerstört (H. Graeven, Der hl. Markus in Rom u. in der Pentapolis: RömQS 13 [1899] 126; Tavano aO. 454). Die auf Graeven aO. 109/26 zurückgehende u. von Tavano aO. 477/89 zuletzt ausgeführte These, eine Gruppe von insgesamt 14 Elfenbeinplatten hoher Qualität gehöre zu der überlieferten K. des hl. Markus, ist aufgrund einer Reihe von Überlegungen, nicht zuletzt wegen der zwischen dem 7. u. 11. Jh. schwankenden Datierungen, aufgegeben worden; für die Elfenbeine wird die Anbringung an einer Kirchentür oder einem Kasten angenommen (D. Gaborit-Chopin: Byzance, Ausst.-Kat. Paris [1992] 182f; N. P. Ševčenko: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1979] 578 nr. 517; M. Falla Castelfranchi, Postille medioevali al sarcofago di Barletta: RivAC 61 [1985] 194). Es muss daher offenbleiben, ob die ‚sedia di San Marco' (s. o. Sp. 657) mit der in den Quellen genannten K. des hl. Hermagoras identisch ist (so Tavano aO. 456/8. 467/71; Gaborit-Chopin 114). – Zu einer K. in Jerusalem s. o. Sp. 628.

β. Cathedra Petri. (Klauser, Cathedra 152/83. 205f.) Was bzw. in welcher Eigenschaft Petrus während des Festes ‚natale Petri de cathedra' am 22. II. gefeiert wurde, ist nicht mit vollkommener Sicherheit geklärt (A. Stuiber, Art. Geburtstag: o Bd. 9, 230. 241f). Das Datum des Festes knüpft an das heidn. Familienfest der Cara cognatio an, das mit einem Mahl die sechs Tage des Totengedächtnisses, die Parentalia, abschloss. Deswegen wird zu Recht in der Regel angenommen, dass Petri Stuhlfeier wohl ursprünglich als Totenmahlfeier zum Gedächtnis des Apostels entstand, da sein Todestag vermutlich in Vergessenheit geraten war. – Das Fest ist

zuerst im *Kalender vJ. 354, im 5. Jh. durch zwei Predigten (PsLeo M. or. 14 [PL 54, 505/8; ClavisPL[3] 1658] u. PsAug. serm. in cathedr. Petr. [G. Morin, Notes d'ancienne littérature eccl.: RevBén 13 (1896) 343/6; ClavisPL[3] 369]) sowie durch Klagen über Missstände auf dem Konzil v. Tours vJ. 567 bezeugt (Conc. Turon. cn. 23 [CCL 148A, 191, 458/67]: Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt; zum Fest P.-A. Février, Natale Petri de cathedra: CRAcInscr 1977, 514/31; H. Merkel, Art. Feste u. Feiertage IV: TRE 11 [1983] 117). – Aus der Zeit zwischen dem Ende des 5. u. dem 9. Jh. fehlen Zeugnisse über das Fest in Rom, woraus Klauser, Cathedra 157 den (nicht zwingenden) Schluss zog, es sei in dieser Zeit in Rom ‚außer Übung' gekommen, während es in Gallien ‚zu den eingebürgerten Festen' gehörte. Er bekräftigt diese These in den Ergänzungen der 2. Aufl. mit erneutem Hinweis auf den Ursprung in der heidn. Totenmahlfeier; dieser Ursprung habe dazu geführt, ‚dass die röm. Kirchenleitung das Fest vom 22. II. wegen der damit verbundenen Totenmahlfeiern (scil. u. deren heidnischem Charakter) unterdrückt hat' (Klauser, Cathedra 206). – Das Vorhandensein eines zweiten gleichnamigen Festes (oder Festtermins) in verschiedenen liturgischen Büchern (Missale Bobbiense: E. A. Lowe, The Bobbio missal, a Gallican massbook [London 1920] 35/7; Lektionar v. Luxeuil: P. Salmon, Le Lectionnaire de Luxeuil [Roma 1944/53] 66), was auf zwei K. des Petrus auf dem Vatikan u. im Coemeterium Maius (Ölverzeichnis von Monza [notula de olea sanctorum martyrum qui Romae corpore requiescunt]: CCL 175, 292, 66f; vgl. Klauser, Cathedra 159_{32}; P. Styger, Die röm. Katakomben [1933] 216/21; *Katakombe), auf kultische Gründe (der 22. II. konnte in die Fastenzeit fallen: L. Duchesne, Les origines du culte chrétien[5] [Paris 1925] 294/6]), auf die Berechnung des Amtsantritts (K. Erbes, Die Todestage der Apostel Petrus u. Paulus [1899] 43/6; Klauser, Cathedra 160_{40}) oder auf zwei in Gallien bzw. Rom unabhängig entstandene Feste zurückgeführt wurde (J. P. Kirsch, Die beiden Apostelfeste Petri Stuhlfeier u. Pauli Bekehrung im Januar: JbLiturgWiss 5 [1925] 51/67; Klauser, Cathedra 161; Diskussion der Thesen ebd. 157/65). Im 6. Jh. ist im Martyrologium Hieronymianum die Unterscheidung getroffen, dass das Fest am 18. I. auf ‚die Stuhlbesteigung des Petrus in Rom', das am 22. II. auf seinen Amtsantritt in Antiochia zurückgehe (ebd. 162 mit Hinweis auf Gal. 2, 11). – Die liturgischen Texte sprechen dem Fest einen regional unterschiedlichen Charakter zu; es gab sowohl (vornehmlich in Gallien) die Idee eines Primates Petri im Sinne einer gesamtkirchlichen Vorrangstellung als auch eine offenbar auf Rom begrenzte Feier des Bischofsamtes (Klauser, Cathedra 165/72). Perpetuus v. Tours bezeichnete das Fest Cathedra Petri als natale sancti Petri episcopatus, was durchaus bedeuten kann ‚Gedenktag des Episkopats des hl. Petrus' (bei Greg. Tur. hist. Franc. 10, 31, 6 [MG Sript. rer. Mer. 1, 1, 530]; Klauser, Cathedra 171: Perpetuus bezeichne ‚die Stuhlfeier Petri als natalis episcopatus', ist irreführend). Eine andere, wenig überzeugende Meinung äußert Gussone 114, der sich auf die von D. Balboni (Natale Petri de cathedra: EphLiturg 68 [1954] 97/127) erstellte u. bereits von Klauser, Cathedra 205f zurückgewiesene Hypothese bezieht, mit dem Fest sei der Thronbesteigung des Petrus gedacht worden (weitere Hypothesen zum Ursprung u. zur Bedeutung des Festes bei Gussone 113_{219}).

γ. Kathedren anderer Personen. Über die Art des Sitzes, auf dem nach einem damasianischen Epigramm Papst Sixtus II lehrend in der Callixtus-*Katakombe von Soldaten überrascht wurde (A. Ferrua, Epigrammata Damasiana [Città del Vat. 1942] 123/5 nr. 17), lässt sich keine Aussage machen. Das Epigramm wurde von dem Verf. der Passio Stephani auf Papst Stephanus bezogen u. regte ihn für den gleichen Ort zu einer ähnlichen Formulierung an (BHL 7845; J. Wilpert, Die Papstgrüfte u. die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus [1909] 21f; Ferrua aO. 125). Bei der Ausgrabung wurden keine Spuren einer K. gefunden.

f. Sonstiges. Cyrill. v. Alex. benutzte wertvolle K. aus Elfenbein, um Sympathien für seine Position auch nach dem Konzil v. Ephesus iJ. 431 aufrecht zu erhalten (Collectio Casinensis 294 [AConcOec 1, 4, 224f; P. Brown, Macht u. Rhetorik in der Spätant. [1995] 26/8; P. Batiffol, Les présents de St. Cyrille à la cour de Cple: ders., Études de liturgie et d'archéol. chrét. [Paris 1919] 159/62. 172 mit

Anm. 3). – Als Luxusgegenstand kennt Clem. Alex. paed. 3, 31, 1 vergoldete K. im Bad, die mit silbernen Nägeln beschlagen sind (textkritisch unklar; E. Tengblad, Syntaktisch-stilist. Beitr. zur Kritik u. Exegese des Klemens v. Alex. [Lund 1932] 89; GCS Clem. Alex. 1, 254 App. zSt.). – Als erholsames Sitzmöbel kennen die Kappadokier eine K.: Basil. Caes. renunt. (PG 31, 637B); Greg. Naz. ep. 249, 12 (GCS Greg. Naz. 179; dort im Gegensatz zum βάθρον); Greg. Nyss. adv. Apollin.: GregNyssOp 3, 1, 156; in inscr. Ps. 2, 14 (ebd. 5, 144). – In der Erzählung vom Tod des Arius bedeutet K. ‚Toilettensitz': Eus. h. e. 1, 14, 8; Soz. h. e. 2, 29, 5. 30, 6; Phot. bibl. cod. 80, 63a 24 (auch δίφρος kann diese Bedeutung haben: Plut. Lycurg. 20, 6). – Zur ‚eisernen K.' als Foltergerät o. Bd. 8, 135.

B. Erhaltene Denkmäler. I. Jüdisch. (Rahmani; Diebner.) Die meist in das 3. u. 4. Jh. nC. datierten K. werden von Rahmani 212 als Stühle gedeutet, die mit dem Namen Mose in Verbindung gebracht wurden u. auf denen während eines bestimmten Teils des Gottesdienstes die Torah-Rolle thront. Diese Verwendung hängt mit der aus der altoriental. u. hellenist. Zeit stammenden, ebenfalls im heidn. Umfeld verbreiteten Tradition des ‚Leeren' Throns (Herter 7/24; o. Sp. 672) zusammen; ein Einfluss auf entsprechende christl. Vorstellungen muss nicht angenommen werden, da diese auch aus der paganen Umwelt übernommen worden sein können (Rahmani 213). Die in das 1. Jh. vC. datierte Marmor-K. in der Synagoge von Delos (ebd. 193; anders Maaß 75; Gebäude zwischen 1. Jh. vC. u. Ende 2. Jh. nC.), an beiden Seiten von einer Reihe von Marmorbänken eingefasst, spiegelt die Sitzordnung in einem zeitgenössischen jüd. Gerichtshof wieder (Rahmani 193. 203). Deonna 6 u. Cohon 103_{45} vermuten wohl zu Recht, dass der Stuhl aus einem Theater stammt u. hier sekundär verwendet worden ist, zumal er in seiner Form den berühmten Thron des Dionysos-Priesters im Dionysos-Theater in **Athen kopiert (s. u.; S. Risom, Le siège du prêtre de Dionysos Eleuthereus au théâtre d'Athènes: Mélanges Holleaux [Paris 1913] 258f Taf. 10/2). Vermutlich ist dieser ‚Marmorthron' als Ehrenplatz zu verstehen (Deonna 8f; L. Michael White, The Delos synagoge revisited: HarvTheolRev 80 [1987] 153_8; Rahmani 204), ebenso wie der erhöhte, sich über das Niveau der anschließenden Bankreihe erhebende Sitz in der Synagoge von *Dura Europos. Hier dürfte auf einem Podest, zu dem drei Stufen hinaufführten, eine K. gestanden haben (I. Renov, The seat of Moses: J. Gutmann [Hrsg.], The synagogue [New York 1975] 234). Diebner 147/55. 155_{58} schlägt vor, diese Sitze als Platz des Synagogenvorstehers oder des Predigers zu deuten. Während die Synagoge in Delos orientiert ist u. die Ältesten auf K. u. Bänken nach Osten in Richtung Jerusalem blickten, befindet sich die K. in Tiberias u. Chorazin (datiert jeweils ins 2. oder 3. Jh. nC. [Becker 48]) an der Südwand, also mit der Rückseite nach Jerusalem (Befund in Chorazin: F. Hüttenmeister / G. Reeg, Die ant. Synagogen in Israel 1 [1977] 277/80). An Seitenwänden u. Rückwand ziehen sich zwei steinerne Bankreihen entlang; die herausgehobene K. (heute in Jerus.) ist mit einer aram. Stifterinschrift versehen. In Tiberias befand sich an derselben Wand, wo auch die K. stand, ein fest installierter Toraschrein. ‚Damit ist klar, dass der Chakham auf der K. der Gemeinde gegenüber bzw. im rechten Winkel zu ihr saß' (Becker 48).

II. Griechisch-römisch. a. Terrakotta. Nur wenige Beispiele für Sitze aus Ton sind erhalten, für die meist eine Verwendung als ‚Leerer' Thron einer Gottheit angenommen wird. Von einem Terrakotta-Thron stammen zwei um 450 vC. datierte fragmentierte Armlehnen (L. Frey-Asche, Ein Terrakotta-Thron in Hamburg: Kanon, Festschr. E. Berger [1988] 150/5 Taf. 43f); vor 170/160 vC. entstanden ist der wahrscheinlich im Zusammenhang dionysischer Kulte verwendete Thron von Bolsena (F. H. Pairault-Massa, La restauration du trône en terre-cuite de Bolsena: MélÉcFrançRome Ant. 93, 1 [1981] 495/531).

b. Marmor u. Stein. Sitze aus Marmor, die oft reich verziert sind u. meist als ‚Thron' bezeichnet werden, sind bisher nicht zusammenfassend behandelt (Richter 28/33. 99/101; Cohon 92/104; M. E. Micheli, Su di un gruppo di troni con decorazione vegetale: Boreas 10 [1987] 63/80). Die Funktion ist nur bei wenigen Stücken inschriftlich angezeigt.

1. Theater. Ein Sitz im Dionysos-Theater in Athen aus dem ausgehenden 4. Jh. vC. (Maaß 60/76 Taf. 1b. 2. 5; Micheli aO. 68f Abb. 2f; 79; anders Richter 31: 1. Jh. vC.) diente laut Inschrift dem Priester des Dionysos Eleuthereus (zu Elementen dionysischer

Ikonographie bei weiteren Marmorthronen: Micheli aO. 79). Er ist das aufwendigste Beispiel eines Prohedrie-Sitzes im Dionysos-Theater, der außer durch seine Position u. Dimension auch durch besondere Zeichen, wohl Thyrsoi, hervorgehoben wurde, die in die Einlassungen vor dem Thron gesteckt wurden. Die anderen, mit Inschrift versehenen Prohedrie-Sitze haben meist die sehr viel schlichtere Form des Klismos (Maaß 4). Vom 4. Jh. vC. bis in das 3. Jh. nC. bezeugen Inschriften (ebd. 33/59. 101f; Richter Abb. 139) Priester u. Beamte als Prohedrieausübende (Maaß 99/140). Mehrfach sind Prohedrie-Sitze in Thronform erhalten: Ein vermutlich aus einem Theater stammendes Beispiel im Archäol. Museum von Mytilene auf Lesbos wurde aufgrund seiner Inschrift dem Rhetor Potamon als Ausdruck der Ehre der Prohedrie wohl nach 45 vC. gewidmet (J. D. Kontis, Παρατηρήσεις εἰς ἐπιγραφὰς τῆς Λέσβου: ArchEph 1936, 58/60 Abb. 3/5; IG 12, 2 nr. 272; W. Stegemann, Art. Potamon: PW 22, 1 [1953] 1025; R. K. Levang, Stud. in the hist. of Lesbos [Ann Arbor 1985] 236 nr. 94). Eine getilgte ältere Inschrift u. die Darstellung je eines Dreifußes, um den sich eine Schlange windet, auf den Nebenseiten, weisen darauf hin, dass hier der ältere Stuhl eines Apollopriesters einer neuen Bestimmung zugeführt worden ist (Kontis aO. 60; Stegemann aO. 1025; P. S. Paraskeuaides, Ἡ ῥωμαϊκὴ Λέσβος [Athen 1978] 42 datiert in das 3. Jh. vC.). Typologisch übernimmt der Sitz vom Thron des Dionysos-Priesters in Athen die Verbindung von Klismos-Rückenlehne u. Thron-Unterteil (anders Th. Kraus, Bemerkungen zum Sessel des Dionysospriesters: JbInst 69 [1954] 36); eine Datierung anhand des Reliefstils ist mangels Vergleichsdenkmälern schwierig. Die auf Delos gefundene Tischstütze in Form einer Löwenpranke (wohl zwischen 157/156 u. 145/144 vC. zu datieren: R. Cohon, Greek and Roman stone table supports with decorative reliefs [Ann Arbor 1984] 380f nr. 245) weist keine überzeugenden Parallelen auf; ebenso die Löwen-Greifen-Tatze aus Pompei (20 vC./20 nC.: V. Kockel, Die Grabbauten vor dem Herkulaner Tor in Pompeji [1983] 52f Taf. 5d). Darstellungen auf griechischen Grabreliefs sind zu wenig detailliert, um herangezogen werden zu können (Beispiele: R. v. den Hoff, Philosophenporträts des Früh- u. Hochhellenismus [1994] $81_{223.\ 225}$). Das Stück auf Lesbos dürfte im 3./2. Jh. vC. entstanden sein. – Eine Gruppe von Prohedrie-Sitzen jeweils unterschiedlicher Form trägt Stifterinschriften. Zu dieser gehören Sitze in Form eines Klismos im Theater von Rhamnus, die dem Dionysos geweiht sind u. inschriftlich in das 4. Jh. vC. datiert werden können (IG 2^2, 2849; Richter 37 Abb. 196; Maaß 4. 33; B. Petrakos, A concise guide to Rhamnous [Athens 1983] 17f Abb. 8). Fünf Thronsessel in der Prohedrie des Theaters von Priene tragen die hellenist. Stifterinschrift eines Agonotheten u. sind Dionysos geweiht (A. v. Gerkan, Das Theater v. Priene [1921] 22f Taf. 11; Richter 31 Abb. 146f; Maaß 46). Ein Thron in Mantua ist Dionysos u. dem Demos geweiht (ebd. 33_1). In Oropos haben sich im Theater fünf dem Amphiaraos geweihte späthellenist. Throne erhalten (O. A. W. Dilke, The Greek theatre cavea: AnnBritSchAth 43 [1948] 180; Richter 31 Abb. 148; Maaß 33_1; Cohon 95). Man nimmt an, dass auch diese Göttern geweihten Sitze von Theaterbesuchern benutzt worden sind. Inschriftenlose Marmorthrone in Theatern sind als Ehrenplätze zu bestimmen (Richter 30/2; Micheli aO. 68/73). – Sitze für Magistrate in Form der sella curulis haben sich nur im Theater von Herculaneum erhalten (Th. Schäfer, Le ‚sellae curules' del teatro di Ercolaneo: Cronache Ercolanesi 9 [1979] 143/8).

2. Heiligtümer. Marmorsitze in Heiligtümern erfüllen eine Vielzahl von Funktionen. Zwei inschriftlich bezeichnete Priestersitze aus dem Erechtheion in Athen haben die Klismos-Form der Sitze des Dionysos-Theaters u. gehören wohl in das 4. Jh. (Maaß 33_2). Zwei mit Stifterinschriften versehene, zu Seiten des Eingangs des kleineren Tempels in Rhamnus aufgestellte Marmorstühle wohl gleicher Zeitstellung in Klismos-Form dienten wahrscheinlich Priesterinnen (J. Pouilloux, La forteresse de Rhamnonte = BiblÉcFranç 179 [Paris 1954] 152f nr. 40; Maaß 33_2; B. Ch. Petrakos, Οἱ ἀνασκαφὲς τοῦ Ραμνοῦντος [1813/1987]: ArchEph 1987, 277; M. M. Miles, A reconstruction of the temple of Nemesis at Rhamnous: Hesperia 58 [1989] Taf. 30b). Ein von einem Priester den ägypt. Gottheiten Isis, Osiris u. Anubis geweihter Marmorthron stand am ehesten in einem Heiligtum (wohl 2. Jh. vC.: CIG 6841; M. N. Tod, Epigraphical notes from the Ashmolean Mus.: JournHellStud 71 [1951] 176; Richter 31 Abb. 142). Nahe Sparta wurde ein Thron

des 1. Jh. vC./1. Jh. nC. mit Inschrift für die lakonische Göttin Alexandra-Kassandra gefunden. Das (abgearbeitete) hohe Kissen weist darauf hin, dass er wohl eher als Kult- denn als Priestersitz benutzt wurde (Th. Schäfer, Diphroi u. Pelos auf dem Ostfries des Parthenon: AthMitt 102 [1987] 208). Neben diesem Beispiel für den ,leeren' Thron (Herter 7/27) haben sich auch solche für eine Götterfigur auf einem Marmorthron erhalten: In der ,chapelle de la rue du péribole' auf Delos, wohl als ein Dionysos-Heiligtum zu deuten, wurde u. a. die nackte, auf einem Marmorthron sitzende, wahrscheinlich späthellenist. Statue des Dionysos ausgegraben (Deonna 7f). Aufgrund mitgefundener Statuen ist sie als eine Darstellung des Gottes auf einem ,fauteuil de proédrie', als Theaterbesucher interpretiert worden (Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénist. et à l'époque impériale = BiblÉcFranç 217 [Paris 1970] 299/304 Taf. 4, 4). Ein fragmentierter Thron mit zugehöriger Jupiterfigur aus Kalkstein aus dem 2. Viertel des 2. Jh. diente im Heiligtum von Thun-Allmendingen als Kultbild (M. Bossert, Ein thronender lebensgroßer Iuppiter aus dem galloröm. Tempelbezirk von Thun-Allmendingen: Arch. Schweiz 11 [1988] 113/23). Herkunft aus einem Heiligtum u. ursprüngliche Verwendung als Priestersitz sind für den 355/354 vC. datierten Marmorthron wahrscheinlich, der in den Resten einer in der cella des Parthenon eingerichteten Kirche gefunden wurde (H.-U. Cain, Röm. Marmorkandelaber [1985] 31; Micheli aO. [o. Sp. 646] 64/8; zur Kirche: A. Frantz, Art. Athen II: RAC Suppl. 1, 685; zu den Kopien Richter 32f Abb. 155. 158/65).

3. Marmorthrone mit Götterattributen. Rundplastische Throne, auf denen Götterattribute liegen, haben sich nur in wenigen kaiserzeitlichen Exemplaren erhalten u. müssen von als Götterthrone zu deutenden Beispielen getrennt werden (s. u. Sp. 648f). Zwei aus der Slg. Mattei stammende u. bei SS. Giovanni e Paolo gefundene Marmorthrone befinden sich im Pompeianum von Aschaffenburg (Abb. 1 u. 2; F. Matz, Ein röm. Meisterwerk [1958] 64; Richter 99 Abb. 482f). Die auf u. mit diesen Thronen dargestellten Attribute lassen sich (im Gegensatz zu den ,Thronreliefs' [s. u. Sp. 672]) kaum auf eine einzige Gottheit beziehen, so dass ihre Funktion u. Bedeutung ungeklärt sind. Die bisherige Deutung als Götterthrone kann anhand

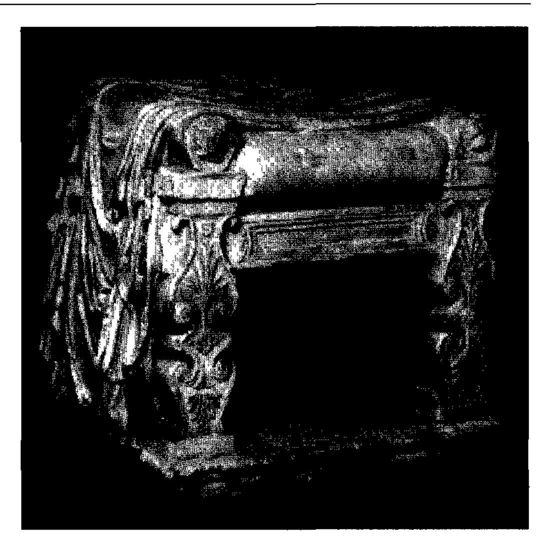


Abb. 1: Aschaffenburg, Pompeianum. Marmorthron Inv.-nr. GL 346. Foto: Glyptothek München.



Abb. 2: Aschaffenburg, Pompeianum. Marmorthron Inv.-nr. GL 347. Foto: Glyptothek München.

der Attribute nicht schlüssig nachgewiesen werden. So befindet sich vor einem Thron in der Münchner Glyptothek Inv.-nr. 347 (ebd. Abb. 483) ein Suppedaneum, das eine Vase mit Blumen trägt, auf denen wiederum ein Vogel stand; auf dem Thron liegt ein Fransentuch, vor der abgearbeiteten Rückenlehne Köcher u. Bogen, auf dem Polster die Reste der Krallen eines Vogels. Während

Vögel u. Blumen auf Venus hinweisen, gehören Köcher u. Bogen eindeutig nicht zu ihren Attributen. Der Thron Inv.-nr. GL 346 (ebd. Abb. 482) zeigt auf den Armlehnenknöpfen einen antinoosähnlichen Reliefkopf u. einen männlichen Kopf mit kurzem Haar; auf dem über den Thron geworfenen Tuch liegt ein Kurzschwert. Während der antinoosähnliche Kopf für den Thron Inv.-nr. GL 346 einen Anhaltspunkt für die Datierung in die 1. H. des 2. Jh. bietet, ist Inv.-nr. GL 347 früher entstanden, wohl in der 2. H. des 1. Jh. Ein Thron in der Glyptothek Inv.-nr. GL 327 F, der aus dem Palazzo Mattei erworben wurde, ist nicht antik (G. Rodenwaldt, Sarkophag-Miscellen: ArchAnz 1938, 415_5), sondern neuzeitlich nach dem Vorbild von Inv.-nr. GL 347 gearbeitet; Suppedaneum, Ansätze von Armstützen u. Rückenlehnen fehlen, die Rückseite ist nicht ausgearbeitet u. die Blumenvase vor dem Thron ist von spätbarockem Stilempfinden geprägt. Etwa in der Mitte des 1. Jh. ist ein Thron entstanden, der, ehemals aus der Slg. Landsdowne, heute im Los Angeles County Museum aufbewahrt wird (Abb. 3). Er zeigt vor der hohen Rückenlehne einen zerbrochenen Bogen, um den sich eine Schlange windet, auf dem Sitz einen Köcher mit Band. Dass ein zerbrochener Bogen auf den Gott Apollon hinweisen soll, ist zumindest fraglich; die Schlange kann bekanntlich sein Attribut sein, passt aber nicht zu Köcher u. Bogen, sondern kommt in der Regel zusammen mit den mantischen Symbolen Dreifuß u. Omphalos vor (W. Lambrinudakis, Art. Apollon: LexIconMythClass 2 [1984] 230). Zur Interpretation dieser Sitze zieht Schäfer, Diphroi aO. (o. Sp. 636) 207 eine bei Avella gefundene Inschrift vJ. 28 nC. (CIL 10, 1196) mit Weihung von ,signum sacrum sedemque' für Apollon heran, doch löst dies nicht das Problem der auf unterschiedliche Götter verweisenden bzw. beschädigten Attribute.

4. Sitze von Dichtern u. Philosophen. Sitze des beschriebenen Typus begegnen (neben anderen Stühlen) auch in der Ikonographie rundplastischer Statuen von Philosophen (Richter Abb. 134/6; K. Fittschen, Die Statuen des Poseidipp u. des Ps.-Menander: AthMitt 107 [1992] 232 Taf. 75, 1; 249 Taf. 75, 2; v. den Hoff aO. [o. Sp. 648] 81; P. Zanker, Die Maske des Sokrates [1995] 116/8) u. Dichtern (ebd. 145_4. 166f; G. M. A. Richter, The portraits of the Greeks 1 [London 1965]



Abb. 3: Thron im Los Angeles County Museum. Foto: H. Frielinghaus mit freundlicher Genehmigung des Museums.

67f Abb. 231f). Die ,Statue des Hl. *Hippolyt' in der Biblioteca Vaticana ist aus einer Frauenstatue umgearbeitet (aufgrund des langen Untergewandes, das die Zeichnung von Pirro Ligorio [M. Guarducci, La statua di ,Sant'Ippolito': Ricerche su Ippolito (Roma 1977) Abb. nach 24] zeigt, eindeutig als weiblich zu identifizieren, irrtümlich C. Scholten: o. Bd. 15, 541f); die K. ist zwischen 222 u. 235 mit dem Canon paschalis des Hippolytos u. einer unvollständigen Liste seiner Schriften versehen worden (M. Guarducci, Epigrafia greca 4 [Roma 1978] 535/45 Abb. 167/9; dies., La ,statua di Sant'Ippolito' e la sua provenienza: Nuove ricerche su Ippolito [Roma 1989] 61/74; M. Marcovich, Art. Hippolyt von Rom: TRE 15 [1986] 381/7; v. den Hoff aO. [o. Sp. 648] 81_{226}; A. Brent, Hippolytus and the Roman church in the 3rd c.: VigChr Suppl. 31 [1995] 3/367). Die Identifizierung der ursprünglich dargestellten Frau als die Philosophin Themista v. Lampsakos (Guarducci, Epigrafia aO. 536) ist hypothetisch, da von ihr kein gesichertes Porträt bekannt ist.

Eine rundplastische Darstellung von auf K. sitzenden Philosophen zeigt die Vierer-Gruppe aus der Villa des Dionysos in Dion (Th. Mathews, The clash of gods [Princeton 1993] 111 Abb. 84; v. den Hoff aO. [o. Sp. 648] 70 nr. 7/10; Zanker aO. 218/20. 349_{40} mit Datierung in severische Zeit).

5. *Herrscher.* Der besterhaltene Thron einer spätant. Herrscherstatue (M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 959; J. Engemann, Art. Herrscherbild: ebd. 972/83) gehört zu einer Porphyrstatue in *Alexandria (S. Ensoli / E. La Rocca [Hrsg.], Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana [Roma 2000] 562f nr. 218), die eher in tetrarchische als in konstantinische Zeit zu datieren ist. Der Thron, nach Delbrueck aO. 96 einem Holzsitz nachgebildet, hat eine geschlossene, bis auf den Boden reichende Rückwand; der obere Abschluss der vorderen u. hinteren Pfosten, die mit edelsteinbesetzten Zierstreifen versehen sind, ist abgebrochen.

6. *Sonstige.* Für Stücke ohne Fundzusammenhang wird vor dem Hintergrund des bereits Gesagten oft die Herkunft aus einem Theater oder Heiligtum vermutet (Cohon 101/4). Im Westen des röm. Reiches ist, wohl durch den Zufall der Überlieferung bedingt, bisher kein Marmorthron in einem Theater nachgewiesen (ebd. 103): Zwei frühaugusteische Throne in S. Stefano Rotondo u. im Kreuzgang von S. Giovanni in Laterano sind einander so ähnlich, dass sie möglicherweise an einem Ort aufgestellt waren (ebd. 98/100. 104 Taf. 8, 2f). Sie kopieren einen nur etwa ein Jahrzehnt früher entstandenen Thron in S. Pietro in Vincoli (ebd. 98 Taf. 7), wobei zu fragen ist, ob dieser nachgebildet worden ist, weil er ein bekanntes Stück war bzw. ihm ein solches zu Grunde lag oder ob er eine Serie von Sitzen mit dem gleichen Dekor erweitern sollte. Das Kopieren älterer Marmorthrone scheint ein Charakteristikum römischer Zeit zu sein. Mehrfach im Abstand von Jhh. kopiert wurde etwa der Marmorthron von der Akropolis (s. o. Sp. 649). – Bei Einzelstücken mit figürlichem Schmuck hat man in der Regel eine Deutung mit Hilfe der Ikonographie versucht. Der aus Athen stammende ‚Biel Throne‘, der auf seiner Nebenseite den Tisch eines Preisrichters mit entsprechenden Gegenständen zeigt u. darin mit einer Gruppe attischer kaiserzeitlicher Münzen eng verglichen werden kann, ist deshalb als Sitz des ἀγωνοθέτης gedeutet worden (Richter 100 Abb. 496). Die linke Nebenseite ist als Anathyrosis gearbeitet, was darauf hinweist, dass der Thron nicht allein aufgestellt gewesen sein wird (dazu ein Ms. von L. S. Fauvel, der von zwei Thronen mit gleichem Bildthema spricht: L. Beschi, L. S. Fauvel e il c. d. trono Elgin: The J. Paul Getty Mus. Journ. 5 [1977] 35. 37). Diesen auf der linken Seite dekorierten Thron zeigt wohl ein Stich von Stuart-Revett (C. Gasparri, Lo stadio panatenaico: AnnScArch-Atene 36/37 [1974/75] 352f Abb. 41). Die Ikonographie spricht für eine ursprüngliche Aufstellung im Panathenäischen Stadion (ebd. 349); Gasparri lokalisiert den ‚Biel Throne‘ dort aA. des 2. oder 3. Abschnitts der Sphendone u. das nur durch Stuart-Revett bekannte Stück am Ende des 4. oder 5. Sektors (ebd. 360). Die ‚Sedia Corsini‘, die in Mittelitalien im 1. Jh. vC. gearbeitet worden ist, kann aufgrund ihrer figürlichen Darstellungen mit einer Vielzahl von Bildthemen in ihrer Funktion nicht sicher gedeutet werden; es ist umstritten, ob sie aufgrund der Opferszenen in einem sacellum verwendet wurde oder ob die Reliefs einen funeralen Charakter haben (L. Bonfante, The Corsini throne: Journ. of the Walters Art Gallery 36 [1977] 111/22; Steingräber 198f nr. 27; Cohon 102; [abwegig: M. Torelli, La Sedia Corsini, mon. della genealogia etrusca dei Plautii: Mélanges P. Lévêque 5 (Paris 1990) 355/67]). Ein Einzelstück ist auch der aus Athen stammende Elgin-Thron, der mit einer Künstlerinschrift versehen ist (meist in das 3. Jh. vC. datiert: Richter 30; S. Brunnsåker, The tyrant-slayers of Kritios and Nesiotes [Stockholm 1971] 107; J. Frel, Some notes on the Elgin throne: AthMitt 91 [1976] 185/8; Beschi aO. 33/40). Er zeigt auf seinen Nebenseiten zwei *Kränze, die Tyrannenmörder u. einen Mann, der im Begriff ist, eine zusammengesunkene Frau zu töten. Diese Darstellung hat man bisher noch nicht interpretieren u. deshalb die Funktion des Stuhls nicht bestimmen können. Wegen des programmatischen Motivs der Tyrannenmörder dürfte er als Ehrenplatz an einem öffentlichen Ort aufgestellt gewesen sein. – Der ‚trono di Luni‘ zeigt auf seiner Außenwand über einer Mauerwerk-Ritzung eine architektonische Gliederung, die insgesamt vier nackte, bewaffnete Gestalten einschließt (L. Manino, Il trono lunense ‚degli alessandrini‘ nel mus. di

ant. di Torino: RivIstArch 5/6 [1956/57] 130/48; L. Mercando, Mus. di ant. Torino. Le collezioni [Roma 1990] 39 Abb. 47). Dass in den Kriegergestalten Darstellungen Alexanders d. Gr. zu erkennen, der Thron stilistisch in severische Zeit zu datieren sei, eine Statue von Alexander Severus getragen habe u. als Ehrung für diesen bestimmt gewesen sei (ebd.; Manino aO. 139/44), entbehrt jeder Grundlage. Eine Datierung ist aufgrund der schlecht erhaltenen Oberfläche schwierig; die gelängten Proportionen der Figuren weisen in die spätantoninische Zeit. Die Darstellung des Thrones ist, wie das zusätzlich zu den Säulen angegebene Mauerwerk erkennen lässt, wohl als eine Architektur zu verstehen, innerhalb derer Statuen aufgestellt sind, vermutlich eine Theaterarchitektur, was auf eine entsprechende Aufstellung hinweist. Zwei in das 2. Jh. datierte ‚Throne‘ aus Rosso Antico, die in den Vat. Mus. bzw. im Louvre aufbewahrt werden, weisen am vorderen Rand der Sitzfläche eine horizontale kanalartige Öffnung u. daran anschließend ein kreisrundes Loch auf: Ihre Funktion kann nur die eines Latrinenstuhls sein (P. Liverani, Mon. di epoca classica nel patriarcato e nel campo lateranense: C. Pietrangeli [Hrsg.], Il Palazzo Apostolico Lateranense [Firenze 1991] 110. 117; Richter 99f Abb. 503f; Cohon 100_{32}; R. Neudecker, Die Pracht der Latrine [1994] 8_{4}. 56_{205}). Ein solcher Stuhl aus Pavonazetto ist auch in den Caracalla-Thermen gefunden worden (A. H. Smith, A cat. of sculpture in the department of Greek and Roman antiquities in the Brit. Mus. 3 [London 1904] 403 nr. 2517; Cohon 100_{32}), wo das Vorhandensein von Latrinen-K. von Phot. bibl. cod. 80, 63a, 24 bezeugt ist.

7. Funktion u. Terminologie griechisch-römischer Marmorsitze. Die erhaltenen Marmorsitze, deren Funktion bekannt oder erschließbar ist, waren immer Ehrenplätze, die Götter, Priester, Philosophen u. ausgezeichnete Politiker einnehmen konnten. Sie wurden nicht in Privathäusern verwendet, was ihren offiziellen Charakter unterstreicht (zur Spolienverwendung eines Theatersessels in einem Privathaus: Deonna 6). In den Schriftquellen heißt der Sitz der Götter u. Priester jedoch ϑρόνος (ebd. 5; Steingräber 148; H. Jung, Thronende u. sitzende Götter [1982] 18/29; s. o. Sp. 605) u. nicht ‚K.‘; der Ehrenplatz im Theater hieß προεδρία (Maaß 77/95). Der in den Quellen verwendete Begriff ‚K.‘ als Sitz im Stadion u. Theater (s. o. Sp. 603. 623) wird wohl eher auf die schlichten bankartigen Sitze für die Bevölkerung aus Holz oder Marmor angewandt worden sein. Die in der griech.-röm. Ant. nicht als ‚K.‘, sondern als Prohedrie bezeichneten Ehrenplätze (S. v. Thüngen, Die frei stehende griech. Exedra [1994] 37) werden in christlicher Zeit wiederverwendet u. bestimmen das Erscheinungsbild der ‚K.‘ bis in die Gegenwart (zB. die um 1988 geschaffene K. in Lodi: E. Miragoli [Hrsg.], La cattedra episcopale [Lodi 1988] 61/75 mit Abb.).

III. Christlich. a. Marmor u. anderer Stein. Neben dem bekanntesten christlich wiederverwendeten Prohedriesitz aus dem Parthenon (s. o. Sp. 649) sind in Athen eine Reihe weiterer Stühle in Klöstern wiederverwendet worden (Gasparri aO. [o. Sp. 654] 352/61; Beschi aO. [o. Sp. 654] 37/9; Paraskeuaides aO. [o. Sp. 647] 42). Ähnliches gilt wohl auch für die sieben marmornen K. der Grabeskirche, die der Pilger v. Piacenza gesehen hat (itin. 20 [CCL 175, 173]). Für Kleinasien seien als Beispiele für zu einem unbekannten Zeitpunkt wiederverwendete kaiserzeitliche K. ein Marmorthron in der frühchristl. Kirche von Kolophon (V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften 2 [1926] 82 Abb. 29; Orlandos 504 Abb. 464) u. in Myra genannt (ebd. 505). Die K. von S. Stefano Rotondo in Rom soll erst von Innozenz II in die Kirche gebracht worden sein; auf ihr habe, berichtet eine Inschrift aus der Zeit Gregors XIII, Gregor d. Gr. seine 4. Homilie über das Ev. vorgetragen (C. Ceschi, S. Stefano Rotondo: MemPontAc 15 [1982] 87/9; A. M. Colini, La sedia marmorea: ebd. 187/9; Cohon 98_{26}). Die früher in S. Apollinare Nuovo in Ravenna, heute in S. Agata Maggiore aufgestellte kaiserzeitliche K. soll in der Spätant. ‚etwas umgearbeitet‘ u. wiederverwendet worden sein; die K. in der Apsis von S. Apollinare in Classe in Ravenna ist eine moderne, irrtümliche Rekonstruktion (F. W. Deichmann, Ravenna 3 [1989] 330). – Die älteste erhaltene christl. K. stammt, ohne dass ein Fundzusammenhang bekannt wäre, aus Karapınar (Bekilli) in Phrygien u. wird nach der auf der Front angebrachten Inschrift in das 3. Jh. datiert (W. F. Buckler / W. M. Calder / W. K. C. Guthrie, Mon. and documents from eastern Asia and western Galatia [Manchester 1933] nr. 320 Taf. 65; A. Strobel, Das hl. Land der Montanisten [1980] 70f. 116). Die K. (Höhe mit Rückenlehne

0,70 m; Breite 0,47 m) besitzt Armlehnen u. eine Klappvorrichtung auf der Nebenseite; die ‚Christianos-Inschrift' kann allein nicht als ausreichendes Argument für eine Deutung der K. als Zeugnis montanistischen Glaubens gelten (ebd. 117). Zu niedrig, um als bequemer Stuhl im Haus oder als repräsentativer Sitz in einem christl. Kultraum benutzt worden zu sein, entsprechen Höhe u. Breite dagegen den K. in den röm. *Katakomben (s. u. Sp. 666f; Klauser, Cathedra 101/12); man wird hier am ehesten eine Verwendung im sepulkralen Bereich annehmen. – Nur wenige marmorne K. sind offensichtlich in der Spätant. hergestellt worden. Zu diesen gehört ein Relief in Aquileia, das aufgrund seiner Maße die Schmalseite einer K. gebildet haben wird. Sein dekorativer Schmuck erinnert an die Bauornamentik der Polyeuktos-Kirche in Kpel u. legt eine entsprechende Datierung nahe (S. Tavano, La tarda antichità: La scultura nel Friuli-Venezia Giulia [Pordenone 1988] 156f Abb. 17; zur Ornamentik: Ch. Strube, Polyeuktoskirche u. Hagia Sophia = AbhMünchen 92 [1984]). Im 6. Jh. ist wohl in einer östl. Werkstatt die in Venedig aufbewahrte ‚Sedia di San Marco' aus Alabaster hergestellt worden. Eine Aushöhlung unter dem Sitz u. die beiden seitlichen Öffnungen lassen annehmen, dass sie als Reliquiar diente (J. Engemann, Auf die Parusie Christi hinweisende Darstellungen: JbAC 19 [1976] 155f Taf. 9; D. Gaborit-Chopin: Der Schatz von S. Marco in Venedig, Ausst.-Kat. Köln [1984] 106/14; E. Dinkler / E. Dinkler-v. Schubert, Art. Kreuz I: RBK 5 [1991] 131). Tavano aO. 456/69 nimmt an, dass die ‚sedia' ein Frg. des ‚wahren Kreuzes' geborgen hat; eine K. als Aufbewahrungsort für Reliquien ist aus der schriftlichen Überlieferung in der Kirche von Uzala bekannt (s. o. Sp. 637). Die Größe der ‚sedia' lässt vermuten, dass sie auch als Thron für das Evv.buch verwendet wurde. – Zwei K. im Museum von Mytilene u. aus einer frühchristl. Kirche auf Paros sind aus Spolienmaterial zusammengesetzt u. wohl erst in byzantinischer Zeit entstanden (Orlandos 505 Abb. 466f; mit frühchristl. Datierung Dinkler / Dinkler-v. Schubert aO. 130); die Katapolianis auf Paros wird in justinianische Zeit datiert u. hat an dieser Stelle vielleicht eine frühere K. besessen (A. K. Orlandos, Ἡ πρόσφατος ἀναστήλωσις τῆς Καταπολιανῆς τῆς Πάρου: Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας κυκλαδικῶν μελετῶν 5 [1965/66] 9/52; P. Drossoyianni, More about the pilgrimage of Katapoliane on Paros: Akten 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 20 [1995] 727). – In Aquileia hat sich die reliefierte Rückwand einer K. aus Kalkstein erhalten, die in das 8. Jh. datiert wird (A. Tagliaferri, Le diocesi di Aquileia e Grado [Spoleto 1981] nr. 273 Taf. 67). Fragmente von Flanken u. Armlehnen einer marmornen, mit vegetabilen Motiven verzierten K. vom Ende des 8. oder Anf. 9. Jh. stammen wahrscheinlich aus einer der Kirchen am Forum Romanum (M. Ricci: Roma dall'antichità al Medioevo [Milano 2001] 82f; zu mittelalterl. K. aus Rom L. Paroli: ebd. 489/91). – Anderen Zwecken diente ein Sitz mit Rückenlehne, der im Jeremias-Kloster in Saqqara in einem offenen Hof aufgestellt war. Der Sitz aus Kalkstein erhebt sich auf einem Unterbau von sechs Stufen, die von zwei Säulen flankiert werden. Der Ausgräber vermutet, dass von diesem Sitz aus am Abend den Mönchen vorgelesen wurde (J. E. Quibell, Excavations at Saqqara [Le Caire 1912] 7. 133 Taf. 14). Der Hof, in dem sich der Sitz befand, weist mindestens drei Bauphasen auf u. war spätestens gegen Ende des 7. Jh. in Gebrauch (C. Wietheger, Das Jeremias-Kloster zu Saqqara unter bes. Berücksichtigung der Inschr. [1992] 21. 42). Der Sitz wird in das 6. Jh. datiert (ebd. 42; A. Grabar, La ‚sedia di S. Marco' à Venise: CahArch 7 [1954] 20), was aber mangels erhaltener Vergleiche offen bleiben muss (Wietheger aO. 42_{292}). Zwei Sitze aus Stein, einer an der Rückenlehne mit einem Kreuz im Kreis verziert, dienten im ‚Oktogonenhof' bzw. im Magazin zur Bewachung des Zugangs (Quibell aO. 3f Taf. 6, 4).

b. Elfenbein u. Bein. Die im Erzbischöflichen Museum v. Ravenna aufbewahrte K. ist nach dem an der Front angebrachten Monogramm dem ravennatischen Bischof Maximian zugewiesen u. in die Zeit seines Episkopats (545/53) datiert worden (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 140 Taf. 72/4; F. W. Deichmann, Ravenna 1 [1969] 75f). Wo u. von welchen Handwerkern die K. angefertigt worden ist, bleibt ungewiss (ebd. 348). Wie die mehrfache Erwähnung in schriftlichen Quellen vermuten lässt (s. o. Sp. 635), war die K. des Maximian kein Einzelstück. Für die Zusammengehörigkeit einiger hinsichtlich Ikonographie u. Maß vergleichbarer Elfenbeinplatten in Trier u. die Rekonstruktion einer

K. (W. Sanderson, Trierer Elfenbeinarb. vom 4. Jh. bis zum Ende der karoling. Renaissance: Festschr. 100 Jahre Rh. Landesmus. Trier [1979] 330/4) sprechen keine zwingenden Gründe (Volbach, Elfenbeinarb.[3] 99 nr. 150/5; zur sog. K. von Grado s. o. Sp. 642). – Der im Bronzethron Berninis im Chor von St. Peter aufbewahrte Elfenbeinthron, der als Sitz des hl. Petrus verehrt wird, ist fast einhellig als Geschenk Karls des Kahlen an Papst Johannes VIII anlässlich seiner Kaiserkrönung erkannt worden (M. Maccarrone u. a., La cattedra lignea di S. Pietro in Vaticano = MemPontAc 10 [Città del Vat. 1971]; anders M. Guarducci, La domus Faustae in Laterano e la cattedra di S. Pietro in Vat.: Studien zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 [1986] 249/63; dies., Il trono di Massimiano Erculio e la cattedra di S. Pietro: BollArt 73 [1988] nr. 52, 1/12). – Fragmente einer K. aus Bein mit eingeritzten Verzierungen, die in die 2. H. des 8. Jh. datiert wird, stammen aus den Ausgrabungen in der Crypta Balbi in Rom; ihr ursprünglicher Aufstellungsort soll die Kirche S. Lorenzo in Pallacinis gewesen sein (Ricci aO. 86. 88. 494/7).

c. Holz. In dem Gräberfeld bei Wremen (Landkr. Cuxhaven) wurde in einem Bootsgrab eine 65 cm hohe, aus einem Erlenstamm gearbeitete K. gefunden, die an die Westkante des Hecks gelehnt war. Die Innenfläche der Rückenlehne u. die Vorderseite des Sitzes sind mit ornamentalen Schnitzmotiven verziert u. von dunklen Farbbändern eingefasst; oberhalb der Fußleiste wird der Corpus des Stuhls von drei halbkreisförmigen Öffnungen durchbrochen. Eine von einem Holzstab verdeckte Lochreihe unter der Sitzfläche deutet darauf hin, dass eine Bespannung die Sitzfläche trug oder bildete. Zur K. gehörte sehr wahrscheinlich eine kleine Fußbank, die zu Füßen des Toten im Grab lag u. die auf ihrer Oberseite wieder ornamentale Verzierungen, auf der Unterseite eine Tierkampfszene zeigt u. eine Runeninschrift trägt. Da auch ein Esstisch im Grab gefunden wurde, dürften diese Möbel zu Lebzeiten benutzt u. ins Grab mitgegeben worden sein. Neben weiteren Holzgegenständen wurde im Grab eine hochwertige Gürtelgarnitur gefunden. Welche Bedeutung der K. außerdem noch zukommt, wird derzeit untersucht (M. D. Schön, Der Thron aus der Marsch. Ausgr. an der Fallward bei Wremen im Landkr. Cuxhaven 1 [1995]; E. Cosack, Überlegungen zu den Möbeln aus den völkerwanderungszeitl. Gräbern von Wremen ... : ArchKorrBl 26 [1996] 503f). Dendrochronologisch ist der Fund in die Jahre kurz nach 420 zu datieren. Im Gräberfeld bei Oberflacht sind Reste eines mit Vogelköpfen verzierten Stuhles gefunden worden (datiert um 530/40), der mit Rückenlehne rekonstruiert u. als ‚Richterstuhl‘ gedeutet wurde (P. Paulsen, Die Holzfunde aus dem Gräberfeld bei Oberflacht [1992] 67/73). Aus dieser Zeit stammt auch der Stuhl aus dem Knabengrab unter dem *Kölner Dom (Inv.-nr. 1/11798: S. Ristow, Die frühen Kirchen unter dem Kölner Dom [2002] 252f. 428 [Lit.]).

d. Metall. Ein kleinformatiger bronzener Bischofsstuhl, ursprünglich oben an der Rückenlehne mit einem Kreuz verziert, steht in der Apsis des in der 2. H. des 5. Jh. entstandenen sog. Basilikaleuchters in St. Petersburg (L. Kötzsche, Der Basilikaleuchter in Leningrad: Studien zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 3 [1986] 45/57, bes. 47. 55f Taf. 13). Im Mus. Dioces. v. Benevent wird eine K. aus Eisen, die sog. ‚Cattedra di S. Barbato‘ aufbewahrt. Es handelt sich um ein ehemals mit Stoff bespanntes Stuhlgestell mit Arm- u. Rückenlehne, das an seinen horizontalen Verstrebungen mit Silberintarsien verziert ist. Die in den horizontalen Verstrebungen angebrachten Halbkreisbögen weisen auf islamischen Einfluss hin, ebenso die Ornamentik, die zwar antike Motive aufweist, welche aber aufgelöst u. nicht mehr verstanden werden. Die K. wird meist ohne eingehende Begründung in das 11. Jh. datiert (P. Toesca, Storia dell'arte italiana 1 [Torino 1927] 1103 Abb. 800; M. Rotili, L'arte nel Sannio [Benevento 1952] 98 Abb. 62), könnte aber älter sein.

e. Kathedra in architektonischem Zusammenhang. 1. Kathedra u. Synthronon. α. Überlieferte u. rekonstruierte Beispiele. Von dem im christl. Gebäude von *Dura Europos vor der Ostwand im Versammlungsraum errichteten Podium ist nicht bekannt, wie es benutzt worden ist (Kraeling aO. [o. Sp. 641] 19. 142/5 Pl. 5 Taf. 7, 1). Laut Eus. h. e. 10, 44 besaß die bereits 314 erbaute Kathedrale von Tyros K. u. Synthronon (s. o. Sp. 636). In der H. Sophia von Edessa befand sich laut der Sugitha (= Hymnus) auf die Kathedrale v. Edessa (Lit.: o. Bd. 18, 174) in justinianischer Zeit ein neunstufiges Synthronon (E.

Kirsten, Art. Edessa: o. Bd. 4, 580; Gussone 90). Im architektonischen Bestand von Kirchen des 4. Jh. lassen sich entgegen der schriftlichen Überlieferung keine Beispiele für K. u. Synthronon aus dauerhaftem Material nachweisen. Mangelhafte Dokumentation frühchristlicher Kirchen u. eine mögliche Beseitigung früherer Anlagen bei Kultkontinuität erlauben nicht, mit Sicherheit auszuschließen, dass es feste Einrichtungen von K. u. Synthronon im 4. Jh. gegeben hat, auch wenn es wenig wahrscheinlich ist. Vermutlich war die K. in dieser Zeit ein tragbares Möbel, von dem sich allerdings kein Beispiel erhalten hat (Peeters 309). Bischofsthrone aus Holz werden in schriftlichen Quellen erwähnt (Maccarrone, Apostolicità 145_{258}. 146f); auch die unterschiedliche Platzierung der K. im Kirchengebäude bei verschiedenen Feiern der Liturgie ist bekannt (s. o. Sp. 640). Die Frage, wann K. u. Synthronon aus dauerhaftem Material aufkommen, ist ebenso wie ihre Entstehungsgeschichte noch nicht sicher geklärt. Es scheint, dass K. u. Synthronon etwa seit der Mitte des 5. u. dem 6. Jh. in Stein oder Marmor in Kirchen vorkommen. Bei den unsicheren Datierungen frühchristlicher Kirchenbauten u. deren meist schlechter Publikation kann jede Aussage nur mit Vorbehalt getroffen werden. Neben solchen festen Einbauten hat es wohl bis in das 6. Jh. bewegliche K. gegeben (Peeters 310), was zB. die K. des Maximian (s. o. Sp. 658) vermuten lässt; außerdem konnten Stühle auf einem Synthronon aufgestellt werden, wie es für die Lechaion-Basilika bei *Korinth angenommen worden ist (Pallas 542 Abb. 1). In der Forschung sind nur wenige Versuche gemacht worden, die Aufstellung von K. zu rekonstruieren. In Rom nimmt F. Tolotti (Le basiliche cimiteriali con deambulatorio del suburbio romano: RömMitt 89 [1982] 182) hypothetisch in den Umgangsbasiliken Apostolorum u. an der Via Prenestina eine K. im Scheitel des Umgangs an. S. de Blaauw rekonstruiert für die Lateransbasilika seit konstantinischer Zeit die Aufstellung der Bischofs-K. in der Apsis (118f. 156. 159. 175. 183. 201 Abb. 1). Das von Konstantin gestiftete ,Fastigium' kann dabei nicht als Argument herangezogen werden (ebd. 119), da seine Rekonstruktion umstritten ist (J. Engemann, Der Skulpturenschmuck des ,Fastigiums' Konstantinus I. nach dem Lib. pontif. u. der ,Zufall der Überlieferung': RivAC 69 [1993] 179/203), doch ist eine Aufstellung der K. in der Apsis aufgrund der liturgischen Funktionen der Kirche sehr wahrscheinlich. Für St. Peter nimmt de Blaauw 506. 531f Abb. 19. 24 an, dass im 4. u. 5. Jh. die K. neben Baldachin u. Altar aufgestellt war, während sich die K. seit Gregor d. Gr. hinter dem Altar in der Apsis befand. An dieser Stelle ist die K. im Lib. pontif. 86, 11 (375 D.) für den Pontifikat Sergius I belegt; außerdem wurden beim Neubau der Peterskirche 1626 hier Reste von Marmorsitzen gefunden (ebd. 547f). In S. Maria Maggiore führt der über das Schiff erhöhte Apsisfußboden des 5. Jh. zu der Annahme, dass diese als ,tribuna' mit einer K. ausgestattet war (ebd. 381f Abb. 12. 14. 16). In Cimitile ist in der Westapsis (um 500: T. Lehmann, Die Kirchenbauten in Cimitile / Nola: H. Brandenburg / L. Pani Ermini [Hrsg.], Cimitile e Paolino di Nola [Città del Vat. 2003] 114f) eine marmorne K. u. ein Synthronon in Plänen u. Fotografien nachgewiesen: Diese Anlage steht in axialer Beziehung zur Apsis der ,basilica vetus' (D. Korol, Alcune novità riguardo alla storia delle tombe venerate e del complesso centrale nel luogo di pelegrinaggio di Cimitile/Nola: Akten 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 20 [1995] 930_{18}; ders., Zur frühmittelalterl. Reliefplastik aus der Zeit der Bischöfe Lupinus/Lupenus u. Leo III von Nola: JbAC 37 [1994] 150_{32}). Gegen die Hypothese von L. Pani Ermini (Santuario e città fra tarda antichità e altomedioevo: SettimStudAltoMedioevo 36 [1989] 843f), die Apsis habe als Ort für Riten des Refrigeriums gedient, lassen sich die aufgrund der beschriebenen axialen Beziehung anzunehmende Einbindung von K. u. Synthronon in liturgische Zusammenhänge, das Fehlen anderer K. u. Synthronon-Anlagen mit Refrigeriumsfunktion (P. Pergola, Seminari di archeologia cristiana: RivAC 69 [1993] 369) u. die späte Datierung der Apsis anführen. – Auch in **Aquileia hat man versucht, in den theodorianischen Hallen bzw. den nachtheodorianischen Basiliken (zur Deutungsfrage: S. Ristow, Zur Problematik der spätröm. Reste auf dem Gelände der Domkirche zu Aquileia: JbAC 37 [1994] 97/109) frühe liturgische Einrichtungen zu rekonstruieren. Die in der Südhalle an der Umrandung der Stifterinschrift des Theodorus (D. Mazzoleni, Iscrizioni musive delle aule teodoriane di Aquileia: RivAC 72 [1996] 231/7) festzustel-

lenden Beschädigungen werden damit in Zusammenhang gebracht, dass hier zu einem späteren Zeitpunkt, aber noch vor 400, die K. des Bischofs aufgestellt u. befestigt worden sei (G. Bravar, L'arredo liturgico nelle basiliche altoadriatiche: AntAltoAdr 2 [1972] 216; M. Mirabella Roberti, L'arredo delle basiliche paleocrist. nell'alto adriatico e in Africa: ebd. 5 [1974] 371f; S. Tavano, Aquileia e Grado [Trieste 1986] 168; P. Piva, Un'ipotesi per la cattedrale ‚doppia' e il caso di Aquileia: Arte documento 4 [1991] 63f). Auch der Altar ist an dieser Stelle lokalisiert worden, doch bietet das Mosaik auch dafür keine Anhaltspunkte (W. N. Schumacher, Hirt u. ‚Guter Hirt' = RömQS Suppl. 34 [1977] 267). Da K. u. Altar im 4. Jh. wohl beweglich waren, ist diese Annahme wenig wahrscheinlich; außerdem ist die durch die Beschädigungen auf dem Mosaik angezeigte Fläche für eine K. viel zu groß (Hinweis A. Weiland). Die von Peeters 211. 311 in Ravenna in S. Giovanni Ev. als älteste Spuren eines steinernen subselliums u. einer steinernen K. bezeichneten Reste gehören erst in das 16. Jh. (Deichmann, Ravenna aO. [o. Sp. 658] 1, 101). Die in der mittleren Apsis der wohl um 400 entstandenen Trichora in **Concordia Sagittaria ausgegrabenen Reste, die in einer späteren Bauphase von einem großen Sockel überdeckt waren, lassen sich kaum überzeugend als Reste einer K. identifizieren (anders G. Brusin, Il sepolcreto paleocrist. di Concordia Sagittaria: BollArt 36 [1951] 169. 171 Abb. 6; ders./P. L. Zovatto, Monumenti romani e crist. di Julia Concordia [Pordenone 1960] 117 Abb. 31; B. Forlati Tamaro u. a., Julia Concordia dall'età rom. all'età moderna [Treviso 1962] 119 Abb. 108; kritisch M. Mirabella Roberti, La basilica paleocrist. di Concordia: AntAltoAdr 31 [1987] 95_8).

β. Erhaltene Beispiele. Bisher sind die erhaltenen liturgischen Einrichtungen nur für einige Kirchen Roms u. Kpels (de Blaauw; Th. Mathews, The early churches of Cple [London 1971]), des Adriagebietes (Bravar aO. 213/36) u. Dalmatiens (P. Chevalier, Les sièges du clergé et des fidèles dans les églises paléochrét. de Dalmatie: Bull. d'Archéol. et d'hist. Dalmates 83 [1990] 65/82; dies., Les installations liturgiques des églises d'Istrie du 5e au 7e s.: Hortus Artium Medievalium 5 [1999] 105/7) systematisch untersucht worden; die frühchristl. Kirchen Griechenlands behandeln mehrere kurze Studien (Orlandos 489/509; Pallas 538/44; J.-P. Sodini, Les dispositifs liturgiques des basiliques paléochrét. en Grèce et dans les Balcans: CorsRavenna 31 [1984] 441/45). Unter den erhaltenen Beispielen ist zuerst in Kpel die 463 fertiggestellte u. geweihte Kirche Johannes d. T. (Studios-Kloster) zu nennen, die mit einem Synthronon ausgestattet wurde (Mathews aO. 38; W. Müller-Wiener, Bildlex. zur Topographie Istanbuls [1977] 147). In der Hagia Sophia kann der Bereich, von dem aus der Kaiser an Gottesdiensten teilnahm, im südl. Querschiff nach schriftlichen Quellen (Paul. Silent. descr. soph. 580/5 [243f Friedländer] u. Befunden rekonstruiert werden; Mathews aO. 133f Abb. 87f weist auf Einlassungsspuren im Boden zwischen dem südöstl. Stützpfeiler u. der ersten Säule des Mittelschiffs hin. Über die Form des Herrscherthrons in Kirchengebäuden ist nichts bekannt. Im Adria-Raum sind die Kirchen mit K. u. Synthronon in Grado, S. Maria delle Grazie (Bravar aO. 220/2; L. Bertacchi, Architettura e mosaico: Da Aquileia a Venezia [Milano 1980] 289 Abb. 249. 298; Tavano, Aquileia e Grado aO. 404) u. in der Basilika der Piazza della Vittoria (früher Pz. della Corte: ebd. 414/22; Bravar aO. 224f; Bertacchi aO. 301/5; G. Marchesan Chinese, La basilica di Piazza della Vittoria: AntAltoAdr 17 [1980] 309/23) in ihrer Datierung umstritten. Das Synthronon mit K. in der Basilica Euphrasiana in Poreč gehört in die Bauzeit der Kirche (Mitte 6. Jh.; A. R. Terry, The architecture and architectural sculpture of the 6th-c. Eufrasius cathedral complex at Poreč [Ann Arbor 1984] 236/9; E. Russo, Sculture del complesso eufrasiano di Parenzo [Napoli 1991] 100/5 nr. 54/6 Abb. 74/9). Auch wenn die K. in Poreč als ‚sede antica episcopale' in der Mitte des 17. Jh. erwähnt wird (G. F. Tommasini, Archeografo Triestino 4 [1837] 383), ist wenig wahrscheinlich, dass sie die Zeitläufe unbeschadet überstanden hat (B. Molajoli, La basilica eufrasiana di Parenzo [Parenzo 1940] 30). Auch die opus sectile-Arbeiten der Apsis müssen zumindest einmal abgenommen gewesen sein, da einige der mittelalterl. Nekrolog-Inschriften auf dem Kopf stehen (F. Křížek, Neue Inschr. aus der Basilika Eufrasiana in Parenzo [Istrien]: RömQS 40 [1932] 382. 384). Das subsellium von S. Vitale in *Ravenna ist modern rekonstruiert (F. W. Deichmann, Ravenna 2 [1976] 59 Abb. 43). In den Kirchen Dalmatiens lassen sich K. u. Synthronon ebenfalls kaum ge-

nauer datieren; wichtig ist die Beobachtung Chevaliers (aO. 72), die die schriftlichen Quellen bestätigt (s. o. Sp. 621. 629f. 631), dass K. auch in ländlichen u. extra-urbanen Kirchen vorkommen, die sicher keine Bischofskirchen waren. Als lokale Sonderform hauptsächlich in Istrien, Noricum u. Dalmatien ist die freistehende Priesterbank zu nennen, die seit dem 5. Jh. belegt ist (Bravar aO. 230/3; Deichmann, Ravenna aO. 2, 55; Chevalier aO. 66/8). In Griechenland begegnet vorwiegend das sog. ,synthronon de type composé', das aus einer halbrunden Bank mit Bischofsthron u. einem Paar paralleler, außerhalb der Apsis aufgestellter Priesterbänke besteht. Laut Pallas 539 lassen sich die ältesten Beispiele in die letzten Jahrzehnte des 5. Jh. datieren; das aus einem halbrunden Kreis bestehende Synthronon scheint sich seit dem 2. Viertel des 6. Jh. durchzusetzen (ebd. 541). Synthronon-Anlagen in Syrien u. im Libanon haben P. Donceel-Voûte (Les pavements des l'églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-La-Neuve 1988] 508f) u. N. Duval (Notes sur l'église de Kabr Hiram [Liban] et ses installations liturgiques: CahArch 26 [1977] 81/104) zusammengestellt; in Africa haben sich nur wenige Beispiele erhalten (ders., Les églises africaines à deux absides 2 = BiblÉcFranç 218 [Paris 1973] 326f; I. Gui / N. Duval / J.-P. Caillet, Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord 1 [ebd. 1992]). Weiteres Material bei Nußbaum u. Peeters (Pläne u. Datierungen zT. überholt).

2. Bema. Für den in syrischen Kirchen den Ehrenplatz im Scheitelpunkt des Halbkreises auf dem *Bema einnehmenden Sitz, der in einer Inschrift als Thron bezeichnet wird, betont G. Tchalenko, Églises syr. à Bêma (Paris 1990) 260f, dass darauf nur ein flacher Gegenstand (Buch, Ikone, Kreuz) gelegt werden konnte, der als solcher symbolisch den Vorsitz führte. Außer den Exemplaren in Stein kann man aufgrund im Baubestand erhaltener Spuren auch Bema-Throne aus Holz annehmen. Das Bema ist seit Anf. 5. Jh. in den Kirchen Nordsyriens belegt (ebd. 323), in Ostsyrien selten (M. Cassis, The bema in the East Syriac Church in the light of new archaeol. evidence: Hugoye. Journ. Syriac Stud. 5, 2 [2002]).

f. Die Kathedra im Sepulkralbereich. (Klauser, Cathedra 60/151; Schriftquellen o. Sp. 641) Die von Klauser zusammengestellten, als Sitz des speisenden Toten gedeuteten Denkmäler stammen vorwiegend aus den röm. *Katakomben. Die beiden steinernen K. aus der Grabkammer von *Köln-Weiden (Mitte 2. Jh., spätant. genutzt: ebd. 83/5; J. Deckers / P. Noelke, Die röm. Grabkammer von Köln-Weiden [1985] 9. 17) sind die einzigen erhaltenen kaiserzeitl.; eine Aussage zur Funktion ist schwierig. Klauser selbst beurteilt die beiden K. zurückhaltend u. schließt nicht aus, dass sie vielleicht den Grabbesuchern dienten. Die K. in den röm. Katakomben stammen meist aus dem Coemeterium Maius (Klauser, Cathedra 101/12; dazu noch zwei bei neueren Ausgrabungen gefundene: U. M. Fasola, La regione delle cattedre nel cimitero maggiore: RivAC 37 [1961] 264/7 Abb. 22f), u. hier aus der entsprechend benannten ,regione delle cattedre'. Die einzelnen K. variieren in ihrer Größe u. im Ort der Aufstellung in den Kammern (schematische Übersicht: Klauser, Cathedra 150 Abb. 33 nr. 1/11; E. Jastrzebowska, Unters. zum christl. Totenmahl aufgrund der Mon. des 3. u. 4. Jh. unter der Basilika des hl. Sebastian in Rom [1981] 151). Sie können sich als einzelne Ausstattungsstücke oder zusammen mit Bänken in einem cubiculum befinden (Klauser, Cathedra 106f nr. 6f; 109f nr. 9; 145); in einem cubiculum steht außer der K. noch eine ca. 1 m hohe Säule (ebd. 111), in einem anderen außerdem ein Kastengrab mit Kopfende u. -stütze (Fasola, Regione aO. 265 Abb. 23). Die sog. ,Krypta der hl. Emerentiana', in der eine K. steht, ist als Märtyrergrab identifiziert worden (G. N. Verrando, Analisi topografica degli antichi cimiteri sotteranei: RivAC 63 [1987] 341_{172} [Lit.]). Die ,regione delle cattedre' wird in das fortgeschrittene 4. Jh. datiert (U. M. Fasola, Natale Petri de cathedra e la memoria di S. Pietro nella regione Salario-Nomentana: Saecularia Petri et Pauli [Città del Vat. 1969] 117; Jastrzebowska aO. 150). In den Katakomben S. Callisto u. SS. Marcellino e Pietro sind Sitzmulden in die Wand eingetieft worden (Klauser, Cathedra 202/4). Zwei weitere K. befinden sich, zusammen mit einem Altar, in einer Doppelkammer der Panfilus-Katakombe (ebd. 111/5) u. gehören in den Zusammenhang eines Märtyrergrabes (P. Testini, Le catacombe e gli antichi cimiteri cristiani in Roma [Bologna 1966] 167; Verrando aO. 341_{172}; D. Mazzoleni, Scoperta di un importante graffito nella catacomba di Panfilo: Memoriam sanctorum venerantes, Festschr. V.

Saxer [Città del Vat. 1992] 547/59). Sie entstanden wohl erst in der 2. H. des 4. Jh. (Jastrzebowska aO. 150; Verrando aO.). Auch die nicht mehr in situ erhaltene K. in der Quirinus- oder Platoniagruft genannten Anlage aus dem späten 4. Jh. bei S. Sebastiano, die von Bänken umgeben war u. vor der ein Altar stand, ist in einem Märtyrergrab (Klauser, Cathedra 115/7) u. für den Märtyrerkult angelegt worden (F. Tolotti, Memorie degli apostoli in Catacumbas [Città del Vat. 1953] 250; R. Krautheimer / W. Frankl, Corpus basilicarum christianarum Romae 4 [ebd. 1970] 138). Die verputzte u. bemalte K. der Calepodius-Katakombe zeigt auf ihrer Rückenlehne ein gemaltes, von einem Kranz umgebenes Christogramm (A. Nestori, La catacomba di Calepodio al 3 miglio dell'Aurelia vetus e i sepolcri dei papi Callisto I e Giulio I: RivAC 48 [1972] 215f Abb. 99; Verrando aO. $340f_{172}$ mit Datierung in die 2. H. des 4. Jh.). – Die K. im sog. Oratorio di S. Agrippino von S. Gennaro in *Neapel gehört zusammen mit dem vor ihr stehenden Altar zu einer späteren Ausstattungsphase des christl. Kultraumes (Klauser, Cathedra 118/20; U. M. Fasola, Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte [Roma 1975] 167f Abb. 105f; 171). Eine Verwendung dieser K. im Totenkult kann aufgrund ihrer Errichtung in einer sekundären Ausstattungsphase u. ihrer Datierung wohl erst nach dem 6. Jh. (Hinweis V. Fiocchi Nicolai) ausgeschlossen werden. Die K. im Coemeterium des Hermes in Sousse (Klauser, Cathedra 121/3) befindet sich in einem Raum, der wohl aufgrund seiner Inschriften als Familiengrab entstanden, aber wegen der mangelhaften Dokumentation nicht datierbar ist. Die außerröm. K. erweisen sich in der Frage nach ihrer Funktion somit als unergiebig. Für die röm. Katakomben lässt sich gegen Klauser festhalten, dass die K. erst in die 2. H. bzw. das ausgehende 4. Jh. zu datieren sind u. in Märtyrergräbern wie in normalen cubicula aufgestellt wurden. In Letzteren werden sie manchmal wie ein Einrichtungsgegenstand behandelt (s. o. Sp. 668). Gegen die Annahme Klausers, dass in den cubicula Totenmahle stattgefunden haben u. die K. ‚als Sitz der zum Totenmahl zu rufenden Verstorbenen gedacht waren' (ebd. 145), hat bereits Jastrzebowska aO. zu Recht eingewandt, dass die Räumlichkeiten der Katakomben hinsichtlich Beleuchtung u. Belüftung keine Versammlungen von Grabbesuchern für das Totenmahl zulassen, u. vorgeschlagen, die K. symbolisch als Erinnerung an die heidn. Sitte des Totenmahles am Grab zu verstehen (ebd. 152). Die große Bedeutung von Totenmahl u. Totengedächtnis in der ant. u. frühchristl. Welt steht außer Frage; ebenso wird man nicht umhin können, für die in Katakomben aufgestellten K. einen inhaltlichen Zusammenhang mit Grab u. Totenkult anzunehmen. Dass diese K. mit der Vorstellung eines, wie Jastrzebowska aO. vorschlägt, wohl nur symbolischen Totenmahles verbunden sind, lässt sich aufgrund allgemeiner Formen des ant. Totenkultes u. der beiden von Klauser genannten Schriftquellen zwar wahrscheinlich machen, aber nicht beweisen (so auch A. Ferrua, Il refrigerio dentro la tomba: ders., Scritti vari di epigr. e ant. crist. [Bari 1991] 74).

C. Darstellungen. I. Nichtchristlich. Bilddarstellungen bestätigen die aus den Quellen gewonnene Erkenntnis, dass unterschiedliche Formen von Sitzgelegenheiten im gleichen ikonographischen Zusammenhang auftreten.

a. Häusliches Sitzmöbel. Ein Stuhl mit Rückenlehne erscheint häufig, aber nicht ausschließlich, als Sitzgelegenheit im Haus; dieser wird oft, aber nicht nur, von Frauen benutzt (Beispiele für die Nutzung unterschiedlicher Stühle mit Rückenlehne durch Männer u. Frauen in der griech. Ant. bei E. Pfuhl / H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs [1977]; v. den Hoff aO. [o. Sp. 648] 81). Auch Götter werden auf einem thronartigen Sitz dargestellt (Richter 27 Abb. 114; G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982] Abb. 131). Die Darstellung eines Raumes mit K. u. Kline als charakteristischen Sitzmöbeln zeigt ein Sarkophag des 2. Jh. aus Simpelveld in Leiden (ebd. Abb. 328; F. Zinn, Überlegungen zum Sarkophag von Simpelveld: OudheidkMededel 77 [1992] 135/58); ein spätröm. Mosaik in Sheik Zouède bildet die K. als Sitz Phädras unter einer Ädikula ab u. bezeichnet sie so als häusliche Sitzgelegenheit (A. Ovadiah / C. Gomez de Silva / S. Mucznik, The mosaic pavements of Sheikh Zouède in northern Sinai: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] Taf. 26a/b). Im weiblichen Lebensbereich begegnet häufig ein Stuhl mit Rückenlehne, zB. als Gebärstuhl (Relief in Ostia: P. Burgière / D. Gourevitch / Y. Malinas [Hrsg.], Soranus d'Ephèse. Maladies des femmes 2 [Paris 1990] 68. 123 Abb. 1), Sitzgelegenheit der Mutter, die dem

Bad des Neugeborenen zusieht (Sarkophag in Los Angeles: R. Amedick, Vita privata [1991] Kat. 64 Taf. 62, 1), einer Amme, die ein Wickelkind hält (Sarkophagfrg. im Vat.: ebd. Kat. 273 Taf. 64, 1) oder bei Toilettenszenen (Relief aus Neumagen: V. A. Daszewski, Basket armchairs in the western provinces of the Roman Empire: Mélanges offerts à K. Michałowski [Warszawa 1966] 352 Abb. 5 mit weiteren Beisp.). Weiterhin gibt es aufwendige Stühle in den Thermen auf spätrömischen Denkmälern (Silberkästchen des Seuso-Schatzes: M. Mundell Mango, Der Seuso-Schatzfund: Ant. Welt 21, 2 [1990] 85 Abb. 16; Mosaik in Sidi Ghrib: A. Ennabli / L. Ennabli, Les thermes du thiase marin de Sidi Ghrib [Tunisie]: MonPiot 68 [1986] Taf. 14 nach S. 52), als Sitzgelegenheit von Frauen (Kindersarkophag in Regensburg: F. Wagner / F. Gamer / A. Rüsch, Raetia u. Noricum [1973] nr. 423 Taf. 115; Grabsteinfrg. aus **Bonn: G. Bauchhenß, Germania inferior. Bonn u. Umgebung [1979] nr. 36 Taf. 21) oder Musikantinnen beim Mahl (Amedick aO. 12 mit Beispielen); ferner auf Musen- (Porto Torres: M. Wegner, Die Musensarkophage [1966] nr. 80 Taf. 128a) oder Jahreszeitensarkophagen (im Vat.: P. Kranz, Jahreszeiten-Sarkophage [1984] Kat. 127 Taf. 53, 4). Bei der Darstellung Trauernder kann der Stuhl mit Rückenlehne als Sitzgelegenheit einer Frau bei einer conclamatio (Sarkophagfrg. in Grottaferrata: Amedick aO. Kat. 52 Taf. 67, 4) oder eines trauernden Elternpaares dienen (Aschenurne in Rom, Mus. Naz.: Koch / Sichtermann aO. Abb. 57). Bei einer Berufsdarstellung dient die geflochtene K. als Sitzgelegenheit einer Frau im Fleischerladen (Relief in Dresden: G. Zimmer, Röm. Berufsdarstellungen [1982] 94f nr. 2).

b. Sitze von Lehrern u. Philosophen. Lehrer u. Philosophen (rundplastische Darstellungen s. o. Sp. 651/3) sitzen auf Stühlen mit u. häufiger ohne Rückenlehne (mit Rückenlehne für Lehrer u. Schüler: L. Schwinden, Das Schulrelief von Neumagen: Funde u. Ausgr. im Bezirk Trier 24 [1992] 39/45; Grabstatue des grammaticus Graecus M. Mettius Epaphroditus: Zanker aO. [o. Sp. 652] 220f Abb. 126; Lehrer oder Philosoph auf einem Fresko des Aurelier-Hypogäums in der Mitte des Forums: G. Wilpert, Le pitture dell'ipogeo di Aurelio Felicissimo presso il Viale Manzoni in Roma [Roma 1924] Taf. 22; Philosoph auf einem Sarkophag in Basel: G. Berger-Doer, Fischer-Hirten-Sarkophag für ein Ehepaar: Ant. Kunstwerke aus der Slg. Ludwig 3 [Basel 1990] 417/36 Abb. 1; Zanker aO. [o. Sp. 652] 267/9 Abb. 154; Sitzgelegenheiten für Philosophen mit u. ohne Rückenlehne: Sarkophag in Rom, Mus. Torlonia: Koch / Sichtermann aO. Abb. 264; Sitz ohne Rückenlehne, bes. häufig in Leseszenen: Wegner aO. bes. Taf. 75f. 137f; Beispiel für das Sitzen von Mann u. Frau auf je einer sella auf dem Säulensarkophag in Antalya: Koch / Sichtermann aO. Abb. 488). Ein durch Bücherschrank u. Instrumentenkasten als belesener Mediziner gekennzeichneter Arzt hat sich in seinem Beruf auf einem Stuhl mit Rückenlehne darstellen lassen (Sarkophag in New York: Amedick aO. 116; Kat. 81 Taf. 114, 1f).

c. Sitze von Beamten. Als Beamtensitz dominiert auf spätantiken Denkmälern die sella curulis, die seit republikanischer Zeit benutzt wurde (Schäfer aO. [o. Sp. 606] 50; spätant. Beispiele: Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 3. 6. 7/11. 15/21. 23f; Sarkophag des Valerius Petronianus: H. Gabelmann, Vita activa u. contemplativa auf einem Mailänder Sarkophag: Marburger Winckelmann Progr. 1984, 173/83 Abb. 3; H. Brandenburg, La scultura a Milano nel IV e V sec.: Il millennio Ambrosiano. Milano, una capitale da Ambrogio ai Carolingi [Milano 1987] 81 Abb. 97). Von einer Ablösung der sella curulis durch die K., wie sie Gabelmann 191 u. Schäfer, Insignia aO. 195, annehmen, kann keine Rede sein, denn abgesehen davon, dass in schriftlichen Quellen mW. die K. als Beamtensitz nur ein einziges Mal erwähnt wird (s. o. Sp. 634), sind nur drei Beispiele für bildliche Darstellungen bekannt: 1) Auf einer sehr schlecht erhaltenen Malerei in der *Kuppel des im Bau 309 vollendeten Mausoleums von Tor de'Schiavi in Rom wird in der untersten Kuppelzone in einer Audienzszene im Westen eine auf einer K., im Norden eine auf einem Thron sitzende Gestalt dargestellt. Mielsch deutet die Darstellung als cursus honorum (*Laufbahn) des unbekannten Grabinhabers, erkennt in der auf dem solium sitzenden Person eine kaiserliche Gestalt u. bezeichnet den auf der K. Sitzenden als ‚Funktionär' (H. Mielsch, Bemalung [der Kuppel]: J. J. Rasch [Hrsg.], Das Mausoleum bei Tor de'Schiavi in Rom [1993] 67/70; zu den Kuppel-Mosaiken des Mausoleums von Centcelles s. u. Sp. 676f). Da das Mausoleum architektonisch u. in der Ausstattung sehr auf-

wendig ist, muss der Grabinhaber zu den obersten Kreisen seiner Zeit gehört haben. 2) Auf einem Sarkophagdeckel des mittleren 4. Jh. aus Porto in Ostia ist ein Beamter bei Ausübung seiner Amtspflichten auf einer K. dargestellt (Gabelmann 191 Taf. 31; A. Arbeiter / D. Korol, Der Mosaikschmuck des Grabbaues von Centcelles u. der Machtwechsel von Constans zu Magnentius: MadrMitt 30 [1989] 293_{15}). 3) Das gleiche gilt für das um 400 entstandene Diptychon des Probianus in Berlin (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 62 Taf. 34), das das einzige erhaltene Diptychon mit Amtsszenen u. zugleich das einzige eines vicarius urbis Romae darstellt. Warum bei den genannten drei Beispielen die K. u. nicht die sella gewählt wurde, ist unklar. Möglicherweise weist die K. auf einen sehr hohen Rang des Beamten (Gabelmann 190). Dieser ist uns nur von Probianus, dem vicarius urbis Romae bekannt: Er ist dem praefectus praetorio Italiae untergeordnet u. dem praefectus urbi als Hilfe zur Seite gestellt u. kann fast alle dessen Funktionen ausüben (A. Chastagnol, La préfecture urbaine à Rome sous le bas-empire [Paris 1960] 39. 41f). Ob das Sitzen auf der K. mit einem bestimmten Rang oder mit einer genau definierten inhaltlichen Aussage zusammenhängt, lässt sich derzeit nicht genauer klären; wichtig hingegen ist die Feststellung, dass das Sitzen von Beamten auf der K. sehr selten, aber in unterschiedlichen Gattungen das ganze 4. Jh. hindurch belegt ist u. dass auch Kaiser auf der K. sitzen (s. Sp. 653. 674f).

d. Wagenfahrt. Bei der Gruppe ikonographisch eng verbundener u. sich gegenseitig beinflussender repräsentativer Darstellungen von magistratischen u. privaten Wagenfahrten begegnet ein vierrädriger Wagen, auf den ein Sitz mit hoher Rückenlehne montiert ist (dazu Joh. Lyd. mag. 1, 18, 1; Amedick aO. [o. Sp. 669] 47/55).

e. Herrscher. Wegen der begrifflichen Nähe von K. u. Thron (s. o. Sp. 605) sollen Beispiele für die Darstellung von Herrschern auf Sitzen mit Rückenlehne genannt werden: Ein rotfiguriger Kolonettenkrater in Ferrara (Richter Abb. 127) u. ein Urkundenrelief dJ. 347/346 vC. in Athen (M. Meyer, Die griech. Urkundenreliefs [1989] 290 A 88 Taf. 28, 1).

f. ‚Leerer' Thron. Throne mit Götterattributen stehen in der Tradition des ‚leeren' Throns, der in die altoriental. Zeit zurückgeht u. bes. seit hellenistischer Zeit Bedeutung erlangt (Herter; Picard; Schäfer, Diphroi aO. [o. Sp. 636] 208f; Frey-Asche aO. [o. Sp. 646] 154f). In claudische Zeit gehört ein Relief in der Villa Medici, das im Giebel des Magna-Mater-Tempels den Thron der Göttin mit ihrer Mauerkrone darstellt (Kaiser Augustus u. die verlorene Republik, Ausst.-Kat. Berlin [1988] 379 nr. 210); ein Relief in Mantua, das in die gleiche Zeit datiert wird, zeigt den von einem Adler flankierten Thron des Zeus, auf dem ein Blitzbündel liegt (Picard 14 Taf. 3, 1; Matz aO. [o. Sp. 649] 64 nr. 1). Eine Serie von Reliefs aus der Mitte des 1. Jh. nC. zeigt einen leeren Thron u. Götterattribute, die von Eroten herbeigetragen werden; sie ist wohl mit einem monumentalen öffentlichen Bau zu verbinden, vielleicht in Zusammenhang mit dem Kaiserkult (L. Beschi, I rilievi ravennati dei ‚troni': FelixRavenna 127 [1984] 37/79; E. La Rocca, Claudio a Ravenna: ParolPass 47 [1992] 274/8). Malereien aus den Vesuvstädten zeigen Throne mit den Attributen von Mars u. Venus (Picard 13f Taf. 2, 2. 3, 2; Matz aO. [o. Sp. 649] 64; Klauser, Cathedra 45_9).

g. Sonstige. Die Deutung eines repräsentativen, thronartigen, aufwendigen Sitzes auf einem verschollenen Silber-*Löffel aus S. Canzian d'Isonzo mit der Beischrift Eusebiorum dignitas ist unklar (A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RömMitt 50 [1935] 129 Abb. 12; S. Hauser, Spätant. u. byz. Silberlöffel = JbAC ErgBd. 19 [1992] 17_{42}. 82 [Lit.]; F. Baratte, Vaiselle d'argent: CahArch 40 [1992] 12 Abb. 11; Mielsch aO. 70_{448}).

II. Christlich. Wie bei den kaiserzeitl. Darstellungen lässt sich die aus den Quellen gewonnene Beobachtung bestätigen, dass der Begriff K. auf unterschiedliche Sitzmöbel angewandt wird bzw. verschiedene Stühle im gleichen bildlichen Zusammenhang erscheinen können. Hier wird vorwiegend der Stuhl mit Rückenlehne behandelt, der recht häufig dargestellt ist u. in ikonographisch wichtigen Zusammenhängen erscheint.

a. Herleitung von kaiserzeitlichen Bildtypen. 1. Häusliches Sitzmöbel. Der Stuhl mit Rückenlehne ist weiterhin als im Haus u. für Gäste verwendetes Möbel belegt: Er begegnet zB. als Sitzgelegenheit einer Frau in dem Fresko der ‚Velatio' in der Priscilla-Katakombe (s. u. Sp. 680) u. als Sitz der drei von Abraham bewirteten Engel in den Mosaiken von S. Maria Maggiore (s. u. Sp. 677).

2. Sitz des Lehrers u. Philosophen (‚cathedra Petri‘). Bei Darstellungen, die sich auf Lehre u. Bildung beziehen, lässt sich ebenfalls der Stuhl mit Rückenlehne nachweisen: Grabplatte in der Praetextat-Katakombe mit der geritzten Darstellung einer auf einer K. mit suppedaneum sitzenden, eine Buchrolle haltenden Frau (IUR 5, 15058 Taf. 24a, 4; vgl. auch eine weitere Grabplatte mit der entsprechenden Darstellung eines Mannes aus der gleichen Katakombe, bei der sich allerdings keine den christl. Charakter sichernde Inschrift erhalten hat, ebd. nr. 15197). Ein Bezug auf den Sitz des Lehrers bzw. Philosophen liegt wohl bei zwei Darstellungen der in ihrer Bedeutung nicht sicher geklärten sog. Petrus-Leseszene (W. Wischmeyer, Die Petrus-Leseszene als Beispiel für die christl. Adaption eines vorgegebenen Bildtypus: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen [1979] 482/95; P. G. J. Post, De Haanscène in de vroeg-christelijke Kunst [Heerlen 1984] 86/8) vor, wenn Petrus statt auf dem in dieser Szene geläufigen Felsen auf einer sella bzw. einer K. sitzt (Sarkophag im Vat.: RepertChrAntSark 1 nr. 42; Sarkophag in Narbonne: Wilpert, Sark. 1 Taf. 122, 2). Die von der älteren Forschung vorgenommene Bezeichnung der Szene mit dem schillernden Begriff der ‚cathedra Petri‘ (ebd. 185/92; ders., La fede della chiesa nascente [Città del Vat. 1938] 165/73; zuletzt Wischmeyer aO. 494) sollte mit größter Zurückhaltung verwendet werden, da die Szene meist in Zusammenhang mit der Verhaftung Petri steht (E. Weigand, Die spätant. Sarkophagskulptur im Lichte neuerer Forsch.: ByzZs 41 [1941] 133; Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Bild u. Wort [Olten 1966] 62f). Bei Darstellungen der auf K. sitzenden, eine Buchrolle oder einen Kodex haltenden oder den Redegestus ausführenden Apostel wird wohl auch der Bildgedanke des Lehrers u. Philosophen Pate gestanden haben: Aus der Vielzahl möglicher Beispiele sei hier nur auf den Kelch von Antiocheia (A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] Taf. 173) u. Terra-Sigillata (J. Garbsch / B. Overbeck, Spätant. zwischen Heidentum u. Christentum, Ausst.-Kat. München [1989] 140f) verwiesen (andere Sitzgelegenheiten s. u. Sp. 674/8). Ähnlich ist wohl auch der mit einer Rückenlehne versehene, hohe Sitz der Schriftgelehrten in der Darstellung Christi vor den Schriftgelehrten auf einem fünfteiligen Diptychon in Mailand (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 119) u. der geflochtene Korbstuhl der Oberpriester u. Pharisäer in der Szene der Reue des *Judas im Codex von Rossano (A. Muñoz, Il codice purpureo di Rossano [Rom 1907] fol. 15 Taf. 13) zu verstehen. Auch die beiden sitzenden Gestalten auf einem Sarkophagfrg. in Viviers, von denen die vordere eine Buchrolle hält, sind wohl am ehesten als Schriftgelehrte zu deuten (Y. Esquieu, Sarcophages paléochrét. découverts à Viviers: CahArch 32 [1984] 9 Abb. 6); man vergleiche eine entsprechende Szene auf der Lipsanothek von Brescia (P. van Moorsel / L. Weeldenburg, Passion, éxode et résurrection figurés sur un sarcophage à Viviers: BullAntBeschav 57 [1982] 133). Auf die Sphäre von Lehre u. Bildung bezieht sich zB. wohl auch die Darstellung des Evangelisten Markus beim Schreiben des Bibeltextes in einer geflochtenen K. im Codex von Rossano (fol. 24; Muñoz aO. Taf. 15).

3. Sitz des Herrschers u. Beamten. Kaiserzeitlichen, bildlichen Traditionen (Schäfer, Diphroi aO. 125; Gabelmann 156/68) folgend werden auch Nebukadnezar, *Herodes u. Pilatus meist auf der sella sitzend dargestellt (Nebukadnezar: Deckelfrg. in Rom, RepertChrAntSark 1 nr. 338. 351; Sarkophag in Florenz, ebd. 2 nr. 10; Herodes: D. Korol, Art. Herodes: o. Bd. 14, 846; Pilatus: Sarkophag im Vat., RepertChrAntSark 1 nr. 28. 49. 680; Sarkophagfrg. in Krakau, ebd. 2 nr. 137). Der Thron ist hingegen seltener belegt (Herodes: Mosaiken von S. Maria Maggiore, Korol, Herodes aO.; Elfenbeintaf. Berlin, Diptychon Mailand: Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 112. 119; Pilatus: Elfenbeinkästchen London, ebd. nr. 116; Codex von Rossano, fol. 15f, Muñoz aO. Taf. 13f). Auf der K. des Maximian sitzt Josef im ‚Dienstkostüm‘ auf einem Hocker mit Kissen u. Fußbank, empfängt seine Brüder u. befiehlt die Abfüllung von Getreide (Gabelmann 217f). Petrus kann in der Szene der Fußwaschung in Parallele zu dem am anderen Ende der Sarkophagfront sich die Hände waschenden Pilatus ebenfalls auf einem erhöhten Sitz mit suppedaneum Platz nehmen (RepertChrAntSark 1 nr. 58 [Form des Sitzes nicht genauer angegeben]; ebd. nr. 679; Sarkophag in Nîmes, ebd. 3 nr. 410: sella; Sarkophag in Arles, ebd. nr. 5: mit Tuch bedeckter Sitz, möglicherweise mit Rückenlehne). Für das nur selten dargestellte Urteil des Salomo ist wohl durch den Zufall der

Überlieferung ein thronartiger Sitz besser bekannt (A. M. de Nino, Art. Salomone: DizPatr 2 [1984] 3067f; K. Weidemann, Spätant. Bilder des Heidentums u. des Christentums [1990] nr. 1). Ein Sitz mit hoher, geschlossener Rückenlehne ist mW. von keiner Darstellung eines bibl. Herrschers bekannt; er kommt im Kuppelmosaik von Centcelles (s. u. Sp. 676f) vor; die Interpretation der Thronenden muss jedoch unsicher bleiben.

4. ‚Leerer' Thron u. Hetoimasia. Eine in den Ruinen der Kirche bzw. des Friedhofs der hl. Marcellinus u. Petrus gefundene Grabplatte mit einer rechts u. links von Vorhängen umgebenen K., auf deren Rückenlehne oben ein nimbierter Vogel sitzt (G. B. de Rossi, Il Tuscolo, le ville tusculane e le loro ant. mem. christ.: BullArchCrist 2. Ser. 3 [1872] 134f Taf. 9, 2; O. Marucchi, Il simbolismo della cattedra negli ant. mon. crist. sepolcrali: RivAC 6 [1929] 362 Abb. 3), vereinigt in der repräsentativen Aufstellung der leeren K. u. der Darstellung des Vogels Elemente der Bildthemen des ‚leeren' Thrones u. der sog. Hetoimasia. Marucchi aO. 363 erkennt in dem nimbierten Vogel den *Phönix (F. Bisconti, Lastra incisa inedita dalla catacomba di Priscilla, con note di revisione critica sul metodo di individuazione delle Fenice nell'arte paleocrist.: RivAC 57 [1981] 43/67) u. interpretiert die Szene als eine symbolische Darstellung der Auferstehung des Verstorbenen. Die Bedeutung der Darstellung einer leeren K. auf einer fragmentierten Grabplatte aus der Praetextat-Katakombe (IUR 5 nr. 15264) muss wegen unvollständiger Erhaltung offen bleiben. Das gleiche gilt für eine in den Kapitolinischen Mus. aufbewahrte Grabplatte (Marucchi aO. 361f Abb. 2; E. Diehl, Inscr. lat. christ. veteres 2 [1961] nr. 4719 C), die zu beiden Seiten eines unvollständig erhaltenen, aufwendigen leeren (?) Sitzes mit hoher, geschwungener Rückenlehne zwei auf Thronen sitzende Männer (wohl die Verstorbenen, der eine bärtig, der andere bartlos) zeigt, deren Beziehung zu der ebenfalls fragmentarisch erhaltenen Inschrift unklar ist. Ein von Marucchi auf einem ehemals im Lateran aufbewahrten Grabplattenfrg. (aO. 364f Abb. 5) als Sitz gedeuteter Gegenstand lässt sich nicht sicher als solcher erkennen. Seit dem späten 4. Jh. begegnet das Bildthema der Hetoimasia: Der edelsteingeschmückte Thron Christi wird als Zeichen für seine zeitlose Herrschaft u. als Hinweis auf seine erhoffte Wiederkehr zum Gericht dargestellt (H. Brandenburg, Ein frühchristl. Relief in Berlin: RömMitt 79 [1972] 124/54; H.-G. Severin, Beobachtungen am Berliner Thron-Relief: JbAC 27/28 [1984/85] 133/7).

5. Kuppelmosaik von Centcelles. (N. Duval, Le problème d'identification et de datation du monument de Centcelles près de Tarragone: AntTard 10 [2002] 443/59 [Lit.].) Die Villa, zu der der *Kuppel-Bau gehört, ist nicht vollständig ausgegraben. Da weder Funktion (die Krypta ist kein sicheres Indiz für eine sepulkrale Funktion; der Grundriss ist auch für Empfangs- u. Speisesäle bekannt [ebd. 449]) noch die engere Datierung (bisher nur Keramik vom Ende des 4./5. Jh.) des Komplexes gesichert sind, ist eine Interpretation der vier auf überhohen, roten K. sitzenden u. schlecht erhaltenen Gestalten schwierig. Die K., die in den unterschiedlichsten Zusammenhängen begegnet, kann keinen der Deutungsvorschläge unterstützen; sie findet im privaten Bereich Verwendung (Deutung als repräsentative Darstellung der Gutsbesitzer: R. Warland, Status u. Formular in der Repräsentation der spätant. Führungsschicht: RömMitt 101 [1994] 194/201; ders., Die Kuppelmosaiken von Centcelles als Bildprogramm spätant. Privatrepräsentation: J. Arce [Hrsg.], Centcelles [Roma 2002] 21/35) u. dient auch als bischöflicher Sitz (J. Arce, Nuevas reflexiones sobre la iconografía de la cúpola de Centcelles: ebd. 12. 19f). Gegen die Deutung Warlands, im Norden u. Süden sei die domina, im Osten u. Westen der dominus dargestellt, lässt sich einwenden, dass im Norden (C 5) die erhaltenen Reste des Gesichtes mit seinen tiefen Augenringen, der großen, langen Nase u. dem totenschädelartigen Umriss sich nicht mit spätantiken Frauenköpfen verbinden lassen u. die dargestellte Figur deswegen mit großer Wahrscheinlichkeit männlichen Geschlechts sein muss (Arbeiter / Korol aO. 296 Farbtaf. 2b; A. Arbeiter, Centcelles. Puntualizaciones relativas al estado actual del debate: Arce aO. 8f Abb. 3). Arce deutet die Thronbilder als Investitur eines Bischofs (dazu Duval, Problème aO. 456), Arbeiter / Korol 293 erkennen in den Thronenden ein *Herrscherbild von Magnentius, **Constantius II, Decentius u. Vetranio. Ein Problem bleibt jedoch der Kopf des als Constans gedeuteten Jagdherren, der mit einem tetrar-

chischen Kopftypus versehen ist (ebd. 313f). Gegen die bisher nicht schriftlich ausformulierte These A. Recio Veganzones (Duval, Problème aO. 455), bei den Thronenden handele es sich um Personifikationen, spricht der Porträtcharakter der Köpfe, der darauf hinweist, dass mit den Sitzenden konkrete Personen gemeint waren. – Die K. des Kuppelmosaiks unterscheidet sich von allen anderen Darstellungen dieser Stuhlform lediglich durch ihre Höhe; die rote Farbe begegnet noch bei einer anderen K.darstellung im Mausoleum (H. Schlunk / A. Arbeiter, Die Mosaikkuppel von Centcelles [1988] 137f Abb. 16, Taf. 48b, Beil.7), die zuletzt als Darstellung der Söhne Jakobs gedeutet wurden, welche die blutbefleckte Tunika Josefs zeigen (A. Recio Veganzones, Il mausoleo di Centcelles [Tarragona] del 350/55 ca.: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori [Città del Vat. 1998] 719/30). Eine rote K. ist auch auf den Mosaiken von S. Maria Maggiore bei der Darstellung der Bewirtung der drei Männer bei der Eiche von Mamre abgebildet (Schlunk / Arbeiter aO. 138 Taf. 89f).

6. Sitz des Richters. Die Darstellungen folgen kaiserzeitlichen Beamten- u. Herrscherbildern u. zeigen in der Regel die sella, einen einfachen Hocker oder einen Thron. Bei den erwähnten Szenen des Herrscher-Richters Salomon u. des Beamten-Herrscher-Richters Pilatus waren sella u. Thron als Sitze genannt worden. Daniel erscheint beim Urteil über Susanna als Richter entweder auf einer sella mit suppedaneum (Sarkophag in Gerona: M. Sotomayor, Sarcófagos rom.-crist. de España [Granada 1975] Taf. 20, 1), einem Hocker auf einem Podium (Lipsanothek v. Brescia: Gabelmann 214) oder auf einem thronartigen Sitz mit Löwenfüßen u. suppedaneum (Sarkophagdeckel im Vat.: RepertChrAntSark 1 nr. 146). Daniel thront auf einem nur aus einer Zeichnung bekannten Kuppelmosaik in S. Costanza auf einem hohen, mehrstufigen Podium u. einem nicht genauer zu bestimmenden Sitz (A. Amadio, I mosaici di S. Costanza [Roma 1986] 33 nr. 7; 52 nr. 23). Bei der Darstellung Christi vor den *Hohepriestern (Lipsanothek v. Brescia: Gabelmann 213) oder vor *Kaiphas (Holztür von S. Sabina: ebd. 215) sitzen diese auf Klappstühlen mit Rückenlehnen; möglicherweise spielt hier der Gedanke des Lehrer-Sitzes wiederum eine Rolle (s. o. Sp. 673f). Petrus nimmt bei der Verurteilung des Betrugs des Hananias u. der Saphira wiederum auf einem Hocker mit Fußbank Platz (Lipsanothek von Brescia: ebd. 214). Ein Stuhl mit Rückenlehne begegnet dagegen beim individuellen Totengericht auf der Platte des Theodoulos aus der Katakombe SS. Marco e Marcelliano (IUR 4, 12185 Taf. 18, d, 3), ein Stuhl in thronartiger Form, wohl auch mit Rückenlehne versehen u. auf einem hohen, mehrstufigen Podium stehend auf einem Fresko in der Katakombe S. Ermete (D. Korol, Art. Handauflegung II: o. Bd. 13, 515). Ein Fresko in der Cyriaca-Katakombe, das den auf einem Stuhl mit hoher Rückenlehne sitzenden Christus, der sich einer Orans zuwendet, zeigt, lässt sich gegen L. Pani Ermini, Il santuario di S. Vittore in Amiternum: RivArch 3 (1979) 99 nicht eindeutig als Darstellung eines Totengerichtes bestimmen. Es kann sich ebenso um eine Lehrszene handeln. Die Szene auf der linken Außenkante des Sarkophags von Cahors, die zwei bärtige Männer auf einem Bisellium u. vor ihnen eine Frau zeigt, ist von B. Christern-Briesenick (RepertChrAntSark 3 nr. 199) als die Anklage Susannas durch die beiden Alten bzw. als dieselbe vor dem Hohen Rat gedeutet worden.

b. Formen der Sitze von Heiligen, Maria, Christus u. Gottvater. Laut einer Bildunterschrift war Jakobus in der Jerusalemer Sionskirche auf einem Thron sitzend in der Martinskirche von Tours dargestellt (H.-U. v. Schoenebeck, Der Mailänder Sarkophag u. seine Nachfolge [Città del Vat. 1935] 6f; sehr wahrscheinlich sollte er als Bischof dargestellt sein. Der thronartige Sitz mit Rückenlehne, auf dem der hl. Demetrios in den Mosaiken der Demetrios-Kirche in Thessaloniki Platz genommen hat, deutet wohl die Würde des Märtyrers an (A. Grabar, Le trône des martyrs: CahArch 6 [1952] 31). – Am häufigsten ist Maria sitzend in der Szene der Anbetung der Magier dargestellt. Sie kann auf einem geflochtenen (Deckel des Sarkophags in Osimo: RepertChrAntSark 2 nr. 185), mit einem Tuch ausgeschlagenen Weidenstuhl (Sarkophag in Arles: J. Engemann, Zu den Dreifaltigkeitsdarstellungen der frühchristl. Kunst: JbAC 19 [1976] Taf. 13a) oder einem anderen Stuhl mit Rückenlehne (glatt: Sarkophag im Vatikan: RepertChrAntSark 1 nr. 41; von einem Tuch verhüllt: Stadttorsarkophag von Mantua: ebd. 2 nr. 151), seltener aber auch auf einer gepolsterten sella (Stadttorsarkophag v. Tolentino:

ebd. nr. 149) oder einem Thron (Silberkästchen v. S. Nazaro: V. Alborino, Das Silberkästchen v. S. Nazaro in Mailand [1981] Abb. 7) sitzen. Die unterschiedlichen Stuhlformen können mit (zB. Sarkophage in Osimo, Arles, Tolentino, Silberkästchen von S. Nazaro), aber auch ohne suppedaneum dargestellt werden. – Bei der Darstellung des zwischen den Aposteln sitzenden lehrenden Christus kommen ebenfalls unterschiedliche Sitzgelegenheiten vor: Auf der Rückseite des Stadttorsarkophags von Mailand (RepertChrAntSark 2 nr. 150) sitzt Christus auf einem Thron, die Apostel auf von Tuch bedeckten Stühlen mit hoher Rückenlehne; ein Sarkophag in Marseille (ebd. nr. 291) zeigt einen nicht näher bestimmbaren erhöhten Sitz Christi, während die Apostel auf einer von einem Tuch bedeckten Bank Platz genommen haben. Sarkophage in Paris u. Arles (ebd. nr. 429. 65) zeigen Christus auf einem Stuhl mit hoher Rückenlehne u. die Apostel jeweils auf einer Art sella mit kunstvoll verzierten Lehnen (RepertChrAntSark 3, Reg. s. v. Thron). – Auch Gottvater thront bei der Erschaffung des Menschen, dem Verhör u. dem Urteil über Adam u. Eva u. der Entgegennahme des Opfers von *Kain u. Abel auf unterschiedlichen Sitzen (D. Korol, Zum Bild der Vertreibung Adams u. Evas in der neuen Katakombe an der Via Latina u. zur anthropomorphen Darstellung Gottvaters: JbAC 22 [1979] 188_{76}; H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf spätant. Mon. des 3. u. 4. Jh. = JbAC ErgBd. 6 [1981] $6f_{26/7}$; Arbeiter / Korol aO. [o. Sp. 671] 293_{15}). – Ob bei den genannten Darstellungen bei Maria neben dem Aspekt des repräsentativen Sitzens möglicherweise noch der Stuhl der Frau bzw. der häusliche Stuhl eine Rolle spielt oder man bei Darstellungen Gottvaters bei der Wahl eines Stuhles mit hoher Rückenlehne an den Stuhl des Lehrers bzw. des Philosophen dachte, lässt sich bei der unterschiedslosen Verwendung verschiedener Sitzgelegenheiten im gleichen bildlichen Kontext kaum entscheiden. Bei den Darstellungen Christi lässt sich ein Bezug auf den Sitz des Lehrers u. Philosophen wahrscheinlich machen, wenn zugleich Buchrollen, Codices oder scrinia dargestellt werden (für letzteres s. ein Fresko in der Kallixtus-Katakombe: D. Calcagnini-Carletti, Una nuova scena neotestamentaria nella pittura cimiteriale romana: RivAC 55 [1979] 100. 102f Abb. 1/3).

c. Weitere Darstellungen von Sitzen u. Sitzenden. Im cubiculum der ,Velatio' in der Priscilla-Katakombe (zur Datierung P. A. Février, La date des peintures des catacombes romaines: ebd. 65 [1989] 113) zeigt die linke Figurengruppe in dem dem Eingang gegenüber gelegenen Fresko einen auf einer K. sitzenden, bärtigen Mann, der die Hand nach einer vor ihm stehenden, eine geöffnete Buchrolle haltenden Frau ausstreckt, hinter der sich ein junger, wohl einen Schleier haltender Mann befindet. Während weitgehend Übereinstimmung darin besteht, dass in den drei Szenen der Lünette immer die gleiche Frau dargestellt ist u. diese in der Mitte der Lünette als Verstorbene, als Orans, erscheint u. rechts als Mutter eines Kindes auf einer K. dargestellt ist (C. Dagens, À propos du cubiculum de la ,Velatio': ebd. 47 [1971] 127; S. Carletti, Führer durch die Priscilla-Katakombe [Città del Vat. 1980] 19), wird die linke Szene entweder als Lehrszene (P. A. Février, Les peintures de la catacombe de Priscille: MélÉcFrançRome Ant. 71 [1959] 303/9) oder als Darstellung einer velatio nuptialis (Dagens aO. 126) bzw. einer Eheschließung gedeutet (Carletti aO. 18f; A. Effenberger, Frühchristl. Kunst u. Kultur [1986] 62; F. Bisconti u. a., Roms christl. Katakomben [1998] 106. 108 Abb. 123). Der bärtige Mann auf der K. wird demnach als Lehrer oder Bischof bezeichnet. Bei der Interpretation als Lehrszene bleibt der Schleier bzw. der Gegenstand, den der junge Mann links in der Hand hält, ungeklärt (Dagens aO. 128), während für eine Deutung als Eheschließung keine ikonographischen Parallelen genannt werden können. Die Darstellung der Eheschließung zwischen Christen greift in der Regel auf das bekannte heidn. Schema der dextrarum iunctio zurück (RepertChrAntSark 1 nr. 86. 678; 2, 148f. 245), was allerdings nicht gegen eine solche Interpretation des Freskos spricht, da hier durchaus ein ikonographischer Einzelfall vorliegen kann. Der Vorschlag von Warland aO. (o. Sp. 676) 197, auf den K. rechts u. links die Eltern zu erkennen, die für ihre verstorbene Tochter in der Mitte eine Grabausstattung in Auftrag gegeben haben, kann sich auf keine konkreten ikonographischen Anhaltspunkte u. Vergleiche stützen. – Weitere Darstellungen Sitzender haben sich auf geritzten, in den Katakomben gefundenen Grabplatten erhalten. Eine Grabplatte aus der Thecla-Katakombe zeigt wohl den verstorbenen jungen

Mann, nach der Grabinschrift ein Kind, der auf einem thronartigen Stuhl mit suppedaneum sitzt (Marucchi aO. [o. Sp. 675] 363/7 Abb. 4; IUR 2, 6004 Taf. 24b, 3). Eine in der Domitilla-Katakombe gefundene Grabplatte mit der Ritzzeichnung einer männlichen Gestalt, die auf einem Stuhl mit Rückenlehne sitzt u. von einer anderen Gestalt am Kopf berührt wird, ist wohl am ehesten als Heilungsszene zu verstehen (anders Marucchi aO. 360f Abb. 1; IUR 3 Taf. 21a, 9).

d. Ungedeutete Szene. Ein Sarkophagfrg. im Museum der Praetextat-Katakombe (RepertChrAntSark 1, 576), das einen auf einer geflochtenen K. sitzenden, einen Stab haltenden Mann zeigt, neben dem noch eine weitere, eine Buchrolle haltende Gestalt sitzt, ist ein ikonographischer Einzelfall u. konnte noch nicht sicher gedeutet werden. Esquieu aO. (o. Sp. 674) 9 schlägt die Deutung ,Pierre et Paul comme docteurs' vor, zu der aber der hinter der K. stehende u. hinter einem Baum verborgene Soldat nicht passt.

Für freundliche Hinweise sei Alfred Breitenbach (Bonn) gedankt.

H. S. Baker, Furniture in the ancient world. Origins and evolution 3100-475 B.C. (London 1966). – H.-J. Becker, Auf der K. des Mose. Rabbin.-theol. Denken u. antirabbin. Polemik in Matthäus 23, 1/12 = Arbeiten zur ntl. Theol. u. Zeitgesch. 4 (1990). – S. De Blaauw, Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale = StudTest 356 (Città del Vat. 1994). – H.-U. Cain, Zur Bedeutungsgesch. eines archaischen Throntypus: Beitr. zur Ikonographie u. Hermeneutik, Festschr. N. Himmelmann (1989) 87/98. – E. Chrysos, Die angebliche Nobilitierung des Klerus durch Kaiser Konstantin d. Gr.: Historia 18 (1969) 119/28. – R. Cohon, An early Augustan throne in S. Pietro in Vincoli: Boreas 8 (1985) 92/104. – W. Deonna, Le mobilier délien = Exploration archéol. de Délos 18 (Paris 1938). – B.-J. Diebner, 'Επὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν ... (Mt. 23, 2). Zur literarischen u. monumentalen Überlieferung der sog. ,Moses-K.': Studien zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 2 (1986) 147/55. – H. Dittricus, De cathedris feminarum Romanarum Dissertatio (1836). – H.-J. Fabry, Art. Kisse': ThWbAT 4 (1984) 248/55. – H. Gabelmann, Ant. Audienz- u. Tribunalszenen (1984). – D. Gaborit-Chopin, ,Stuhl des Hl. Markus'. Thronreliquiar: Der Schatz von S. Marco in Venedig, Ausst.-Kat. Köln (1984) 106/14. – F. Gandolfo, Art. Cattedra: EncArteMediev 4 (1993) 496/505. – J. Glucker, Antiochos and the Late Academy = Hypomnemata 56 (1978). – N. Gussone, Thron u. Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jh. = Bonner hist. Forsch. 41 (1978). – H. Herter, Zum bildlosen Kultus der Alten: ders., Kl. Schr. (1975) 7/27. – H. U. Instinsky, Bischofsstuhl u. Kaiserthron (1955); Offene Fragen um Bischofsstuhl u. Kaiserthron: RömQS 66 (1971) 66/77. – E. Jerg, Vir venerabilis. Unters. zur Titulatur der Bischöfe in den außerkirchlichen Texten der Spätant. als Beitrag zur Deutung ihrer öffentl. Stellung = Wien. Beitr. zur Theol. 26 (Wien 1970). – Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidn. u. christl. Ant.^{2} = LiturgQuellForsch 21 (1971); Der Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte: ders., Ges. Arbeiten zur Liturgiegesch., Kirchengesch. u. Christl. Archäol. = JbAC ErgBd. 3 (1974) 195/211. – H. Koch, Bischofsstuhl u. Priesterstuhl: ZKG 44 (1925) 170/84. – H. Kyrieleis, Throne u. Klinen. Studien zur Formgesch. altoriental. u. griech. Sitz- u. Liegemöbel vorhellenist. Zeit = JbInst ErgH. 24 (1969). – H. Leclercq, Art. Chaire épiscopale: DACL 3, 1, 19/75. – M. Maass, Die Prohedrie des Dionysostheaters in Athen = Vestigia 15 (1972). – M. Maccarrone, Apostolicità, episcopato e primato di Pietro = Lateranum 42, 2 (Roma 1976); M. Maccarone (Hrsg.), Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio (Città del Vat. 1991). – S. Mazzarino, Prima cathedra: Mélanges d'archéol. et d'hist, Festschr. A. Piganiol (Paris 1966) 1653/65. – O. Nussbaum, Der Standort des Liturgen am christl. Altar vor dem Jahre 1000 1/2 = Theophaneia 18 (1965). – A. K. Orlandos, 'Η ξυλόστεγος παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς μεσογειακῆς λεκάνης ('Αθῆναι 1954). – D. Pallas, L'édifice cultuel chrétien et la liturgie dans l'Illyricum oriental: Rapports présentés au 10e congr. intern. d'archéol. chrét., Théssalonique 1980 = Ellenika Suppl. 26 (Thessaloniki 1984) 538/44. – C. J. A. C. Peeters, De liturgische dispositie van het vroegchristelijk kerkegebouw (Assen 1969). – Ch. Picard, Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cyinda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain: CahArch 7 (1954) 1/18. – L. Y. Rahmani, Stone synagogue chairs: IsrExplJourn 40, 2/3 (1990) 192/214. – E. Renhart, Das syr. Bema. Liturg.-archäol. Unters. = Grazer theol. Stud. 20 (Graz 1995). – G. M. A. Richter, The furniture of the Greeks, Etruscans and Romans (London 1966). – V. Twomey, Apostolikos thronos = Münster. Beitr. zur Theol. 49 (1982). – V. Saxer, Art. Cattedra: DizPatr 1 (1983) 633/6. – S. Steingraber, Etruskische Möbel = Archaeologica 9 (Roma 1979). – E. Stommel, Die bischöfl. K. im christl. Altertum: MünchTheolZs 3 (1952) 17/32.

Jutta Dresken-Weiland (A I/II. IV. B/C) / Wolfram Drews (A III).

Katze.

A. Zoologische Bestimmung. Die Familie der Echten K. (Felinae) wird unterteilt in die beiden Gattungsgruppen Klein-K. (Felini) u. Groß-K. (Pantherini). Große Bedeutung kommt unter den Klein-K. in der Antike der zur Gattung Felis gehörenden Gruppe der Wild-K. (F. silvestris) zu, darunter bes. der Nubischen Falb-K. (F. s. libyca), als deren domestizierte Form die Haus-K. (F. domestica oder F. s. catus) gilt (H. Körner, Art. K.: Lex. d. Biologie 5 [1985] 2f; Art. Wild-K.: ebd. 8 [1987] 436; Boessneck 85/7; Malek 15/44; D. J. Brewer / D. B. Redford / S. Redford, Domestic plants and animals [Warminster 1994] 105/9; D. J. Osborn / J. Osbornová, The mammals of ancient Egypt [ebd. 1998] 106/10).

B. Nichtchristlich. I. Ägypten. a. Domestikation. Die Anfänge der Domestikation der K. (zu Wörtern für K. A. Erman / H. Grapow, Wb. der ägypt. Sprache 2 [1926] 42; W. Westendorf, Kopt. HdWb. [1965/77] 35. 60. 334) werden zT. aufgrund zeitlich früh (6./5. Jtsd.) belegter K.funde in Vorderasien (zB. Jericho) lokalisiert (Störk), während andere von einem Domestikationsprozess der nubischen Falb-K. in *Ägypten ausgehen (Boessneck 86; ders., Die Haustiere in Altägypten [1953] 25; Brewer / Redford / Redford aO. 109; Houlihan 80f; L. Ginsburg, La domestication du chat: Chats 16/9; ders., La domestication du chat: Delvaux / Warmenbol 17/21; Osborn / Osbornová aO. 106f).

b. Haustier. Der Beginn der Haustierhaltung ist unklar (zu Funden auf vorgeschichtl. Friedhöfen H. Behrens, Neolithisch-frühmetallische Tierskelettfunde aus dem Nilgebiet u. ihre religionsgeschichtl. Bedeutung: ZsÄgSpr 88 [1963] 75/9; Boessneck 86; zum Fehlen von K. auf bildlichen Darstellungen Malek 46 mit Abb. 25; Houlihan 81f; zum Frauennamen Mj.t in der 6. Dynastie H. Ranke, Die ägypt. Personennamen 1 [1935] 184; Malek 47f); die frühesten sicheren bildlichen Belege für Wild- u. Haus-K. stammen aus der 6. Dynastie (ebd. 36/9 mit Abb. 19f; 45/53; K. Jansen-Winkeln, Art. K. nr. 1: NPauly 6 [1999] 357; Störk 367f; Houlihan 82f). Auch die Motivation der K.-Haltung im Haus wird kontrovers diskutiert (Boessneck 86: ästhetische Gründe sowie der Wunsch nach einem Lieblingstier; Störk 368: Schädlingsbekämpfung). Ein Alabastergefäß für kosmetisches Öl in der Gestalt einer K. aus der 12. Dynastie (Malek 52 Abb. 29) deutet auf ästhetische Gründe hin. In das Neue Reich gehören zahlreiche Darstellungen von K. als Lieblingstier der Familie (ebd. 57/65 mit Abb. 32/40. 44; Houlihan 83/5 mit Abb. 59; E. Warmenbol / F. Doyen, Le chat et la maîtresse: Delvaux / Warmenbol 55/60). Ein Thema der Grabmalereien sind auch K. als Begleiter bei der Jagd (Malek 65/9 mit Abb. 41/3; jägerischer Einsatz ist jedoch nicht intendiert [anders Störk 368]). – In der Medizin werden Fett, *Kot, *Haare u. Plazenta von K. verwendet in Salbmitteln, in einem Hausmittel gegen Mäuse, in Verbänden u. Räuchermitteln u. bei Behandlung von Haarerkrankungen u. Brandwunden (H. v. Deines / H. Grapow, Wb. d. ägypt. Drogennamen [1959] 218/20).

c. Bildgeschichten. Zu den Darstellungen von K. in Papyri u. auf Ostraka des Neuen Reiches (zB. K.-Mäusekrieg; vgl. E. Brunner-Traut, Altägypt. Tiergeschichte u. Fabel[2] [1968]; dies., Altägypt. Märchen[9] [1990] 76/100 mit Anm. 296/9; dies, Art. Fabel: LexÄgypt 2 [1977] 68/74; Malek 112/24; E. van Essche, Le chat dans les fables et les contes: Delvaux / Warmenbol 69/83; ders., La guerre entre les chats et le souris: Chats 32/5) fehlt eine textliche Überlieferung; es sind aber zahlreiche Motive der Aesopica bereits vorgebildet (s. u. Sp. 689f). Daher ist unklar, ‚inwieweit den ägypt. Bildszenen tatsächlich Fabeln oder aber Märchen, Epen, Parodien, Witz oder andere Kurzformen zu Grunde liegen‘ (Brunner-Traut, Fabel aO. 69). Textlich gestaltete Fabeln findet man zuerst im demotischen Mythos vom Sonnenauge aus römischer Zeit (dies., Märchen aO. 162/4. 318).

d. Religiöse Vorstellungen. 1. Bastet. Die K. ist das hl. Tier der Göttin Bastet (,die von Bubastis' mit Hinweis auf ihren Kultort im Delta; vgl. Bonnet, RL 371/3 s. v. K. u. 80/2 s. v. Bastet; Störk 368; Otto). Bastet ist ursprünglich eine Löwengöttin, die Verbindungen zu anderen Löwengottheiten nach sich zog (Integration in den Mythos vom ,wütenden' Sonnenauge [ebd. 629; Bonnet, RL 372; vgl. H. Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien = AbhBerlin 1911, 32] u. von der Uräusschlange Uto [ebd.; Bonnet, RL 81. 733/5 s. v. Sonnenauge; Otto 629; ders., Art. Augensagen: LexÄgypt 1 (1975) 562/7]). Ihre Wandlung von der ,wütenden' Löwin zur ,friedlichen' K. beginnt in der 18. Dynastie (L. Borchardt, Ein K.sarg aus dem Neuen Reich: ZsÄgSpr 44 [1907] 97; Störk 368) u. setzt sich bis in die griech.-röm. Epoche fort (s. u. Sp. 689/91). Bastet wird als K. oder als Frau mit Löwinnen- bzw. K.kopf dargestellt (Malek 101/11 mit Abb. 63/87; L. Delvaux, Chats de bronze: Delvaux / Warmenbol 129/34). Die Verbindung mit Hathor unterstreicht ihren erotischen Charakter. Namenlose Göttinnen konnten als ,schöne', ,gute u. gnädige K.' bezeichnet werden (M. Tosi / A. Roccati, Stele e altre epigrafi di Deir el Medina [Torino 1972] nr. 50053; Bonnet, RL 371; Malek 90f mit Abb. 57f). Feste sind in Bubastis (s. u. Sp. 691 zu Herodt.), Theben, Esna u. Memphis (Bonnet, RL 81) belegt.

2. Erscheinungsform des Sonnengottes. In Kap. 17, 22 des Totenbuches tritt der ,Große Kater' als Erscheinungsform des Sonnengottes auf, wie er neben dem hl. Perseabaum den Feind in Gestalt der Apophisschlange vernichtet (E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter [Zürich 1979] 68f; Malek 83/7 mit Abb. 51f; zu Wandmalereien ramessidischer Gräber in Deir el-Medina ebd. mit Abb. 55). Unter dem Namen ,Großer Kater' u. mit dem entsprechenden Bild ruft man den Sonnengott u. a. in der Sonnenlitanei an (A. Piankoff, The litany of Re [New York 1964] 15, Reg. 5 [Abb.]; 27, 56 [Text]). Bonnet, RL 372 möchte in dem Tier ursprünglich nur den Helfer des Gottes sehen, weil K. gern Schlangen angreifen. Eine Identifikation der beiden Augen des Sonnengottes (Sonne u. Mond) mit denen der K. findet man in einem magischen Spruch der Metternichstele (C. E. Sander-Hansen, Die Texte der Metternichstele = Anal. Äg. 7 [Kopenhagen 1956] Spr. 3, 16f). K.köpfige Dämonen findet man in den Unterweltsbüchern ,Höhlenbuch' u. ,Pfortenbuch' (ebd.; Malek 80/2; Ch. Karlshausen, Le chat dans la mythologie: Delvaux / Warmenbol 101/7). – Im ägypt. Traumbuch (4, 3) steht der große Kater für eine große Ernte, weil er viele Mäuse frisst (Ch. Leitz, Traumdeutung im Alten Ägypten: A. Karenberg / Ch. Leitz [Hrsg.], Heilkunde u. Hochkultur 1 [2000] 229. 238); gebiert eine Frau im Traum eine K., bedeutet das einen späteren Kinderreichtum (Les songes et leur interprétation = Sources Orientales 2 [Paris 1959] 37; L. Störk, Tiere im Alten Ägypten: Münch 94).

3. Tierkult. Als hl. Tier der Bastet war die K. in der Funktion einer Gottheit Gegenstand einer rituell geregelten Verehrung in Gestalt einer tierförmigen Statue oder einer K.mumie. Das lebende Tier war aber seit dem Neuen Reich auch selbst Gegenstand eines besonderen Kultes (zum ägypt. Tierkult Weber 116f [Lit.]; D. Kessler, Art. Tierkult: LexÄgypt 6 [1986] 572/87; ders., Die hl. Tiere u. der König 1 [1989] 3/15), worauf die besonders seit der 22. Dynastie zahlreichen Friedhöfe mit mumifizierten K. vom oberägypt. Kom Ombo bis zum Hauptkultort von Bubastis im Delta hinweisen (Liste: ebd. 18/28; A. Charron / L. Ginsburg, Les momies de chats: Delvaux / Warmenbol 135/44; vgl. dies., Les momies de chats: Chats 20/4; Malek 123/34; Boessneck 86f; Bonnet, RL 81 s. v. Bastet). Als Beigaben zu diesen K.bestattungen sowie als Stiftungen an Heiligtümer sind zahllose K.figuren aus Bronze gefunden worden (vgl. zB. L. Delvaux, Chats de bronze: Delvaux / Warmenbol 129/34; Malek 100/6; G. Roeder, Ägypt. Bronzefiguren 1 [1956] 266/72. 344/7; S. Schoske / D. Wildung, Gott u. Götter im Alten Ägypten [1992] 10. 152. 158f [Lit.]). Sehr hoch ist auch die Zahl der K.amulette aus Fayence, die von den Friedhöfen stammen (W. M. Flinders Petrie, Amulets [London 1914] 41f. 46; C. Andrews, Amulets of ancient Egypt [ebd. 1994] 32f; zu Skarabäen vgl. E. Hornung / E. Staehelin, Skarabäen u. andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen [1976] Index 432 s. v. K.). Die Untersuchungen des K.friedhofs von Bubastis ergaben, dass neben Mumifizierung wohl auch Verbrennung von K. praktiziert wurde; viele K. wurden sogar vor der Mumifizierung getötet (Kessler, Tiere aO. 151. 153; zum Tötungsverbot bei Herodt. s. u. Sp. 692f). Mit der Begräbnisstätte verbunden war die Aufzuchtstätte der hl. K. (Kessler, Tiere aO. 152f).

II. Vorderasien. (Heimpel / Seidl 488/90.) Im Sumerischen u. Akkadischen wird zwischen šurana (Haus-K.), muraš(š)u (Wild-K.) u. zirqatu (Karakal [Wüstenluchs]) unterschieden (B. Landsberger [Hrsg.], Materialien zum sumer. Lex. 8, 2 [Roma 1962] 15; ders., Die Fauna des alten Mesopotamien = AbhLeipzig 42, 6 [1934] 86f). In altbabylonischer Zeit (2. Jtsd.) erscheint šurana zwischen Vögeln u. Füchsen u. eine ‚indische' K. (šurān Meluhha) unter den Tieren, die ‚Pappeln wie Lauch' knicken (Hinweis auf fehlende Domestikation; Heimpel / Seidl 488; W. G. Lambert, Babylonian wisdom literature [Oxford 1959] 272). In der Serie Šumma ālu (1. Jtsd.) kann der Hausherr (d. h. die K. sind nunmehr domestiziert) im Verhalten von šurana u. murašu im Haus (u. a. Schreien, Klagen, Weinen, Urinieren, Gebären) Vorzeichen erkennen; diese K. verunreinigen Menschen, Stühle, Betten u. Fensterbänke u. töten Mungos (Lambert aO. 196c 15f). Ihr Erscheinen wird auch sonst als unheilvoll angeführt (Heimpel / Seidl 488; es gab Abwehrrituale: E. Ebeling, Beiträge zur Kenntnis der Beschwörungsserie Namburbi: RevAssyr 50 [Paris 1956] 30/2). Die Färbung des Fells wird mit der von bestimmten Steinen verglichen (O. R. Gurney / J. J. Finkelstein, The Sultantepe tablets [London 1957/64] 108, 38; 109, 44f). – Es gibt nur eine gesicherte bildliche Darstellung einer K. (ein Kudurru des 12. Jh. vC., wohl ein Göttersymbol; E. Unger, Art. Göttersymbol: ReallexVorgesch 4 [1926] 434f; E. Douglas van Buren, The fauna of ancient Mesopotamia as represented in art: AnalOr 18 [1939] 12f).

III. Israel - Judentum. a. Altes Testament. Der Ortsname Pî-beset (ägypt. Pr-Bostt), ‚Haus der Bastet', erscheint im masoretischen Text von Hes. 30, 17 (LXX: Βούβαστος; 945/730 vC. Hauptstadt Ägyptens), hat aber keine weitergehende religionsgeschichtliche Bedeutung (H. te Velde, Art. Bastet: Dict. of Deities and Demons² [1999] 125f). – Die nur griechisch erhaltene Epistula Jeremiae (um 300 vC.; O. Eissfeldt, Einleitung in das AT³ [1964] 605f; A. H. J. Gunneweg, Der Brief des Jeremias = JüdSchrHRZ 3, 2 [1980] 183/92) enthält eine Polemik gegen die Verehrung heidnischer *Götterbilder, die die Israeliten in Babylon während ihrer Gefangenschaft durch Nebukadnezar sehen werden; sie seien keine wirklichen Götter, sondern nur totes Material von Menschenhand. Vv. 19/21 sprechen von Tieren, die als ‚unrein' gelten u. als Schmarotzer an diesen Götterbildern auftreten oder sie beschmutzen: ‚Auf ihren Leib u. auf ihr Haupt flattern Fledermäuse, Schwalben u. die Vögel u. ebenso auch die K.' (v. 21). Das Verb ἐφίπταμαι wird dabei mit einer Textverderbnis (Gunneweg aO. 188 mit Anm. g) oder mit einer Sonderbedeutung (‚sitzen', ‚sich setzen') erklärt (vgl. W. Rothstein, Der Brief des Jeremias: E. Kautzsch [Hrsg.], Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT 1 [1921] 227 mit Anm. d). Möglich erscheint auch eine Anspielung auf die babylon. Vorstellungen vom ‚dämonischen' Wesen der K. (G. M. Lee, Apocryphal cats: VetTest [1971] 111f; allgemein Smelik / Hemelrijk 1906/10).

b. Judentum. Die Polemik der Juden gegen ägyptische Tierverehrung bezieht auch die K. mit ein, so etwa bei Philon (decal. 16, 76/80; vgl. vit. cont. 1, 8/10; leg. ad Gai. 25, 163; Näheres Weber 120f; Hopfner 4; Smelik / Hemelrijk 1915f). Sie ist neben Schlangen in den Sibyllinen herausgehoben (3, 29f [H. Merkel, Die Sibyllinen = JüdSchrHRZ 5, 8 (1998) 1082]; A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen [1951] 72f): Gott hat die Tiere geschaffen; diese u. nicht Gott zu verehren, bedeutet daher eine Verirrung des Menschen (vgl. 5, 77/85 [Merkel aO. 1119]). – Hellenisierte Juden lassen ägyptisch-griechisch-jüdische Vorstellungen erkennen: In seinem Mose-Roman behauptet Artapanos, dass Mose Ägypten in 36 Bezirke eingeteilt, jedem einen besonderen Ortsgott zugewiesen u. den Priestern die Hieroglyphen beigebracht habe; ‚darunter' seien K., Hunde u. Ibisse gewesen (F 3, 7: N. Walter, Frg. jüd.-hellenist. Historiker = JüdSchrHRZ 1, 2 [1980] 129f; Eus. praep. ev. 9, 27, 4; Näheres dazu bei Weber 122; vgl. G. Mussies, The interpretatio Judaica of Thot-Hermes: Studies in Egyptian religion, Festschr. J. Zandee [Leiden 1982] 99/101). – Joseph. ant. Iud. 13, 65/72 zitiert einen Brief des Hohenpriesters Onias an Ptolemaios VI Philometor mit der Bitte, ihm das in einem der ‚wilden' (ἄγριος) Göttin Bubastis (= Bastet) geweihten Bezirk bei Leontopolis im Gau von Heliupolis befindliche Heiligtum zum Bau eines jüd. Tempels zu überlassen; es sei mit allerlei Hölzern u. hl. Tieren gefüllt, herrenlos u. im Verfall begriffen. In seiner Antwort wundert sich Ptolemaios darüber, dass Jahwe ein Tempel angenehm sein kann, ‚der auf einer so unrei-

nen u. mit hl. (ἱερῶν; var. lect. ἀνιέρων) Tieren angefüllten Stelle erbaut werden soll' (70), erteilt aber die Erlaubnis. Bei den ,hl. Tieren' wird man an verwilderte, ehemalige K. des Tempels zu denken haben. Unter der Judenverfolgung Vespasians wurde der Tempel wieder geschlossen (Bonnet, RL 423 s. v. Leontopolis nr. 2; W. Huß, Ägypten in hellenist. Zeit [2001] 590).

IV. Griechenland u. Rom. a. Allgemein. Die K. (griech. αἰέλουρος [ion.], αἴλουρος [att.], lat. feles / felis bzw. faeles / faelis, spät cattus / catta [catta als Name eines Vogels bei Martial. 13, 69, 1: O. Probst, Art. catta: ThesLL 3 (1906/12) 621]) wurde in Griechenland u. Italien erst seit der frühen Kaiserzeit heimisch (Brewer / Redford / Redford aO. [o. Sp. 683] 105/9; Keller 64/7; Orth 52f. 56; Toynbee 78; Richter).

b. Wildkatze. Als Zeugnisse für Wild-K. werden zT. ältere griech. u. röm. Darstellungen aus Süditalien herangezogen (ebd.; Hehn 466; Orth 53. 56f; bereits als Haus-K. verstanden von Keller 78f; Toynbee 75/7). Es handelt sich um Münzen (Tarent u. Rhegion; 5. Jh. vC.), die eine K. in Sprunghaltung nach einem Vogel oder Köder zeigen (Tarent: CatGrCoins Italy [London 1873] 171 nr. 81. 84; M. P. Vlasto, Taras Oikistes = Num. Notes Monogr. 15 [New York 1922] Taf. 9/11; Syll. Numm. Gr. 2. The Lloyd Collection [London 1933] Taf. 4 nr. 138; Rhegion: ebd. Taf. 22 nr. 683; H. Herzfelder, Les monnaies d'argent de Rhegion: RevNum 18 [1955] Taf. 5 nr. 48f) sowie um Vasen (Apulien u. Kampanien; 4. Jh. vC.), die einen Jüngling oder eine sitzende Frau mit K. u. Vogel zeigen (H. B. Walters, Cat. of Greek and Etruscan vases in the Brit. Mus. 4 [London 1896] 65 F 126. 104 F 207; Keller 77f Abb. 24f; Toynbee 76 mit Abb. 30; M. Broze, Le chat dans l'antiquité classique: Delvaux / Warmenbol 145/53). Daneben findet man auf Mosaiken aus Pompei u. der Umgebung Roms gelegentlich (Wild-) K., die an Teichen Rebhühner oder Wildenten jagen (E. Pernice, Die hellenist. Kunst aus Pompeji 6 [1938] Taf. 62f Abb. 1f; Keller 72 Abb. 21; Toynbee 76f); an einem Wasserbecken beschleicht eine Haus-K. (?) Papageien (ebd. Taf. 29; Pernice aO. Taf. 66). – Die frühesten literarischen Belege beziehen sich auf die Wild-K. (so Sophocl. Ichn. frg. 314, 296 Radt; Aristoph. Ach. 879): Die Fabel schildert sie als ebenso schlau u. heimtückisch wie den Fuchs (Aesop. 7, 16, 81); sie überlistet sogar Adler u. Wildschwein (Phaedr. 2, 4). – Das Männchen begattet aufgerichtet das unter ihm liegende Weibchen (Aristot. hist. an. 5, 2, 540a 10/4; zur Fruchtbarkeit der K. vgl. Herodt. 2, 66; Ael. nat. an. 6, 27). K. haben die gleiche Anzahl an Jungen wie *Hunde, ernähren sich wie diese u. leben sechs Jahre (Aristot. hist. an. 6, 35, 580a 23f; vgl. Plin. n. h. 10, 179); sie sind wie die Marder ,Vogelfresser' (Aristot. hist. an. 8 [9], 6, 612b 14f). Plin. n. h. 10, 202 beschreibt die Lautlosigkeit, mit der sie Vögel beschleichen, wie sie aus dem Verborgenen auf Mäuse losspringen u. ihren Kot mit Erde bedecken (vgl. Ael. nat. an. 6, 27). Sie können an Bäumen hinaufklettern (Plin. n. h. 10, 40); deshalb baut der *Ibis in Ägypten sein Nest auf Dattelpalmen, die nicht so leicht erklommen werden können (Ael. nat. an. 10, 29). Als gefährlicher Feind von Geflügel u. Hasenjungen erscheinen sie bei Varro (rust. 3, 11, 3. 12, 3) auf Höfen u. in Tiergärten (vgl. Colum. 8, 3, 6; 14, 9; 15, 15, 1; Babr. fab. 17; Geopon. 13, 6; 14, 4). Wenn sie nachts umherschweifen, leuchten ihre Augen (Plin. n. h. 11, 151; 37, 69); ihre Zunge ist wie die des *Löwen einer Feile ähnlich u. reibt beim Lecken die Haut des Menschen wund (ebd. 11, 172). Nur Hunger treibt K. dazu, Tiere zu töten (Plut. soll. an. 2, 959E). Mit der Asche von K. kann man Mäuse vertreiben (Plin. n. h. 18, 160). Zur Verwendung von K.kot in der Medizin (Plac. med. 18 [CML 4, 277]) vgl. Plin. n. h. 28, 165 (gegen Kopfgeschwüre). 228 (gegen Quartanfieber). 245 (zum Ausziehen von Dornen). 254 (bei Geschwüren an der Vulva); gegen *Fieber sei die *Leber einer bei abnehmendem Mond getöteten K. wirksam (229).

c. Hauskatze. Erst seit der frühen Kaiserzeit belegen Texte die Haus-K. in Italien. Seneca fragt ep. 21, 19, warum Küken eine K. fürchten u. nicht einen Hund (vgl. Orth 56). Palladius (agr. 4, 9, 4) schildert den cattus als Maulwurffänger in Artischockenbeeten (vgl. Anth. Lat. 171, 3; 370, 1 S. B.). Aelian (nat. an. 5, 7) erzählt von der Überlistung ägyptischer K. durch einen Pavian u. bezeichnet K. als treu, weil sie sich an Gutes erinnern, das ihnen geschehen ist (4, 44). Eine Öllampe zeigt eine dressierte K. (D. Levi, Antioch mosaic pavements [Princeton 1947] 275 Abb. 107; Toynbee 78 mit Taf. 32). Auf einem Grabstein des 2. Jh. nC., den eine Calpurnia Felicla (,Kätzchen') errichtet hat, befindet sich unterhalb der Inschrift eine K., die auf

den Namen der Stifterin anspielt u. das Lieblingstier der Dame war (Keller 76 Abb. 23; L. Bivona, Iscrizione latine lapidarie del museo di Palermo [Palermo 1970] nr. 180 mit Taf. 89). Ein Mosaik aus Volubilis zeigt den Kater Vicentius mit rotem Halsband u. Glöckchen, der die Maus Luxurius attackiert (J. Aymard, À propos de la mosaïque au chat de Volubilis: Latom 20 [1961] 52/71 mit Taf. 1, 1). Etwa gleichzeitig ist ein Relief mit einer K., die aufgereckt nach Enten greift, während ein Mädchen neben ihr Leier spielt (H. Stuart Jones [Hrsg.], The sculptures of the Museo Capitolino [Oxford 1912] 271f nr. 120 mit Taf. 63). K. als Spielgefährten sind auch in der gallo-röm. Steinplastik belegt (zB. auf dem Grabstein eines *Kindes: Toynbee 79 mit Taf. 28).

d. Ägyptische Tierverehrung. Bastet trug bei Griechen u. Römern den Namen Bubastis u. wurde der Artemis / *Diana angeglichen (Herodt. 2, 59, 1. 137, 5; vgl. Iuvenal. 15, 8; J. Quaegebeur, Le culte de Boubastis-Bastet en Égypte gréco-romaine: Delvaux / Warmenbol 117f); ihr hl. Tier ist die K. (Ovid. met. 5, 330; Antonin. Lib. 28 [48 Papathomopoulos]; Bastet ist aber auch **Isis geworden: Diod. Sic. 1, 27, 4; Plut. Is. et Os. 63, 375D/F; Isis-Aretalogie M 11: D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhLeipzig 53, 1 [1961] 36f). – Nach Herodt. 2, 66 achten die Ägypter bei einer Feuersbrunst zwar vor allem auf die Rettung ihrer K., können aber dennoch nicht verhindern, dass diese mutwillig ins Feuer springen (vgl. Lloyd 299; ders., Herodotus Book 2[2] [Leiden 1994] 145/7; Smelik / Hemelrijk 1879). Die Trauer um ihren Tod, ihre feierliche Einbalsamierung u. Bestattung in Bubastis sind Zeugnis für ihre Heilighaltung (Herodt. 2, 67; Lloyd 299/301; vgl. auch Diod. Sic. 1, 83, 5; Burton 240f; o. Sp. 686). Herodt. 2, 60 (vgl. o. Bd. 14, 604) schildert das ausgelassene Fest der Bubastis in ihrer Stadt (zum Datum vgl. Lloyd 272); rund 700 000 Teilnehmer versammeln sich dort unter Gesängen, Klapper- u. Flötenmusik. Ein Teil der Frauen spottet u. führt Tänze auf, andere heben in einem erotischen Gestus ihre Kleider hoch, Letzteres als Zeichen für die Fruchtbarkeit spendende Kraft der Bubastis; das Spotten dürfte als apotropäischer Ritus zu deuten sein (ebd. 274/6; Hopfner 35f). Die Identifikation von Bubastis mit Artemis, die ja keine ausgesprochen sexuellen Eigenschaften aufweist, dürfte sich durch andere gemeinsame Aspekte erklären lassen: ihre Streitlust, ihren lunaren Charakter u. ihre schützende Rolle bei der Geburt (Artemis Eileithya; vgl. Quaegebeur aO. 119). Der lunare Aspekt der K. (s. o. Sp. 685) wird besonders von Plutarch herausgestellt (Is. et Os. 52, 372D/E; 63, 376E/F): Er nennt ihre Nachtaktivität u. Fruchtbarkeit, die dazu führe, dass sie zuerst ein Junges wirft, dann zwei u. drei usw. bis zu achtundzwanzig, wieviel der Mond Tage hat; auch vergrößern sich die Pupillen der K. bis zum Vollmond u. werden danach wieder dünner (vgl. Hopfner 36; J. G. Griffith, Plutarch's ‚De Iside et Osiride' [Cardiff 1970] 527f). Damaskios (vit. Isid.: Phot. bibl. cod. 242, 100 [6, 29 Henry]) sagt, dass sie zZt. der Äquinoktien zwölfmal harnt u. so als Horologium fungiert. Den solaren Aspekt der K. (s. o. Sp. 685f) betont demgegenüber Horapollo hierogl. 1, 10: Die erste der drei Arten des Skarabäus sei katzengestaltig, mit Strahlen geschmückt u. der Sonne geweiht; daher passe der Kater seine Pupillen dem Sonnenlauf an; in der Frühe weiten sie sich, mittags sind sie rund u. abends verengen sie sich wieder. Deswegen sei das Bild des Sonnengottes in Heliupolis katzengestaltig (S. Sbordone, Hori Apollonis Hieroglyphica [Napoli 1940] 23f; H. J. Thissen, Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch 1 = ArchPapForsch Beih. 6 [2001] 8f; B. van de Walle / J. Vergote, Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon: ChronÉg 18 [1943] 50f; vgl. dazu auch K.figuren mit Skarabäus auf dem Kopf, zB. Malek 12 Abb. 1f). Gaumünzen alexandrinischer Prägung aus dem 11. J. Hadrians (126/27) zum Bubastites zeigen noch die Göttin mit K. (Obol: G. Dattari, Numi Augustei Alexandrini [Kairo 1901] nr. 6219 Taf. 35; zu trajanischen Drachmen vgl. ebd. 6217f) oder die K. allein (Hemiobol: ebd. 6220 Taf. 35; A. Geissen / W. Weiser, Kat. alex. Kaisermünzen des Inst. f. Altertumsk. der Univ. zu Köln 4 = Pap. Col. 5 [1983] nr. 3386). – Zur rationalistischen Begründung des ägypt. Tierkults (auch die K. ist Schlangentöterin) u. zur Strafe bei Tötung einer K. vgl. Weber 125f (s. auch Burton 241. 248/53; Smelik / Hemelrijk 1903; Hopfner 37f). Als berühmtes Beispiel führt Diodor (1, 83, 6/9) die unbeabsichtigte Tötung einer K. durch einen Römer zZt. Ptolemaios' XII an, der trotz der Fürbitte königlicher Beamter u. der allgemeinen Furcht vor Rom vom Volk gelyncht wurde (Smelik / Hemel-

rijk 1892. 1900; H. Volkmann, Art. Ptolemaios nr. 33: PW 23, 2 [1959] 1751). Diod. Sic. 1, 84, 3 berichtet, dass die Ägypter sogar K. von militärischen Expeditionen in fremde Länder mit nach Hause bringen. Positive Bewertung des ägypt. Tierkultes zeigt auch Porphyr. abstin. 2, 26; 4, 9f. – Kritisch-polemische Stimmen gegen die Tierkulte fehlen natürlich nicht. Gegen die K. als Ausdruck abstoßender religiöser Verirrung richten sich Timocl. frg. 1 K.-A.; Cic. nat. deor. 3, 47; Tusc. 5, 78; Iuvenal. 15, 7; Plut. quaest. conv. 4, 5, 2, 670A/C; Lucian. imag. 11; Zeus trag. 42, vgl. dazu Smelik / Hemelrijk 1956. 1964/70; im Allg. vgl. auch A. S. Pease (Cambridge, Mass. 1955) 415f zu Cic. nat. deor. 1, 82. – Zu den ätiologischen Mythen von der Verwandlung der Artemis / Diana in eine K. auf der Flucht vor Typhon nach Ägypten vgl. Nicander bei Antonin. Lib. 28 (aO. [o. Sp. 691]); Ovid. met. 5, 330; Hyg. fab. 196, vgl. auch astr. 2, 28; zu ägypt. Grundlagen Weber 127 u. Smelik / Hemelrijk 1904f.

e. Magie. PGM VII 495 enthält eine Anrufung an die ‚Herrin Isis', in der als einer ihrer Namen Bubastis genannt wird, für die ‚zum Mond hin', mit dem sie in sympathischer Verbindung steht, geopfert werden soll. In einem Offenbarungszauber des ‚Großen Pariser Zauberpapyrus', dem der Mythos von der Entmannung u. dem Sturz des Kronos durch Zeus zu Grunde liegt, ist der Gott mit Eisenketten gefesselt, u. es soll ihm ‚Salbei mit einem K.herzen u. Stutenmist des Pferdes' geopfert werden (ebd. IV 3095f). Da Zeus in diesem Text mit dem Sonnengott gleichgesetzt ist, passt die K. als Sympathiemittel zu ihm, da sie sein Tier ist; durch ihre Vernichtung (Opfer) erweist sich der Magus als Freund des Kronos (s. o. Sp. 685; Th. Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber 2, 1 [1921] § 140). Einen vergleichbaren Gedankengang findet man in einem Zauberrezept PGM VII 846/58. Der Magus legitimiert sich hier als Freund des Sonnenfeindes Seth / Typhon, indem er sich mit dem Schwanz eines getöteten oder verstümmelten Katers bekränzt (vgl. Hopfner, Offenbarungszauber aO. § 144); PGM III 95/7 trägt er ganz ähnlich bei einer Anrufung des Seth ‚die rechten u. die linken Schnurrbarthaare des Katers als Schutzmittel' (vgl. Hopfner, Offenbarungszauber aO. § 144).

C. Christlich. I. Mönchtum. Joh. Diaconus v. Rom (9. Jh.) erzählt in der Biographie Gregors d. Gr. von einem Eremiten, der nach einer Predigt dieses Mannes seine K., die er häufig auf seinem Schoß hielt, als seinen einzigen Schatz auf Erden opfern wollte; K.haltung dürfte in der Einsamkeit der Eremiten kein Einzelfall gewesen sein. Auch Gregor selbst wird in der Biographie nachgesagt, dass er K. liebte u. mit sich herumführte (vit. Greg. 2, 60 [PL 75, 124f]; Orth 53). Die Ausbreitung des ägypt. Mönchtums nach Europa könnte demnach auch viel zur Verbreitung der Haus-K. beigetragen haben (ebd.). Der Säulenheilige Symeon soll einen Leoparden an einem Halsband wie ein Haustier umhergeführt haben; er sagte daher, dass das Tier eine K. (αἴλουρος) sei, die man allgemein κάττα nenne (Evagr. h. e. 6, 23; vgl. Hehn 467). Das Wort catella, ‚Kätzchen' kann auch als Kosewort verwendet werden (Hieron. ep. 22, 29). – Der Gründungslegende des Klosters Hag. Nikolaos auf Zypern zufolge soll *Helena die Insel von einer Schlangenpest befreit haben, indem sie ein Schiff voller K. habe kommen lassen (E. Kirsten, Art. Cyprus: o. Bd. 3, 498). Zur volksetymologischen Deutung des Beinamens des alex. Patriarchen Timotheos Ailuros (= ‚K.' oder ‚Wiesel'; vgl. PsZachar. Rhet. h. e. 4, 1 [CSCO 87/Syr. 41, 118]; Bardenhewer[2] 4, 79; L. Hofmann, Art. Timotheos II Ailuros: NPauly 12, 1 [2002] 600). Von Isidor v. Sev. (orig. 12, 2, 38) wird der cattus vom Mäusefangen her auch musio genannt; er weist ferner auf das besondere Sehvermögen bei Nacht hin. Diese positive Tradition wird im MA fortgesetzt (R. Delort, Art. K.: LexMA 5 [1991] 1079) u. findet ihren Niederschlag in der Tierfabel, wo die Flucht der K. auf einen Baum durch Nikolaus v. Straßburg als Zuflucht des Menschen zum Kreuz (Baum) Christi gedeutet wird (D. Schmidtke, Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Lit. des MA [1100/1500], Diss. Berlin 1 [1966] 164/6). – Eine kopt. Wandmalerei aus dem Kloster von Bawît (7./8. Jh., heute im Kopt. Mus. Kairo) stellt eine Abordnung von drei Mäusen mit weißer Fahne, Becher, Beutel, Stab u. Brot dar, die sich ängstlich einer K. nähern u. offensichtlich um Frieden bitten; die Darstellung greift damit das ägypt. Thema des K.-Mäusekrieges wieder auf (s. o. Sp. 684; dazu A. Badawy, L'art copte [Le Caire 1949] 61f; Brunner-Traut, Märchen aO. [o. Sp. 684] 98; dies., Tiergeschichte aO. [ebd.] 7 nr. 1d Abb. 34).

II. Frühchristliche Deutungen. a. Kommentare zum AT. In der Sicht der Kirchenväter bestimmte Gott die hl. Tiere Ägyptens zum einen als Tieropfer u. zum anderen die nicht essbaren als unrein, um die Israeliten von den ägypt. Kulten abzubringen, die sie während ihres Aufenthaltes in Ägypten kennen gelernt hatten (vgl. Aphraat. demonstr. 15, 6 [PSyr 1, 741/4]; Basil. Sel. or. 6, 3 [PG 85, 92f]; Orig. c. Cels. 4, 93; dazu Smelik / Hemelrijk 1911f. 1995). Vornehmlich die (selektiven) Aufzählungen in den Kommentaren zu Lev. 11 (zB. Theodrt. affect. 7, 16; in Lev. quaest. 1 [153f Fernández Marcos / Saenz-Badillos]) schließen die K. mit ein, denn auch sie wurde nach dem Zeugnis christlicher Autoren in ganz Ägypten verehrt (Aristid. apol. 12; Athenag. leg. 1, 1; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 36; Clem. Alex. protr. 39, 6; Orig. c. Cels. 3, 17. 21; 5, 51; Epiph. anc. 103, 4f [GCS Epiph. 1, 123f]; Cyrill. Hieros. catech. 13, 40; Arnob. nat. 1, 28). Zu Kritik an den *Juden in der christl. Verurteilung der Tierverehrung vgl. Smelik / Hemelrjik 1996.

b. Apologetik. Aufgrund der Tierverehrung steht Ägypten unter allen Ländern auf der tiefsten Stufe des Heidentums (Aristid. apol. 12, 1; Epiph. anc. 103, 4f; vgl. C. Schneider, Geistesgesch. des ant. Christentums 1 [1954] 613f). Aristid. apol. 12 beschreibt das Vergehen der Ägypter: Sie beten selbst Tiere wie die K. an (12, 7) u. bemerken nicht, dass ihre Götter nichts vermögen, ‚indem sie täglich an ihren Göttern sehen, dass sie aufgegessen u. zerstört werden von Menschen, selbst von ihren Genossen' u. dass sie ‚verbrannt ... u. einige getötet' werden u. ‚einige vermodern u. ... zu Mist' werden (12, 8 [J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907) 19]; vgl. o. Sp. 687f zur Ep. Jer.). Nach Epiphanius (anc. 103, 4f) haben die Ägypter mit ihren Tierkulten die natürliche Ordnung verkehrt; als ob sie in Verstand u. Geist selber Tiere wären, verehren sie die Tiere, die sie in ihrem Land fanden, darunter die K. Auch in dem Zitat des Theophilus aus den Sibyllinischen Orakeln (ad Autol. 2, 36 = frg. 1 Geffcken) werden Argumente in der Art des Aristides angeführt: Man gibt dem Gott ein wurmstichiges Bild, von Spinnennetzen umzogen, u. betet Schlange, K. u. Wurm an (vgl. Theophil. aO. = frg. 3 Geffcken). – Justin (apol. 1, 24) beklagt, dass die Christen nichts Unrechtes tun, aber dennoch, nur weil sie wegen des Namens Christi verhasst sind, wie Sünder mit dem Tode bestraft werden, während andere an jeweils verschiedenen Orten Pflanzen u. Flüsse, Mäuse, K., *Krokodile usw. verehren dürfen; der Autor denkt dabei vor allem an die ägypt. Tierverehrung. – Demgegenüber weist Klemens v. Alex. auch die Griechen auf ihre eigene Tierverehrung hin, obwohl sie sich doch ständig über die Ägypter lustig machten (protr. 39, 6). Die Ägypter, die zwar vernunftlose Tiere in großen Ehren halten, aber nicht solche Götter verehrten wie die Griechen, seien viel besser; denn obwohl die ägypt. Götter Tiere sind, seien sie nicht ehebrecherisch, unanständig, u. keines von ihnen trachte nach Wollust wider die Natur (*Homosexualität). Unter den ägypt. Tiergottheiten erwähnt er dann Marder u. K. (ebd. 41, 4; paed. 3, 4, 4; strom. 6, 40, 2). – Für Cyrill. Hieros. illustriert die Verehrung von Tieren wie K., Wolf u. Hund Abstieg u. Verderbtheit der Menschheit (catech. 6, 10). – Zur Kritik Tertullians, des Minucius Felix u. der PsKlementinen am ägypt. Tierkult vgl. Weber 138f.

c. Polemik gegen Tierkulte. In seinen Erörterungen über den Ursprung der Tierkulte zitiert Eus. praep. ev. 2, 1 ausführlich Diodor, u. a. die Begründung der Verehrung aufgrund der Nützlichkeit gegen Schlangen u. andere Reptilien (2, 1, 37 = Diod. Sic. 1, 87, 4) u. die Todesstrafe bei Tötung der hl. Tiere (2, 1, 46f = Diod. Sic. 1, 83, 5f; s. o. Sp. 692). Von der Verehrung der K. neben dem Apisstier, Hund u. Ziegenbock spricht Eus. praep. ev. 6, 10, 46. Hier wie an anderer Stelle (or. ad imp. Const. 16) beschreibt er die Ägypter als die Vermittler des Polytheismus an die Griechen. Man müsse sich fast schämen, eine derartige Gottlosigkeit zu bekämpfen (praep. ev. 2, 1, 51); allerdings ist Atheismus nicht mehr wirklich bedrohlich, sind doch die Ägypter durch das Christentum von dieser ‚Krankheit' gerettet worden (ebd. 3, 5; vgl. Smelik / Hemelrijk 1986f). Praep. ev. 9, 27, 4 mit der Erwähnung u. a. der K. als Hieroglyphe enthält das Zitat F 3 aus dem Mose-Roman des Artapan u. schließt sich dessen Auffassung (s. o. Sp. 688) an. – Cyrill. Hieros. catech. 13, 40 vertritt eine ähnliche Ansicht: ‚Das Kreuz hat den Ägyptern das Wissen von Gott gegeben anstelle (der Verehrung) von K., Hunden u. mannigfaltigem Irrtum' (vgl. Smelik / Hemelrijk aO.). – Schenute bezeichnet in einer

Predigt den Gott, der früher in einem ägypt. Tempel verehrt wurde, als Satan; nun aber sei Christus darin eingezogen. Wenn sich ehedem darin Texte befanden, die die Seele der Menschen verdarben, dann werden es fortan Seelen rettende Texte sein, die das Wort Gottes erfüllen; diese ägypt. Texte enthielten zudem mit Blut geschriebene Bilder von Schlangen, Skorpionen, Hunden, K. usw. (Ed., Übers., Anm.: D. W. Young, A monastic invective against Egyptian hieroglyphs: Gedenkschr. H. J. Polotsky [Beacon Hill 1981] 348/60; zur Überlieferung vgl. S. L. Emmel, Shenoute's literary corpus, Diss. Yale [1993] 463/9. 639. 1005. 1182f). Schenute muss hier nicht an Menschenopfer denken, er kann durchaus noch vom alten Symbolwert der roten Farbe wissen, die mit Seth / Typhon, dem Bösen, in Verbindung gebracht wurde, sowie vom Bezug der angeführten *Hieroglyphen zur alten Religion des Landes. – Zu Greg. Naz. or. 39, 6 verweist PsNonnos (CCG 27, 242) auf die Verehrung auch der K. in Ägypten.

d. Allegorische Interpretation. Nach Orig. c. Cels. 3, 17/21 vergleicht *Celsus das Mystische im Innern der Kirche Gottes mit den in Ägypten verehrten Tieren (21): In Ägypten treffe man auf großzügig u. prächtig ausgestattete Tempel; wenn man hineingehe, finde man dort jedoch eine K., einen *Affen, ein Krokodil, einen Bock oder einen *Hund verehrt (17). Nach Celsus, wahrscheinlich einem Ägypter, biete die ägypt. Religion in diesen Tieren αἰνίγματα dar, die der Wissende als ewige Begriffe verehre; sie erlaube also eine symbolische Interpretation, während die christl. Mythen ‚leer' seien u. das nicht zuließen (19). Origenes verwahrt sich mit Hinweis auf 1 Cor. 2, 6/8 sowie auf den tiefen Sinn der Evangelien dagegen (20f); vgl. Smelik / Hemelrijk 1990f.

e. Mittelalter. Neben dem positiven Bild (s. o. Sp. 693f) führen Vorstellungen von den K. als unbezähmbaren, aggressiven, lüsternen, gefräßigen, falschen, undankbaren usw. Tieren zu negativen Einstellungen. Insbesondere wegen ihrer vermeintlichen Lüsternheit u. Verschlagenheit werden sie dämonisiert u. zu einem Symbol von Dämon u. Teufel bzw. Laster u. Sünden u. mit sexuellen, orgiastischen Kulten in Verbindung gebracht. Das führt auch zu ihrer Einordnung in das Zubehör von *Hexen, die selbst die Gestalt einer K. annehmen können (Delort aO. [o. Sp. 694] 1078/80; vgl. Schmidtke aO. [ebd.] 151f u. 324f den alphabetischen Katalog der Tierbedeutungen s. v. K.).

J. Boessneck, Die Tierwelt des Alten Ägypten (1988). – A. Burton, Diodorus Siculus Book 1. A commentary = ÉtPrélimRelOrEmpRom 29 (Leiden 1972). – Les Chats des Pharaons. 4000 ans de divinité féline, Ausst.-Kat. Bruxelles (1989). – L. Delvaux / E. Warmenbol (Hrsg.), Les divins chats d'Égypte (Leuven 1991). – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Hausthiere[7] (1902) 456/69. – W. Heimpel / U. Seidl, Art. K.: ReallexAssyr 5 (1976/80) 488f. – Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter = DenkschrWien 57, 2 (1913). – P. F. Houlihan, The animal world of the Pharaos (London 1996). – M. O. Howey, Die K. in Magie, Mythologie u. Religion[3] (1997). – O. Keller, Antike Tierwelt 1 (1909) 64/81. – A. B. Lloyd, Herodotus Book 2. Commentary = ÉtPrélimRelOrEmpRom 43 (Leiden 1975) 1/98. – J. Malek, The cat in ancient Egypt (London 1997). – P. Munch (Hrsg.), Tiere u. Menschen (1998). – F. Orth, Art. K.: PW 11, 1 (1921) 52/7. – E. Otto, Art. Bastet: LexÄgypt 1 (1975) 628/30. – W. Richter, Art. K.: KlPauly 3 (1969) 168f. – K. A. D. Smelik / E. A. Hemelrijk, ‚Who knows not what monsters demented Egypt worships?' Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt: ANRW 2, 17, 4 (1984) 1852/2357. – L. Störk, Art. K.: LexÄgypt 3 (1979) 367/70. – J. M. C. Toynbee, Tierwelt der Antike = Kulturgesch. der ant. Welt 17 (1983). – M. Weber, Art. Ibis: o. Bd. 17, 106/47. – F. Zimmermann, Die ägypt. Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller = StudGeschKultAlt 5, 6 (1912) 112/4.

Manfred Weber.

Katzenauge s. Gewitter: o. Bd. 10, 1132.

Kaufmann s. Handel I (geschichtlich): o. Bd. 13, 519/61; Handel II (ethisch): ebd. 561/74.

Kaukasus s. Albanien: RAC Suppl. 1, 257/66; Armenien: o. Bd. 1, 678/89; Iberia II (Georgien): o. Bd. 17, 12/106.

Keduscha s. Sanctus-Ruf.

Kelch s. Becher: o. Bd. 2, 37/62.

Kellia s. Mönchtum.

Kellion s. Cella: o. Bd. 2, 942/4.

Kelsos s. Celsus: o. Bd. 2, 954/65.

Kelten s. Ankyra: RAC Suppl. 1, 449f; Barbar I: ebd. 814. 828. 851f. 884; Barbar II (ikonographisch): ebd. 914. 921f; Britannia: o. Bd. 2, 595/601. 605f. 609; Gallia I: o. Bd. 8, 827f. 830/2. 842f. 875/83. 892; Religion, keltische.

Kelter.

Vorbemerkung. Der Artikel beschränkt sich auf Aspekte der Begegnung heidnisch-antiker, jüdischer u. christlicher Kultur (ausführlicher Enß / Perkams [Lit.]).

A. Allgemein. I. Terminologie. Es gibt jeweils zwei hebräische u. griechische Bezeichnungen für die K. Ob die hebr. Termini gat u. jeqev differenziert verwendet wurden, ist unklar (Frankel 185). Im Griech. bedeuten ληνός u. ὑπολήνιον ursprünglich das K.becken, in dem die Trauben getreten, u. die Auffanggefäße, in denen der Most gesammelt wird (Ph. Mayerson, The meaning and function of ληνός and related features in the production of wine: ZsPapEpigr 131 [2000] 161/5). – Lat. torcular bezeichnet zunächst das K.haus mit seiner gesamten Einrichtung, daher weckt das Wort andere Assoziationen als ληνός, die auch in der *Bildersprache deutlich werden (s. u. Sp. 703). Pars pro toto wird auch prelum (Presse) für die K. verwendet (Hörle, Torcular 1728).

II. Bauweise u. Typen. Außer Wannen oder Becken zum Austreten der Trauben mit den Füßen gab es in der Antike vier Typen von K.pressen, die bei einem zweiten Pressgang der Trauben oder Oliven (nach einem ersten in der hier nicht zu behandelnden *Öl-Mühle, dem sog. trapetum) zum Einsatz kamen: Sack- bzw. Torsions-K., Balken- bzw. Hebel-K., Schrauben-K. u. Keil-K. Erstere u. Letztere eignen sich nur zum Auspressen relativ kleiner Mengen u. waren wenig verbreitet. Am häufigsten benutzte man die Balken-K., bei der die Hebelwirkung durch einen nach unten gezogenen Holzbalken eingesetzt wird. Bei der (direkten) Schrauben-K. wird über Schrauben unmittelbar Druck auf das Pressgut ausgeübt.

B. Allegorische Deutung in Schriftquellen. K. u. das Keltern werden in Schriftquellen der gesamten Antike mit religiösen Ideen verbunden. Dabei ergeben sich zwischen heidnischer u. jüdisch-christlicher Tradition Unterschiede: Heidnische Schriftsteller erzählen ätiologisch vom Beginn des Kelterns als einem notwendigen Teil der Einführung des *Wein-Baus; vereinzelt wird dieser Bericht mit mythologischen Inhalten verbunden. Diese Form der Erzählung wird im christl.-jüd. Bereich kaum rezipiert; hier begegnen K. bzw. das Keltern als nicht diskutierte Gegebenheiten der Alltagswelt, die bereits in biblischen Texten dazu dienen, das Handeln Gottes bildlich zu verdeutlichen. In dieser Linie liegt die reichhaltige jüd. u. besonders christl. Tradition, die die K. als Metapher für Gottes strafendes oder Heil bringendes Handeln verwendet u. die dabei entstehenden Bilder immer weiter ausbaut. Wo sich die Möglichkeit bietet, wird das Bild auch polemisch angewendet. Daneben dauert die Auseinandersetzung der paganen Verbindung der Realie K. mit heidnischer Religiosität bis in spätbyzantinische Zeit an, dann jedoch nur als Randerscheinung.

I. Griechisch-römisch. In der paganen Antike war die Weinlese u. das anschließende Keltern der Trauben eng mit Dionysos Ληναῖος verbunden, der als *Erfinder von Weinbau u. besonders der Technik des Kelterns galt (Diod. Sic. 3, 63, 4; Merkelbach).

Das K.fest zZt. der Weinlese erhielt damit eine kultische Konnotation. Die Lebendigkeit dieser Tradition in der Spätantike zeigen der Dichter Nemesian (2. H. 3. Jh.) u. der Christ Nonnos (s. u. Sp. 704f). Nemesian erzählt in seiner 3. Ekloge als ätiologischen Mythos der Weinbearbeitung, wie der junge Dionysos zum Zeitpunkt des Eintritts seiner Geschlechtsreife die Satyrn zum ersten Mal auf die Trauben aufmerksam macht u. sie auffordert, diese zu lesen u. zu keltern (Nemes. ecl. 3, 37/45 bes. 39f); das K.treten wird auch als eigene Tat des Dionysos genannt (ebd. 3, 64). Einen mystischen Sinn erhält das Keltern bei dem ,Theologen' Kornutos: Das Zertreten der Trauben sei Dionysos' zweite Geburt, da er so etwas von Zeus' Schenkel erleiden müsse (epidr. 30 [58, 14/59, 2 Lang]), u. das Zusammenfließen des Mostes nach dem Keltern symbolisiere die Wiedervereinigung des von den Titanen zerschnittenen Dionysos durch Rhea (ebd. [62, 10/6]; Nilsson, Rel. 2^3, 362f). Auf die Bekanntheit einer derartigen Tradition noch im 10. Jh. könnte Arethas v. Kaisareia anspielen; ikonographische Parallelen dagegen sind nicht sicher nachzuweisen (s. u. Sp. 706/8). – Einige beim Keltern gesungene Lieder wandten sich an Dionysos (Anacreont. 59 West). Christliche Kritik zeigt, dass sie bis in spätbyzantinische Zeit fortlebten (s. u. Sp. 704).

II. Altes Testament. Hier tritt die K. regelmäßig als Symbol für die Weinlese neben der Tenne (goren) als *Ernte-Symbol auf (Num. 18, 27. 30; Dtn. 15, 14; 16, 13; 2 Reg. 6, 27). Entsprechend symbolisiert die Fülle von K. (u. Tenne) die mit Gottes Segen einhergehende Fruchtbarkeit des *Landes (Joel 2, 24; Prov. 3, 10; vgl. Amos 9, 13), die Leere dagegen ihr Ausbleiben (Hos. 9, 2); Hag. 2, 16 bringt diese Leere mit dem Zustand des zerstörten Tempels in Zusammenhang: Statt der zu erwartenden 50 Scheffel könnten nur 20 aus dem ὑπολήνιον geschöpft werden. Nach Jes. 16, 10 u. Jer. 48, 33 geht das Ende des Kelterns Hand in Hand mit dem Ende des Jubels, der diese Arbeit üblicherweise begleitete. – Jes. 63, 1/6 erscheint Gott als der K.treter, dessen *Kleidung rot von dieser Tätigkeit ist (wie durch den spritzenden Most beim Keltern). Joel 4, 13 fordert zum Treten der K. auf, da das Gericht über die Völker bevorstehe. Nach Lament. 1, 15 trat Gott die K. gegen Juda, d. h. er ließ seine Zerstörung zu. – Für die antijüd. christl. Rezeption des AT gewannen mehrere Formulierungen der LXX entscheidende Bedeutung: Ps. 8, 1; 81, 1; 83, 1 LXX steht ὑπὲρ τῶν ληνῶν für das unklare hebr. 'al hag-gittit. Die Jes. 5, 2 erwähnte K. wird LXX durch das sonst nicht belegte προλήνιον wiedergegeben.

III. Christlich. a. Neues Testament. Mc. 12, 1 par. Mt. 21, 33 übernimmt die Beschreibung der Anlage eines Weinbergs aus Jes. 5, 2, darunter auch das Ausheben der K. – Apc. 14, 19f. 19, 15 greift das Bild vom Treten der K. auf. Ein *Engel tritt ,die K. des Zorns Gottes' bzw. ,des Weins des Zorns der Wut Gottes des Allherrschers'. Besonders an der ersten Stelle wird das Bild durch den Vergleich der Sünder mit den Trauben des Weinbergs vervollständigt u. mit dem der Ernte des getrockneten Getreides parallelisiert (ebd. 14/20).

b. Patristische Literatur. Die patristische Verwendung des K.bildes ist vielgestaltig, bleibt aber von der biblischen K.symbolik u. ihrer allegorischen Auslegung u. Erweiterung bestimmt. Bei *Augustinus wird die *Öl-K. zu einem Bild für das gesamte christl. oder sogar allgemein menschliche Leben (zu den wenigen, überwiegend polemischen Reaktionen auf die heidn. Dionysos-Tradition u. Augustinus' Bildersprache s. u. Sp. 703/5).

1. Antijüdische Motive. Christus als der Keltertreter. Das wohl bekannteste Motiv der K.deutung verbindet Christus u. sein Heilshandeln mit dem K.treter aus Jes. 63, 2f. Antijüdisch gewendet wird es vor allem bei der Deutung der dort erwähnten Röte der Gewänder des Kelterers; sie soll allgemein das aufspritzende Blut der Sünder bezeichnen (Greg. Nyss. ascens.: GregNyssOp 9, 326; vgl. in Cant. hom. 4, 2, 4 [ebd. 6, 120]), wird aber auch als das Blut der Dämonen (typologisch für deren Sprache) oder der Juden gedeutet (Hieron. in Jes. comm. 17, 63, 3/6 [CCL 73A, 723f]; vgl. Aster. Amas. hom. 5, 1, 2 [45 Datema]). – Auch das Motiv, in Christus die gekelterte Traube zu sehen, kann antijüdisch gedeutet werden: Nach Gregor v. Elvira presste Israeli torcular Christi Körper zum Wein aus (tract. 12. 21 [CCL 69, 97]). Dagegen drückt **Aponius die Hoffnung aus, auch die Juden mögen Christus als die zum Heil gekelterte Traube erkennen (Apon. 11, 18 [CCL 19, 263]; vgl. schon Hieron. ep. 108, 11 [CSEL 55, 319];

Aug. en. in Ps. 8, 2 [CCL 38, 50]). Dass das K.bild aber auch zur Andeutung des Gegenteils verwendet werden kann, zeigt sich, wenn der Wein aus der K. mit den alten u. neuen Schläuchen aus Mt. 9, 17 verbunden wird: Nach Petrus Chrysologus sind die Christen die neuen Schläuche, die den neuen Wein des gekelterten Christus, im Gegensatz zu den Juden als alte zerissene Schläuche, aufnehmen können (serm. 31, 5 [CCL 24, 180f]). Bereits Gregor v. Nyssa verwendet ein ähnliches Bild in Bezug auf Häretiker (spir.: GregNyssOp 10, 2, 291f).

2. Kelter als Symbol für die Kirche. Diese häufige Gleichsetzung beruht auf dem Bild der K. als Ort der Sammlung von Früchten. So wie hier aus den Trauben vieler Weinberge ein Wein entsteht, bilden in der *Kirche (II) die Früchte aus den vielen Gemeinden der Oikumene ein Gebet u. einen Lobgesang (Orig. [?] comm. in Ps. [PG 12, 1060CD]; Aster. Soph. [?] in Ps. hom. 15, 8 [111 Richard]) bzw. eine Sammlung von Früchten zur Ehre u. zum Gefallen Gottes (Eus. in Ps. 80, 2 [PG 23, 972B]). In der Kirche wird der Wein gekeltert, der nach Ps. 103, 15 ,das Herz erfreut' (Orig. in Cant. hom. 2 [GCS Orig. 8, 171]); diese Vorstellung wird mit dem eucharistischen Wein verbunden (Cypr. ep. 63, 7).

3. Kritik am Heidentum. a. Allgemein. Auch christliche Autoren kennen eine Verbindung der K. mit heidnischen Kulthandlungen, deren Fortdauern in der spätant. u. byz. Zeit sie auf diese Weise belegen. Klemens v. Alex. polemisiert gegen die ληναΐζοντας ποιητάς, die der Wahrheit weichen sollen (protr. 2, 3). Das Wort ληναΐζειν, das vielleicht mit ληνός zu verbinden ist u. die beim Keltern gesungenen Lieder bezeichnet, entnimmt er einem Heraklit-Frg. u. kritisiert dieses ,Rasen' als ,Götzendienst der Schändlichkeit' (protr. 34, 5). Gregor v. Nyssa erklärt, ,in den schlechten K. der Sodomiten' sei der strafende Zorn übergeflossen, als die Einwohner sich dem Götzendienst u. anderen Sünden hingaben (in Cant. or. 2 [GregNyssOp 6, 58f]). – Dass K. in Verbindung mit heidnischen Opfern standen, bezeugen eine Anfrage des Publicola an Augustinus, ob ein Christ etwas aus einer Tenne oder K. essen dürfe, von deren Inhalt heidnische Opfer dargebracht worden seien (Aug. ep. 46, 6 [CSEL 34, 126]), u. die Antwort des Kirchenvaters, derartige Opfer seien nach Möglichkeit zu verbieten; wenn das nicht möglich sei, dürfe man jedoch von den hier bearbeiteten Früchten essen (ep. 47, 3 [ebd. 132]). Kyrill v. Alex. meint, Hos. 9, 2 kritisiere, die Samariter hätten wie die Heiden bei der Weinlese Opfer an den K. dargebracht u. ἐπιληνίους ᾠδάς gesungen; möglicherweise hatte er dabei Praktiken im Auge, die zu seiner eigenen Zeit verbreitet waren (in Hos. comm. 5, 9, 2 [1, 182f Pusey]; vgl. Hieron. in Hos. comm. 2, 9, 1f [CCL 76, 91f]). Jedenfalls hält es das zweite Trullanum vJ. 691/92 für nötig, zu verbieten, ,dass die, die die Traube in den K. zertreten, den Namen des verfluchten Dionysos anrufen' (cn. 62 [1, 1, 199, 10/3 Joannou]). Arethas v. Kaisareia in Kappadokien erklärt im 10. Jh. das bei Klemens v. Alex. erwähnte ληναΐζειν als das Singen von K.liedern, die auf Διονύσου σπαραγμόν verweisen (schol. Clem. Alex. protr. 4, 4 [GCS Clem. Alex. 1, 297]; s. o. Sp. 701). Joh. Zonaras kennt diesen Brauch noch im 12. Jh. ,bei den Landleuten, die nicht wissen, was sie tun' (comm. in Conc. Trull. II cn. 62 [PG 62, 732C]).

β. Nonnos v. Panopolis. In seinem heidn. Epos Dionysiaka gibt der spätant. Dichter in aller Breite die über Dionysos erzählten Geschichten wieder. Damit kann er als Beispiel für eine unbefangene literarische Aufnahme u. Weitergabe der heidn. Dionysos-Tradition dienen, zu der die Denkmäler Parallelen liefern (D. Willers, Dionysos u. Christus. Ein archäol. Zeugnis zur ,Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos: MusHelv 49 [1992] 141/51; Weiteres u. Sp. 705f). – Wie *Demeter für das Getreide, so steht Dionysos nach Nonnos für den Wein; die Bedeutung der Einführung des Weinbaus durch den Gott lässt sich an der Freude der Kelterer ersehen, die Dionysos als ,Beschützer des Menschengeschlechts' anerkennen; die Formulierung lässt an die christl. Erlöservorstellung denken, ohne dass sich ein Einfluss sicher festmachen lässt (ἀνδρομέης Διόνυσον ἀλεξητῆρα γενέθλης: Nonn. Dion. 7, 85/96, Zitat 96). Dabei lehrte Dionysos, der die erste Traube selbst ,aus eigenem Lernen fern vom Fuß außerhalb der K.' mit den Fingern auspresste (ebd. 12, 197f), die Satyrn das Keltern mit den Füßen (ebd. 345/59). Anders als Nemesian (s. o. Sp. 701) erzählt Nonnos auch, wie Dionysos die K.kufe durch Graben u. Glätten der Wände speziell vorbereitete (Dion. 12, 331/4; F. Vian, Notice. Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques 5. Chants 11/3

[Paris 1995] 78_5). Als Auffanggefäß für den gekelterten Wein dient ein Topf (πίϑος), über den ebenfalls eine ätiologische Geschichte erzählt wird (Nonn. Dion. 20, 127/41). – Auch bei *Ausonius bleibt die Verbindung von Dionysos u. der K. bekannt (ecl. 10, 18 [105 Prete]).

4. Augustinus' Kelterdeutung. Sie führt verschiedene Traditionsstränge zusammen u. entwickelt sie weiter: Die K. wird zum Bild für das gesamte christl. bzw. menschliche Leben. Augustinus vergleicht die Trennung von zur Erlösung u. zur Verdammnis bestimmten Menschen mit dem Pressvorgang in einer Öl-K., wo das gute Öl von einem nicht sichtbaren Gefäß aufgenommen wird, während der Rest des K.inhalts offen sichtbar abfließt. Entsprechend würden nur wenige Menschen geheiligt, u. das auch nur im Verborgenen, der größte Teil der Welt sei aber verdorben, wie man es überall offen erkennen könne (en. in Ps. 80, 1; 136, 9 [CCL 39, 1121; 40, 1970]; gewisse Parallelen finden sich bei den Rabbinen an der späten Stelle Ex. Rabbah 36, 1). Daher sei der Druck typisch für das christl. Leben; die Gott nicht erkannt haben, seien aber Treter der K. u. *Gottesfeind geworden (en. in Ps. 55, 3/5; vgl. ebd. 83, 1f; serm. 81, 2 [PL 38, 500]; serm. 23B [Dolbeau 6], 15 [RevÉtAug 39 (1993) 105f]). Da alle Menschen bereits in der K. seien, müssten sie dieses Leiden freiwillig annehmen, sonst gingen sie verloren (en. in Ps. 83, 5/11).

C. Bildende Kunst. Im Gegensatz zu den Schriftquellen lässt sich in der Ikonographie kein wesentlicher Unterschied zwischen der heidn. u. jüd.-christl. Symbolik feststellen. Zu allen Zeiten bleibt das Genrebild eines bzw. mehrerer K.treter, meist ohne explizite religiöse Konnotation, ein beliebtes Motiv u. wird von der christl. Kunst unverändert übernommen (vergleichbar nur Nonnos v. Panopolis: s. o. Sp. 704f). Abbildungen von Balken- oder Schrauben-K. zum Pressen von Trester oder Oliven sind selten, aber regelmäßig, Darstellungen der Sack-K. nur in der dynastischen Kunst Ägyptens zu finden (M.-C. Poo, Wine and wine offerings in the religion of ancient Egypt [London 1995]); die Keil-K. ist nur durch pompeianische Wandmalereien überliefert (D. J. Mattingly, Paintings, presses and perfume production at Pompeii: OxfJournArch 9 [1990] 71/90).

I. Griechisch-römisch. Dargestellt ist meistens das Keltern von Trauben im Zusammenhang mit Weinlese u. -produktion, im dionysischen Kontext oder als Symbol des Herbstes bei Jahreszeitendarstellungen. Am häufigsten wird das Treten der Trauben durch ein bis drei männliche Gestalten in einem rechteckigen Becken oder einer Wanne gezeigt, aus denen der Saft entweder in ein Mostbecken oder direkt in ein oder mehrere Vorratsgefäße abfließt. Es gibt keine Hinweise, dass die mystische Ausdeutung des K.motivs in den Schriftquellen (s. o. Sp. 700) auch auf die Bildkunst übertragen werden kann (A. Geyer, Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit [1977] 23f). Das Motiv ist am ehesten zusammen mit der Weinlese als Chiffre für Wohlleben u. Wohlstand zu sehen (Bielefeld 92).

a. Keltertreter. In der griech. Kunst erscheint das K.motiv vor allem auf attischen Vasen. Dargestellt sind meist nackte Satyrn, die Trauben in einem Korb treten (B. A. Sparkes, Treading the grapes: BullAntBeschav 51 [1976] 47/64). Der dionysische Zusammenhang wird häufig durch die Darstellung des Gottes selbst unterstrichen (zB. auf einer schwarzfigurigen Amphora des Amasis-Malers in Basel: ebd. nr. 4). – In der röm. Kunst erscheint das K.motiv häufig auf dionysischen, Jahreszeiten- u. Riefel-, vor allem aber den stadtröm. Eroten-*Sarkophagen, dort oft zusammen mit Weinlese- oder Ernteszenen. Dargestellt sind zwei oder drei Eroten, die in einem kubischen K.- mit ebensolchen Mostbecken oder einer Wanne mit Löwenkopfspeiern die Trauben treten (zB. Bielefeld 129 nr. 162 Taf. 2, 2; 124 nr. 140 Taf. 18, 2). Aus dem Zusammenhang gelöst wird die K.szene dekorativ auf Jahreszeiten- u. Riefelsarkophagen unter den Porträtclipei dargestellt (zB. P. Kranz, Jahreszeiten-Sarkophage [1984] 199f nr. 54 Taf. 31, 5; Bielefeld 120 nr. 116 Taf. 85). – K.szenen erscheinen auch in spätantiken Boden-*Mosaiken, die zwei oder drei K.treter in einem rechteckigen Becken zeigen, aus dem der Most in Vorratsgefäße abfließt. K.wannen oder Mostbecken, wie bei den Sarkophagen, werden nicht dargestellt (Sepphoris: R. Martin Nagy u. a. [Hrsg.], Sepphoris in Galilee, Ausst.-Kat. Raleigh 1996, 112f Abb. 47; Saint-Romain-en-Gal: J. u. Th. Durand, Scènes de vie gallo-romaine[3] [Saint-Romain-en-Gal 1996] Abb. S. 67).

b. Balkenkeltern. Während bei Darstellungen von K.tretern das Keltern von Trauben

gemeint ist, kann bei Bildern von Balken-K. nicht entschieden werden, ob das Auspressen von Trestern oder Oliven gemeint sein könnte (zB. Le collezioni del Mus. Naz. di Napoli 2 [Roma 1989] 150f nr. 269; Mattingly, Paintings aO. [o. Sp. 705] 83 Abb. 9).

c. Schraubenkeltern. Die einzige sichere Darstellung einer direkten Schraubenpresse mit zwei Schrauben befindet sich im Haus des Tuchwalkers in Pompei (1. Jh. nC.). Das Gerät zum Walken von Stoffen entspricht in seiner Funktionsweise jedoch dem einer K. (R. Billiard, La vigne dans l'antiquité [Lyon 1913] 454 Abb. 156).

II. Jüdisch. Das Motiv der K.treter ist zumindest in der Spätantike auch im jüd. Kontext zu finden, während keine jüd. Abbildungen anderer K.methoden überliefert sind. So ist zB. auf einem Jahreszeitensarkophag in Rom unter dem Clipeus mit *Menorah eine K.wanne mit drei Trauben tretenden Eroten dargestellt (um 300 nC.; Kranz aO. 204 nr. 69 Taf. 45, 1). Für den Auftraggeber des Sarkophages war die Verknüpfung eines jüd. Symbols mit der gängigen heidn. Darstellung der Jahreszeiten u. der K.treter offenbar unproblematisch.

III. Christlich. K.szenen, vor allem K.treter, werden seit der Mitte des 4. Jh. auch in die christl. Kunst übernommen. Zusammenhänge zwischen der Auswahl des Motivs u. den vielfältigen Interpretationen der Kirchenväter sind nicht belegt (s. o. Sp. 702/5). Integriert in Szenen der Weinlese u. -produktion bleibt das Keltern der Trauben ein beliebtes ‚Genremotiv'. In christlichem Kontext sind keine Abbildungen vom Keltern der Oliven oder anderer Früchte bzw. weitere K.methoden erhalten. Das Bild ‚Christus in der K.' lässt sich erst ab dem 12. Jh. nachweisen (A. Thomas, Art. K.: LexChrIkon 2 [1970] 499f).

a. Keltertreter. Auf Sarkophagen mit christlichen Darstellungen erscheinen K.szenen seit dem 2. Drittel des 4. Jh. im gleichen Kontext wie auf paganen, d. h. in Jahreszeitendarstellungen (zB. Nebenseite des Iunius-Bassus-Sarkophages von 359 [Bielefeld 140 nr. 217 Taf. 34, 1]) oder als dekoratives Füllmotiv unter dem Clipeus (zB. sog. Lot-Sarkophag [G. Koch, Frühchristl. Sarkophage (2000) 350 Abb. 63]). Dass das K.motiv auch ohne Zusammenhang mit biblischen Szenen für Christen akzeptabel war, belegt der aus der gleichen Zeit stammende Porphyrsarkophag der Constantina (heute Mus. Vat.), der auf den Langseiten Eroten bei der Weinlese u. auf den Schmalseiten beim Keltern zeigt (Bielefeld 134f nr. 192 Taf. 94, 3). – Das Motiv der K.treter erscheint im Gewölbemosaik im Umgang von S. Costanza (Rom, Mitte 4. Jh.) mit der Darstellung von drei jungen Männern, die in einem überdachten Becken Trauben treten (C. Bertelli, Die Mosaiken [1989] 57), später aber vor allem auf Bodenmosaiken des 6./8. Jh. (Bestattungsraum des 6. Jh. der Nekropole von el-hamman [Beth Šean]: drei mit Lendenschurz bekleidete Männer, die aufgehäufte Trauben treten [M. Avi-Yonah, Mosaic pavements at El Hammam, Beisan: QuartDepAntPal 5 (1936) 14f Taf 16, 2]; vgl. Bodenmosaik [8. Jh.] in der Stefanskirche in Umm al-Rasas [M. Piccirillo / E. Alliata, Umm al-Rasas Mayfa'ah 1 (Jerus. 1994) 146 Abb. 36]).

b. Schraubenkeltern. Aus Jordanien u. *Syrien stammen vier Bodenmosaiken des 6. Jh. mit K.szenen, die eine große Schraube in einem Berg aufgehäufter Trauben abbilden. Am oberen Ende der Schraube sieht man das aufgeschraubte Querholz mit Löchern für die Stangen, durch die die Drehbewegung verstärkt werden konnte (Bischof-Sergius-Kirche in Umm al-Rasas [M. Piccirillo, The mosaics of Jordan (Amman 1993) Abb. 334]). Im Mosaik der Lot- u. Prokop-Kirche in Khirbet el-Mukhaiet wird diese Schraube von zwei K.tretern flankiert (ebd. Abb. 153), in dem der Georgskirche ist die Schraube in einen Fundamentblock eingelassen (S. J. Saller / B. Bagatti, The town of Nebo [Jerus. 1949] 70 Taf. 24, 1). Im Bodenmosaik der Christophorus-Kirche in Kabr Hiram (575; P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-la-Neuve 1988] 413) sind die Trauben nicht einfach aufgehäuft, sondern befinden sich in einem rechteckigen K.- mit anschließendem Mostbecken (vgl. Eroten-Sarkophage [s. o.]). Die beiden K.treter sind statt mit dem üblichen Lendenschurz jeweils mit einer kurzen, ärmellosen Tunika bekleidet, der linke hält über dem Kopf in beiden Händen ein Gerät aus drei von einem Querholm zusammengehaltenen Stäben (nach F. Baratte, Catalogue des mosaïques romaines et paléochrét. du musée du Louvre [Paris 1978] 135 soll es sich um das ‚Gebälk' der K. handeln). Diese Darstellungen zeigen wohl eine direkte Schrauben-K. (s. o. Sp. 700), möglicherweise jedoch auch

die verkürzte Darstellung einer Balken-K. mit Schraube (J.-P. Brun, Les innovations techniques et leurs diffusion dans les pressoirs: Amouretti / Brun 545).

M.-C. AMOURETTI / J.-P. BRUN (Hrsg.), La production du vin et de l'huile en Méditerranée = BullCorrHell Suppl. 26 (Paris 1993). – D. BIELEFELD, Weinlese- u. Ernteszenen = Die ant. Sarkophagreliefs 5, 2, 2 (1997). – J.-P. BRUN, L'oléiculture antique en Provence = Rev. archéol. de Narbonnaise Suppl. 15 (Paris 1986). – A. G. DRACHMAN, Ancient oil mills and presses (Copenhagen 1932). – D. EITAM / M. HELTZER (Hrsg.), Olive oil in antiquity. Israel and neighbouring countries from the Neolithic to the early Arab period = Hist. of the ancient Near East stud. 7 (Padova 1996). – E. ENSS / M. PERKAMS, Symbol u. Technik. K. u. Keltern in der Spätant.: JbAC 45 (2002) 77/121. – R. FRANKEL, Wine and oil production in antiquity in Israel and other mediterranean countries (Sheffield 1999). – J. HORLE, Catos Hausbücher. Analyse seiner Schr. ‚De agricultura' nebst Wiederherstellung seines K.hauses u. Gutshofes = StudGeschKultAlt 15, 3f (1929); Art. Torcular: PW 6A, 2 (1937) 1727/48. – R. MERKELBACH, Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der röm. Kaiserzeit u. der bukolische Roman des Longus (1988). – J. SCHWARTZ, Treading the grapes of wrath. The wine press in ancient Jewish and Christian tradition: TheolZs 49 (1993) 215/28. 311/24. – A. TCHERNIA / J.-P. BRUN, Le vin romain antique (Grenoble 1999).

Elisabet Enß (A. II. C) / Matthias Perkams (A. I. B).

Keltiberer s. Hispania I: o. Bd. 15, 610.

Kenodoxia s. Achtlasterlehre o. Bd. 1, 74/9; Hochmut: o. Bd. 15, 795/858; Ruhm.

Kenotaph.

A. Allgemeines. I. Bedeutungen. a. Leergrab. Griech. κενοτάφιον (gelegentlich καινοτάφιον; Hesych. lex. s. v. καινοτάφια [2, 393 Latte]) oder κενήριον, aus κενός, ‚leer', u. τάφος bzw. ἠρίον, ‚Grab', lat. cenotaphium, bezeichnet ein Monument in Form eines *Grabdenkmals oder *Grabbaus. Es birgt den Verstorbenen nicht, weil man seiner Gebeine nicht habhaft werden konnte; als Grabbau kann es ein leeres *Grab enthalten, muss dies jedoch nicht (anders Simpson 387f; O'Connor 164/6). Dazu als Verb κενοταφέω, ‚jemandem ein K. errichten' (Eur. Hel. 1060. 1546), metaphorisch κενοταφέω τὸν βίον im Sinne von ‚zu Lebzeiten wie tot sein' (Plut. latent. viv. 6, 1130C); als var. lect. adjektivisches κενοτάφιος bei Plut. glor. Ath. 6, 349B. Oft wird die Tatsache des leeren Grabdenkmals oder Grabbaus beschrieben oder geht aus dem Zusammenhang hervor, ohne dass ein besonderer Ausdruck verwendet würde, lat. zB. tumulus inanis, tumulus honorarius. Die immer wieder angeführte Sonderform cenotaphiolum (CIL 6, 13386) hat sich als moderner Übertragungsfehler aus cepotaphiolum (‚kleiner Grabgarten') erwiesen (B. Frischer: AmJournPhilol 103 [1982] 444f).

b. Grab mit Bestattung. In kaiserzeitlichen Inschriften *Pamphyliens (ein Beispiel in *Karien) bezeichnet κενοτάφιον im Gegensatz zum literarischen Gebrauch u. zu In-

schriften anderer Landschaften offenbar kein leeres Grab, sondern eines mit *Bestattung. Die Genese dieser Bedeutung ist ungeklärt. Erwogen wurde, hierin eine Bezeichnung zu sehen: a) für Gräber, die zu Lebzeiten der später in ihnen Bestatteten errichtet wurden, also zu Beginn noch leer waren; b) für den leeren Hohlraum des Grabes, also die Grabkammer; c) für die Sockel, die Sarkophage trugen u. in Hohlräumen Bestattungen enthielten (L. Robert, Bull. ép. 1948, 203 nr. 229; 1950, 203/5 nr. 204; 1953, 179f nr. 202; 1956, 167 nr. 279; 1970, 466 nr. 611; ders.: Hellenica 10 [1955] 172/7; Th. Drew-Bear: Glotta 50 [1972] 201/3).

c. Statue, Statuette, Bildnis. Als Saul David töten will, entflieht dieser durch ein Fenster (1 Sam. 19, 11/6). Davids Frau Michal täuscht die Häscher, indem sie statt des vermeintlich kranken David die κενοτάφια (ebd. 13. 16 LXX) auf sein Bett legt, mit einem Gewand bedeckt u. ein Netz aus Ziegenfell um den Kopf hüllt. Der hebr. Text verwendet terafim im Sinne von Statuen oder Statuetten vergöttlichter Vorfahren, die üblicherweise einen Schrein im Schlafzimmer besaßen (K. van der Toorn / T. J. Lewis, Art. terafim: ThWbAT 8 [1995] 765/78); κενοτάφια erscheint also in der Bedeutung Statuen, Statuetten, Bildnisse. Aquila übersetzte terafim mit μορφώματα, u. wählte daher figurae, figurationes: Gestalten, Bildnisse (Hieron. ep. 29 [29f Labourt]; vgl. Theodrt. in 1 Reg. quaest. 49 [PG 80, 572f]). Eucherius übersetzt mit simulacra (instr. 2 [CSEL 31, 149]).

II. Abgrenzung. Mit Ausnahme der Gräber Christi u. Mariae (s. u. Sp. 723f u. 724/8) werden hier nur Monumente behandelt, die bewusst als K. angelegt waren. Nachträglich geleerte (zB. durch Translation) oder solche, von denen nicht bekannt war, dass sie den Toten nicht enthielten, wie etwa bei Konkurrenztraditionen von Gräbern berühmter Personen (Pfister 1, 218/38; Jeremias 114/6), sind keine K. im engeren Sinne. Oberirdische Markierungen eines *Grabes durch Grabstelen, leere Sarkophage oder *Grabbauten sind ebenfalls nicht als K. anzusehen, da sich die Bestattung in unmittelbarer Nähe befand, sondern als *Grabdenkmäler. Wie K. dienen Erinnerungsmale (Memorien) dazu, dem Gedenken an die Toten einen Ort zu geben, sie schließen aber nicht zwangsläufig Hinweise auf ein Grab oder Grabmal in Form, Bezeichnung oder Nutzung ein. K. wurden für Tote errichtet, deren Leichnam nicht zur Verfügung stand, eine Erscheinung, die primär kultischen Zwecken diente u. sich in den meisten Kulturen der gesamten Antike findet; der Totenkult haftete materiell am Grab.

B. Nichtchristlich. I. Antike Randgruppen (Vor- u. frühgeschichtliche Zeit). Einzelne K. sind seit vorgeschichtlicher Zeit nachweisbar (T. Capelle, Art. K.: ReallexGermAlt^2 16 [2000] 442f). Eine eigene Gruppe bilden skythenzeitliche K.-Kurgane im nördl. Schwarzmeergebiet. Einer von ca. 50 Kurganen der Nekropole v. Panskoe (*Krim) enthielt mehrere mit Steinplatten ausgekleidete kleine Gruben, Grabbeigaben u. daneben Altäre, aber keine Bestattungsreste (A. N. Ščeglov, Ein K.-Kurgan nahe der Bucht von Jarylgac [russ.]: Kratkie soobščenija. Rossijskaja akademija nauk 130 [1972] 70/6; O. D. Daševskaja / A. S. Golencov, Der K.-Grabhügel von Kul'čuk [russ.]: ebd. 170 [1982] 90/6). In einem Gräberfeld im Gebiet des Zusammenflusses von Don u. Kogalnik wurden bislang sogar 21 der ca. 200 Kurgane zwischen dem 4. Jh. vC. u. dem 3. Jh. nC. als K. bestimmt. Sie enthielten wenig *Keramik u. Schmuck als Beigaben, die größtenteils in Gruben unter dem Grabhügel niedergelegt wurden. Eines der älteren K. könnte der skythischen Gottheit Arei geweiht worden sein (E. I. Bespaly / N. N. Golokova / P. A. Larenok, Cenotaphs of the 4th cent. B. C. - 3rd cent. A. D. in the Don-Kogalnik interflueve: Sovetskaja archeologija 1989 nr. 3, 154/62 [russ. mit engl. Zusammenfassung]). Beigaben wie Altäre zeugen von Totenkult, der an den K. ausgeübt wurde (Wilke 326). Zu K. in iberischen Nekropolen J. M. Blázquez, Ritos funerarios ibéricos en la Alta Andalucía. Enterramientos cenotáficos: ders., Religiones en la España antigua (Madrid 1991) 253/60; M. P. García-Gelabert Pérez / M. García Díaz, La religión en el mundo ibérico. Enterramientos cenotáficos: Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló 18 (1997) 405/16. Kein K. liegt beim Schiffsgrab von Sutton Hoo vor, bei dem die Überreste des Bestatteten offenbar durch Erd- u. Witterungsverhältnisse vollständig verwest sind (R. Bruce-Mitford, The Sutton Hoo ship burial 1 [London 1975] 488/572).

II. Ägypten. In *Ägypten wurden K. für Könige u. Privatleute errichtet. Viele Tote

erhielten neben ihrem eigentlichen *Grab zusätzlich ein K. in Abydos, um an der Auferstehung des dort bestatteten Gottes Osiris teilhaben zu können (L. Koep, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 194). Für Pharaonen ist dieser Brauch bislang für das Neue Reich bezeugt (Sesostris III, Ahmose, Sethos I, vielleicht Ramses II; Simpson 389f; O'Connor 164; J. W. Wegner, The mortuary complex of Senwosret III, Diss. Philadelphia, Pa. [1996]); bereits die Gräber der 1. Dynastie wurden für K. gehalten (N. M. Postowskaja, Sind die Königsgräber der 1. Dynastie zu Abydos K.?: Trudy Dvadcat' pjatogo meždunarodnogo kongressa vostokovedov 1 [Moskau 1962] 111/6; dagegen B. J. Kemp, The Egyptian 1st dynasty royal cemetery: Antiquity 41 [1967] 22/32), aus dem Mittleren Reich stammen Gräber von Privatleuten (O'Connor 161/77). Auch Saqqara scheint ein Zentrum für private K. gewesen zu sein, um am lokalen Kult für die dort bestatteten Herrscher teilzuhaben (Abdalla 110f). Die Formen dieser K. entsprechen in ihrer Vielfalt denen von Gräbern (Stelen: A. Leahy, A protective measure at Abydos in the 13th dynasty: JournEgyptArch 75 [1989] 522f; Nischen mit Scheintüren u. Opfertischen: Abdalla; Grabkapellen: O'Connor 168). Neben Grabbauten mit u. ohne leeres Grab werden in der Literatur mitunter solche für Ka-Statuen (K. des Djoser u. des Sekhemkhet in Saqqara: Simpson 387f) u. Memorialkapellen, die in einigen Fällen ebenfalls ein Leergrab enthalten, als K. bezeichnet (E. Bresciani, Le pitture murali del cenotafio di Alessandro Magno a Kom Madi nel Fayum: RendicAccLinc 35 [1980] 73/84; Simpson 387/91; O'Connor 161/77).

III. Griechenland. a. Anlass für Kenotaphe. Bestattung u. Grabmal dienten im griech. Kulturraum dazu, den Leichnam fortzuschaffen, die Seele des Toten zu besänftigen, ihr im Grab eine neue Wohnstatt zuzuweisen u. die Erinnerung an den Toten wachzuhalten sowie zu privaten wie öffentlichen Repräsentationszwecken. Die Bestattung war ein sittliches Recht, dessen Entzug als schwere Strafe galt (E. Stommel, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 200; W. K. Pritchett, The Greek state at war 4 [Berkeley 1985] 235/41; vgl. Ael. var. hist. 5, 14). So ist ein Gesetz überliefert, dass jedem Toten kultisch die Beerdigung zumindest mit wenigen Hand voll Erde zustand (ebd.). Ein K. setzte diese bei unerreichbaren Toten unmögliche Geste in ein Grabmonument um u. ermöglichte Begräbnisaufwand u. Totenkult; kultische u. repräsentative Züge vermischen sich dabei (J. Engels, Funerum sepulcrorumque magnificentia [1998] 23f).

b. Älteste Zeugnisse. Bereits in der Odyssee werden K. erwähnt: Die als Mann verkleidete Athena trägt Telemachos auf, für seinen Vater Odysseus, sollte dieser nicht nach einem Jahr zurückgekehrt sein, ein K., als σῆμα (oft für ‚Grabmal') bezeichnet, zu errichten u. κτέρεα (‚Totengaben') darzubringen (Od. 1, 289/91). Menelaos errichtete seinem Bruder Agamemnon, den Klytaimestra u. Aigisthos in Argos ermordet hatten, in Ägypten ein K. (τύμβος, ‚Grabhügel') zum ewigen Ruhme (ἄσβεστον κλέος; Od. 4, 584; Eustath. Od. 1, 183). In beiden Fällen wurde so der Pflicht der Angehörigen gegenüber dem unerreichbaren Toten Genüge getan. Schon die ältesten Texte verbinden mit der Errichtung von K. die Motivationen ‚Totenkult' u. ‚Nachruhm'. Bei Xenophon ist Anfang des 4. Jh. vC. erstmals das Wort κενοτάφιον bezeugt: Den Toten eines Kampfes, die nicht auffindbar waren, wurde ein großes K. errichtet, u. es wurden Kränze darauf niedergelegt (exp. Cyr. 6, 4, 9).

c. Personengruppen, denen Kenotaphe errichtet wurden. 1. Sagengestalten, Heroen, Götter. K. wurden errichtet für: a) Gestalten der Sagenwelt (Leergrab der Iphigenie in Brauron: Euphor. frg. 95 van Groningen; Nonn. Dion. 13, 185f), b) zu Göttern aufgestiegene Heroen, deren Körper wegen ihrer rein mythischen Existenz oder der langen Zeit seit ihrem Ableben nicht mehr verfügbar waren (zwei Theseia in Athen, eines ein K., das andere ein Grab mit den Knochen, die Kimon um 475 aus Skyros mitgebracht hatte: Schol. 41 in Aeschin. or. 3, 13 [106 Dilts]), sowie c) Götter, die nirgendwo bestattet sein konnten (K. für Zeus auf *Kreta: Anth. Pal. 7, 746; s. auch Callim. frg. 202; Anth. Pal. 7, 275; Pfister 1, 385/97; G. Strecker, Art. Entrückung: o. Bd. 5, 468f [Uranischer Kult u. leeres Grab]; Rohde, Psyche[9] 1, 86f$_2$ [mit Hinweis auf Achill u. Herakles]. 163$_1$; vgl. aber dazu den vorgriech.-minoischen Vorstellungsbereich von der Geburt u. dem Tod eines Gottes Nilsson, Rel.[3] 1, 315/29, bes. 319f. 321f).

2. Krieger. K. wurden in der Heimat Kriegern gesetzt, die in der Ferne bei Kämpfen oder auf dem Feldzug gestorben u. daher

nicht greifbar waren (in Argos für die Argiver, die in Troia oder auf dem Heimweg gestorben waren: Paus. 2, 20, 6). Die Namen der Gefallenen waren darauf verzeichnet, so dass sich Trauer u. Totenkult der Angehörigen auf sie richten konnte (K. für die vor Troia gefallenen Griechen: Lycophr. Alex. 365/72). Wenn Krieger sowohl am Ort der Schlacht als auch in ihrer Heimat durch ein Grab geehrt werden sollten, musste eines davon ein K. sein. Der 394 vC. gefallene Dexileos, der bereits in einem staatl. Sammelgrab beigesetzt war, erhielt ein K. in Form eines Reitergrabsteins auf dem Kerameikos in Athen (S. Ensoli, L'herôon di Dexileos nel Ceramico di Atene: MemAccadLinc 29, 2 [1987] 155/329; Engels aO. [o. Sp. 714] 115f). Den in der Schlacht von Salamis gefallenen Korinthern wurde ein K. auf dem Isthmos von *Korinth im Heiligtum des Poseidon errichtet, wo die isthmischen Spiele abgehalten wurden; als Motiv nennt die Inschrift Dank für die Verdienste der Gefallenen (Plut. Her. mal. 39, 870EF; Aristid. or. 28, 66 [2, 163 Keil]; Anth. Pal. 7, 250). Hier begegnet die Verbindung des K. mit (Toten-) Wettkampfspielen, die im griech. u. später im röm. Kulturkreis für Grabdenkmäler hervorragender Personen verbreitet ist (vgl. in später Überlieferung das K. des Paris in Troia: Hygin. fab. 273 [164 Rose]). Die Einwohner von Aigina errichteten noch zehn Jahre nach der Schlacht von Plataiai ein K. auf dem Schlachtfeld, um am Schlachtenruhm teilzuhaben (Herodt. 9, 85, 3; weitere Beispiele für Krieger-K.: Pritchett 257/69).

3. Berühmte Zeitgenossen. Indem berühmte Bürger, die auswärts gestorben u. begraben waren, durch ein Leergrab geehrt wurden, zierte sich zugleich die Stadt mit deren Ruhm. Die Anerkennung galt kulturellen (für Euripides in Athen: Paus. 1, 2, 2; Schol. in Eur. 1, 3), politischen u. kriegerischen (für den Tyrannen Periandros in Korinth: Diog. L. 1, 96, 15; für Brasidas in Sparta: Paus. 3, 14, 1) u. mantischen Leistungen (für den Seher Teiresias an der Straße von Theben nach Chalkis: ebd. 9, 18, 4. 33, 1). Das Grab mancher berühmter Personen beanspruchten mehrere Orte für sich, so dass bereits Pausanias den Schluss zog, mindestens eines müsse ein K. sein (Gräber des Prometheus in Argos u. Opus: ebd. 2, 19, 8; Gräber der Hyrnetho in Epidauros u. Argos: ebd. 2, 23, 3). Die Megarer behaupteten, das wahre Grab des Adrastos zu besitzen, das in Sikyon dagegen sei ein K. (Dieuchid.: FGrHist 485 F 3; Pfister 1, 218/38).

4. Ertrunkene. Zahlreich sind K. überliefert für im Meer Ertrunkene (*Ertrinken). Die Anth. Palatina enthält viele diesbezügliche Grabepigramme, v. a. aus dem 3. bis 1. Jh. vC., die aber vielleicht nur rhetorische Übungsstücke waren (7, 497. 500. 652f). Die Epigramme nehmen oft Bezug darauf, dass das K. in Form u. oft in seiner Inschrift vorgibt, ein Grab zu sein, anders als dieses aber keinen Leichnam enthält (7, 273/5. 374. 392. 397; Callim. epigr. 19f). Auf Sand gelaufene Schiffe können selbst als K. der ertrunkenen Seeleute erscheinen (Diod. Sic. 3, 40, 8).

d. Veranlassung durch Orakel. Zuweilen gaben Orakel Veranlassung für die Errichtung von K. Auf diese Weise erhielt Achilleus ein K. im Gymnasion v. Elis, an dem Frauen zu Beginn der dort veranstalteten Festspiele Totenklage hielten (Paus. 6, 23, 3). Auch hier begegnet die Verbindung von Leergrab mit Totenkult u. Wettkämpfen. Um den Besitz des zuvor gestohlenen Palladions zu sichern, befragten die Spartaner das delphische Orakel, das ihnen ausrichtete, einer von denen, die das Palladion gestohlen hätten, müsse sein Wächter sein. Daraufhin bauten die Spartaner einen Schrein (ἡρῷον) des Odysseus, der das Palladion aus Troia entwendet hatte (Plut. quaest. Graec. 48, 302CD). Die Umstände machen es wahrscheinlich, dass es sich um ein K. handelte, wenngleich die Bezeichnung nicht eindeutig ist.

e. Aussehen. Die Texte weisen selten auf die Gestalt des K. hin. Mehrfach sind ausdrücklich Inschriften genannt (Anth. Pal. 7, 271f. 274. 395. 651); eine Suda-Stelle ist vielleicht als Hinweis auf hölzerne Inschriftentafeln zu deuten (s. v. ἴκριον [2, 628 Adler]). Das K. besitzt eine στήλη (Anth. Pal. 7, 395), wird als τύμβος (ebd. 495. 569) oder πέτρη (Felsblock mit Inschrift, über dem sich ein Ölbaum erhebt: ebd. 651) bezeichnet u. scheint sich damit im Formenspektrum von gewöhnlichen Gräbern nicht wesentlich zu unterscheiden. – Archäologisch sind K. in Griechenland bereits seit vorhomerischer Zeit zu fassen. Ein mykenisches K. mit Beigaben von Gefäßen, einem Altar oder Herd, Gaben- u. Opfertischen, Tierknochen u. zwei grob bearbeiteten Steinen wurde in Dendra gefunden; die Steine wurden als Stellvertre-

ter für den nicht erreichbaren Toten angesehen, ebenso ein Porosquader in einem späteren K. auf dem Kerameikos in Athen (M. Andronikos, Totenkult = Archaeologia Homerica 3 W [1968] 34. 104f); ein spätminoisches K. mit Tonsarkophag u. Gefäßbeigaben wurde bei Phourni, Archanes, auf Kreta ausgegraben (G. Sakellarakes, Υστερομινωϊκό κενοτάφιο στις Αρχάνες: ArchDelt 20, 1 [1965] 110/8 mit weiteren Beispielen). Altäre, Opfer u. Beigaben bezeugen den Totenkult, der an den K. wie an wirklichen Gräbern ausgeübt wurde. Das große K. bei Enkomi auf Zypern galt wahrscheinlich dem letzten König v. Salamis, Nikokreon, u. seiner Familie, die 311/310 vermutlich Selbstmord durch Verbrennen begangen hatten. Es bestand aus einem Stufenunterbau mit Rampen, auf dem ein Scheiterhaufen mit reichen Beigaben u. lebensnahen Tonfiguren errichtet war, welche die möglicherweise im Brandschutt nicht mehr identifizierbaren Toten vertraten. Nach der Verbrennung wurde ein Tumulus darüber aufgeschüttet (V. Karageorghis, Salamis in Cyprus [London 1969] 151/64).

IV. Rom. a. Anlass für Kenotaphe. Die Römer errichteten K. in griechischer Tradition u. aus gleicher Veranlassung.

b. Kenotaphe in Heldenepen. In den großen röm. Heldenepen werden K. für Heroen errichtet, um dort den Totenkult auszuüben. So ließ Andromache am K. Hektors zwei Grabaltäre aufstellen u. brachte ein Totenmahl dar (Verg. Aen. 3, 303/5; Stat. Theb. 12, 123f). Wie die Griechen, so glaubten auch die Römer, dass die Seelen Unbestatteter keine Ruhe finden (Serv. Verg. Aen. 3, 68). Zur Bestattung eines Toten gehörte das Bergen der Seele im Grab u. das Anrufen des Verstorbenen (Verg. Aen. 3, 67f). Bereits Odysseus hatte die im Kampf mit den Kikonen gefallenen Gefährten dreimal rufen lassen, ehe er mit den übrigen absegelte (Od. 9, 64/6). Der Scholiast zu Homer erklärt dies mit dem Glauben, sie müssten diejenigen, die in der Fremde gestorben seien, rufen, um sie in die Heimat mitzunehmen (Schol. Od. 9, 65 [2, 412 Dindorf]; Eustath. Od. 1, 322, 7f; Rohde, Psyche[9] 65/7). Aeneas errichtete Deiphobus am troianischen Strand ein K. u. rief seinen Manen dreimal Lebewohl zu, um seine Seele mit in die Heimat zu nehmen. Das Denkmal war mit Namensinschrift u. Waffendarstellung versehen (Verg. Aen. 6, 505f; E. Norden, P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI[3] [1927] 264f). Sühnemal war das K. für Palinurus; die Lukanier, die den Schiffbrüchigen erschlugen, mussten ihm zur Besänftigung der Götter ein K. errichten, an dem sie Opfer darbrachten (Verg. Aen. 6, 380; Serv. Verg. Aen. 6, 378).

c. Personengruppen, denen Kenotaphe errichtet wurden. 1. Kaiser. Mehreren designierten Nachfolgern des Augustus, beginnend mit Drusus, wurden K. an ihrem Todesort errichtet, wahrscheinlich als Teil eines Bündels durch den Senat postum beschlossener, durch Augustus bestätigter Ehren. Die Reste des vom Heer östlich des Rheins errichteten K. (Suet. vit. Claud. 1, 3: tumulus honorarius; Dio Cass. 55, 2, 3: καὶ τιμὰς καὶ εἰκόνων καὶ ἁψῖδος κενοταφίου τε πρὸς αὐτῷ τῷ Ῥήνῳ λαβών) für Drusus d. Ä. (gest. 9 vC.) könnten im sog. Eichelstein in Mainz erhalten sein (Eutr. 7, 13, 1; H. U. Instinski, Historische Fragen des Mainzer Drususdenkmals: JbRGZMusMainz 7 [1960] 180/96; H. Bellen, Das Drususdenkmal apud Moguntiacum u. die Galliarum civitates: ebd. 31 [1984] 385/96; H. G. Frenz, Drusus Maior u. sein Monument zu Mainz: ebd. 32 [1985] 394/421; kritisch U.-W. Gans, Der Eichelstein in Mainz. Monumentum Drusi oder röm. Siegesmal?: D. Vorlauf / T. F. Warneke [Hrsg.], Miscellanea Archaeologica [1997] 21/7). Ein durchgehend massives Monument in Limyra konnten J. Borchhardt u. J. Ganzert als K. für C. Caesar, Adoptivenkel u. designierter Nachfolger des Augustus, der 4 nC. in Limyra starb, wahrscheinlich machen (J. Borchhardt, Ein K. für Gaius Caesar: JbInst 89 [1974] 217/41; J. Ganzert, Das K. für Gaius Caesar in Limyra = IstForsch 35 [1984]). Typologisch steht es in der Nachfolge des Mausoleums von Halikarnassos, weist jedoch keine Grabkammer auf. Es scheint auf den Sirius ausgerichtet gewesen zu sein, der in augusteischer Zeit in Limyra seinen heliakischen Aufgang am 26. VII. hatte, vermutlich dem Geburtstag des verstorbenen Prinzen (Herz 191f). – Für Germanicus (gest. 19 nC.) wurde ein K. (sepulcrum) auf dem Forum von *Antiochia am Orontes, wo er verbrannt worden war, u. ein Tribunal in Daphne an seinem Todesort errichtet (Tac. ann. 2, 83); seine Asche wurde nach Rom übergeführt (ebd. 2, 73. 75; 3, 1; Borchhardt aO.; J. González, Tabula Siarensis, Fortunales Siarenses et Municipia Ciuium Romanorum: ZsPap-

Epigr 55 [1984] 60. 62. 69; Herz 178/92). Der Brauch, Kaisern oder designierten Nachfolgern ein K. am Ort ihres Todes zu errichten, setzte sich im 3. Jh. fort (G. Wesch-Klein, Funus publicum. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung u. Gewährung von Ehrengräbern in Rom u. den Westprovinzen [1993] 114f). Das für Kaiser Severus Alexander in Gallien bezeugte K. könnte eine Erfindung der *Historia Augusta sein (vit. Alex. 63, 3; E. Hohl, Hist. Aug. [Zürich 1976/85] 1, 530_{359}). Sie behauptet auch die Existenz von K. für Kaiser Tacitus u. seinen Bruder Florianus auf ihrem Landsitz in Interamna (Umbrien) mit kolossalen Marmorstatuen (Hist. Aug. vit. Tac. 15, 1; Hohl aO. 2, 413_{80f}). 244 nC. starb Kaiser Gordian III auf einem Feldzug gegen die Perser in Mesopotamien, möglicherweise ermordet durch seinen Nachfolger Philippus Arabs. Am Euphrat wurde ihm ein K. errichtet, der Leichnam nach Rom übergeführt u. dort bestattet; durch diese angemessene Behandlung trug Philippus Arabs der Beliebtheit Gordians Rechnung u. unterstrich die Rechtmäßigkeit seines Thronanspruches (Hist. Aug. vit. Gord. 30/4; Eutr. 9, 2, 3; Amm. Marc. 23, 5, 7; W. Seyfarth, Ammianus Marcellinus. Röm. Geschichte 3 [1986] 80. 224_{51}). Ähnlich handelte Kaiser *Iustinianus, der den zum Gegenkaiser erhobenen Hypatios im Meer ertränken ließ, um ihn dann durch ein K. zu ehren (Anth. Pal. 7, 591f; H. Beckby, Anth. Graec. 2 [1957] 348. 595 [Komm.]). – Über kultische Handlungen an den Gräbern aus dem Umkreis des Kaiserhauses gibt es ausschließlich Zeugnisse für das K. des Drusus; dort wurden jährliche Totenfeiern eingerichtet, während derer das Heer an dem Monument vorbeimarschierte u. die Stämme der Gallier ein öffentliches Dankopfer darbrachten (Suet. vit. Claud. 1, 3; Bellen aO. 385/9).

2. Krieger. Wie im griech. so sind auch im röm. Bereich K. für vermisste Krieger bezeugt. Einem Offizier aus Bologna, der auf dem Germanenfeldzug des Varus fiel (9 nC.), wurde von seinem Bruder ein Grabstein gesetzt, dessen Inschrift: ossa ... inferre licebit (,es wird erlaubt sein, die Knochen ... hineinzulegen'), vermuten lässt, dass der Leichnam nicht zur Bestattung verfügbar war, u. die Stele somit auf ein K. hinweist (G. Susini, CIL 13, 8648. Cenotafio o sepolcro?: Sodalitas, Festschr. A. Guarini 1 [Napoli 1984] 265/70; auf die Gebeine von Freigelassenen bezog dagegen die Inschrift G. Bauchhenß, Germania inferior. Bonn u. Umgebung. Militärische Grabdenkmäler = Corpus signorum imperii Romani. Deutschland 3, 1 [1978] 18/22). Für Römer, die in einer Schlacht unter Führung des Corn. Fuscus gefallen waren, wurde ein K. in Tropaeum Traiani (Adamklisi) errichtet (I. Berciu, Cornelius Fuscus şi cenotaful de la Adamclisi: Apulum 5 [1965] 260/76).

3. Berühmte Zeitgenossen. Auch im Röm. Reich wurden K. für verehrte, aber nicht zugängliche Tote errichtet, so durch *Caracalla für den Kitharöden Mesomedes (Dio Cass. 78 [77], 13, 7; Suda s. v. Μεσομήδης [3, 367 Adler]).

4. Seeräuber. Bei der Errichtung von K. konnte es zu Irrtümern kommen. So fanden iJ. 67 vC. von Pompeius nach Rom verschleppte kilikische Seeräuber bei ihrer Rückkehr in die Heimat *Kilikien K. vor, die man ihnen als vermeintlich Toten gesetzt hatte (Appian. Mithr. 443; ein K. für vermeintlich Tote auch bei Ov. met. 6, 566/70).

d. Das Monument der Iulii in Glanum. Wegen einer fehlenden Grabkammer wurde das Monument der Iulii in Glanum (St-Rémy-de-Provence) als K. bezeichnet. Wenn aber auch eine Bestattung archäologisch nicht nachweisbar ist, konnte doch selbst bei monumentalen Grabbauten die Grablege bescheiden sein. So kann im Falle des Grabmonumentes der Iulii eine Urnenaufstellung im mittleren der drei Geschosse nicht ausgeschlossen werden (H. Rolland, Le mausolée de Glanum [Paris 1969] 28. 74/8; P. Gros, Le mausolée des Iulii et le statut de Glanum: RevArch 1986, 70f; H. v. Hesberg, Röm. Grabbauten [1992] 14). Typologisch reiht es sich ein in eine Gruppe von mehrstöckigen Aedicula-Grabbauten, bleibt also formal im Rahmen verbreiteter tatsächlicher Grabmäler (ebd. 121).

e. Recht. (G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 594f. 603. 607f.) In spätantiken Scholien (Syrianus, Sopater, Marcellinus) zu Hermogenes' Schrift περὶ τῶν στάσεων wird die Frage, ob jemand, der ein K. aufgegraben hat, ein Grabräuber sei, als Muster für verschiedene rhetorische Figuren verwendet (Schol. in Hermog. stat.: Rhet. Gr. 4, 486. 498. 532. 543. 552. 559f. 578 Walz). In den gegensätzlichen Antworten kommt die Unentschiedenheit zum Ausdruck, ob ein K. ein locus religiosus sei oder nicht (Herz 178/92).

V. Jüdisch. Fehlende *Bestattung bedeutet Schmach u. Ruhelosigkeit, Bestattung u. Bestattungsriten sind Pflicht der Angehörigen bzw. gutes Werk (L. Koep: o. Bd. 2, 198); angestrebt ist die Beisetzung in Palästina u. / oder im Familiengrab. Fehlende Bestattung wie nachträgliche Exhumierung zerstörten die Gemeinschaft Israels im Tod. Die erhoffte Auferstehung nach Hes. 37, 1/14 u. die Vereinigung des Toten mit seiner Familie setzt das Vorhandensein der Knochen im Grab voraus (E. M. Meyers, Jewish ossuaries. Reburial and rebirth [Rome 1971] 12/6. 72/9). Vielleicht ist dies ein Grund dafür, dass K. im jüd. Bereich nicht verbreitet gewesen zu sein scheinen. Auch die Verehrung einzelner jüd. Toter in ihren Gräbern als Wundertäter u. Interzessoren, die ihre physische Präsenz im Grab voraussetzte, verbot es, ihnen K. zu errichten, um ihre Wirksamkeit zu vervielfältigen (Jeremias 126/38). – Seit hellenistischer Zeit sind in *Jerusalem jüdische Grabanlagen bekannt, über oder neben denen ein architektonisch ausgestaltetes Denkmal (nefeš) errichtet wurde. Weil es keinen Hohlraum aufweist, also nicht selbst der Aufnahme der Bestattungen diente, wurde es als K. bezeichnet (ebd. 120/3; B. Brenk: J. Prawer / P. Meyer / B. Brenk, Heiliges Land[3] [Bern 1981] 263). So führt vom ‚Grabmal des Zacharias' im Kidrontal (3./1. Jh. vC.) ein Gang in die daneben liegende, in den Fels gehauene Grabstätte, inschriftlich als Grab von Priestern aus dem Geschlecht der Bnei Hezir, verbunden mit einer Nefeš, bezeichnet u. schließlich selbst als Nefeš identifiziert (H. Künzl, Jüd. Grabkunst von der Antike bis heute [1999] 18f). Möglicherweise gehörte es als solche auch zu einer anderen, heute zerstörten Grabanlage (Bieberstein / Bloedhorn 3, 232f Streifen 1315. 1727). Allerdings sind auch Grabanlagen mit mehreren Nefašot bezeugt (Künzl aO. 23/5). In jedem Fall jedoch sind Nefeš-Bauten die repräsentative Markierung der daneben- oder darunterliegenden Grabstätte u. deswegen nicht als K. zu bezeichnen (zu Nefeš: R. Duval, Note sur le monument funéraire appelé nefeš: RévSém 2 [1894] 259/63). Das gilt auch für den leeren Sarkophag, der unmittelbar über dem Grab des Patriarchen *Joseph bei Sichem gefunden wurde, als *Theodosius II iJ. 415 seine Gebeine erheben ließ (Jeremias 33).

C. Christlich. I. Allgemeines. Von den frühchristl. Schriftstellern wird der Begriff K. selten verwendet. Er begegnet in einem Grabepigramm klassischer Tradition des 6. Jh. (der Ehemann einer in der Fremde gestorbenen u. begrabenen Frau wird aufgefordert, in seiner Nähe ein zweites, ein Leergrab, zum Totengedenken zu errichten; Anth. Pal. 7, 569) wie auch in Heldensagen u. sagenhaften Geschichten (Nonn. Dion. 2, 625/30; 11, 470/9). Christliche Schriftsteller berichten auch, die Pythagoreer hätten Schülern, die sich ihrer Meinung nach nicht für die Philosophie eigneten, zu Lebzeiten ein K. gesetzt u. sie als der Philosophie gestorben beweint (Clem. Alex. strom. 5, 57, 3f; Orig. c. Cels. 2, 12; 3, 51 [= philoc. 18, 22]; Didym. Caec. in 2 Cor.: K. Staab [Hrsg.], Pauluskommentare aus der griech. Kirche [1933] 43; vgl. Olympiod. in Plat. Alc. 132, 11/4 [86 Westerink]; in Plat. Phaed. 1, 13 [L. G. Westerink, The Greek commentaries on Plato's Phaedo 1 (Amsterdam 1976) 55]). Cheileon aus Sparta, dem dies geschah, soll wegen dieser Kränkung die pythagoreische Schule in Brand gesetzt haben (David [Elias] in Aristot. categ. prooem. [CommAristotGr 18, 1, 126, 3/10]). Metaphorisch wird die Dichtung Homers als K. bezeichnet, d. h. als Ehrung für seinen Lehrer Phemios (Eustath. Od. 1, 39). – Wenn Eusebius Hegesipp zitiert, dass die Heiden Göttern u. vergöttlichten Personen K. u. Tempel errichteten, drückt dies seine ablehnende Haltung gegenüber den K. aus (Eus. h. e. 4, 8; vgl. Hieron. vir. ill. 22, 4, der Hegesipps κενοτάφια mit tumuli übersetzt; Theodoret rechtfertigt, mit Bezug auf Marathon [Thuc. 2, 34], anhand der den griech. Helden errichteten K. die Heiligenverehrung an Gräbern: affect. 8, 32 [SC 57, 321]). – Die Suda erklärt zu κενοτάφια (3, 94 Adler): τινὰ εἰσὶν ἑλισσόμενα, ὡς τύπος νεκροῦ. μὴ ἔχοντα ἔνδον νεκρόν. Zu K. gehören folglich leeres Grab u. anthropomorphe Gestalt; allerdings können diese Aussagen aus verschiedenen Vorlagen zusammengetragen sein. Seit frühchristlicher Zeit nimmt die literarische wie archäologische Überlieferung von K. jedenfalls deutlich ab, denn nach christlicher Lehre erschwerte ein fehlendes Grab weder die Auferstehung des Verstorbenen (B. Kötting, Art. Grab: o. Bd. 12, 386f) noch drohte rächende Heimsuchung durch die Manen unbestatteter Toter (M. Kaser, Zum röm. Grabrecht: SavZsRom 95 [1978] 18f). K. für Heilige haben wenig Sinn, wenn man die Heilswirkung unmittel-

bar von den Reliquien ausgehend denkt (zu Reliquienerhebung, -teilung u. zur Bestattung ad sanctos: Kötting aO. 387f). So kommen aus christlich-antikem Umfeld nur wenige Gräber als K. in Frage (Strecker aO. [o. Sp. 714] 472/5).

II. Grab Christi. a. Geschichte. Biblischen Berichten zufolge fand man nach der *Auferstehung Christi das Grab, ein Höhlengrab, leer (Mc. 16, 1/6 parr.; Joh. 20, 1/8). Die Lage dieses Grabes ist erst seit konstantinischer Zeit durch Schriftquellen u. den Bau der Grabeskirche in *Jerusalem bezeugt; ob sein Ort, trotz späterer Überbauung durch einen paganen Tempel, über 300 Jahre hinweg überliefert wurde u. das seit dem 4. Jh. verehrte Grab authentisch ist, muss offen bleiben (Lit.: Purvis 1, 320/34; 2, 335/9; Bieberstein / Bloedhorn 2, 183. 194f; Lit. zu Konkurrenzgräbern: Purvis 1, 335/9; 2, 352).

b. Gestalt. Das Monument im Zentrum der Anastasis-Rotunde war ursprünglich wahrscheinlich ein Grab mit flachem Trog in einer Felsgrabkammer herodianischer Zeit. Es wurde für die Umbauung der Kirche isoliert; zugleich wurde über dem Grab aus dem anstehenden Fels eine säulengegliederte Aedicula mit Pyramidendach gehauen, deren Gestalt von spätantiken Grabformen abweicht (V. C. Corbo, Il S. Sepolcro di Gerusalemme 1 [Jerus. 1982] 71/5; Bieberstein / Bloedhorn 2, 183. 198 [Lit.]; L. Kötzsche, Das Hl. Grab in Jerus. u. seine Nachfolge: Die Reise nach Jerusalem, Ausst.-Kat. Berlin [1995] 64/7; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 695f). Die heutige Gestalt ist stark verändert.

c. Deutung. In der frühchristl. Literatur wird das Grab Christi nur von Nonnos v. Panopolis ausdrücklich als K. bezeichnet (paraphr. Joh. 20, 23), sonst häufig als ,leeres Grab'. Als Grab, das Joseph v. Arimathia für sich bestimmt hatte, aber dann für die Bestattung Christi zur Verfügung stellte, ist es nicht als K. errichtet worden (Mc. 15, 42/6; Mt. 27, 60; Joh. 19, 38/42). Bereits im 4. Jh. finden sich bei Theologen in Palästina unterschiedliche Auffassungen über die Bedeutung des Grabes Christi. Während für *Eusebius v. Caes. das leere Grab vor allem Zeugnis der Auferstehung Christi ist (vgl. P. W. L. Walker, Holy city, holy places? [Oxford 1990] 253/6), betont Cyrill v. Jerus. (zB. catech. 13, 28 [2, 86 Reischl / Rupp]) die Bedeutung des Grabes als Zeichen der Erfüllung des Heilsgeschehens (Erlösung) im Opfertod Christi am Kreuz (G. Kretschmar, Festkalender u. Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit: H. Busse / G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher u. frühislamischer Zeit [1987] 58/61; Walker aO. 252/8. 265/71). Der Gedanke der Auferstehung, der dem leeren Grab Christi zugeordnet wird, findet auch in der häufigen Bezeichnung des Grabes sowie der über ihm errichteten Kirche als Anastasis in Quellen seit dem 4. Jh. Ausdruck. Der Ritus am Grab enthielt im 4. Jh. Elemente, die bildhaft auf die Auferstehung Bezug nahmen (J. Wilkinson, Jewish influences on the early Christian rite of Jerusalem: Muséon 92 [1979] 355f). Gregor v. Nyssa u. Theodoret v. Kyrrhos beziehen die κενοτάφια auf dem Lager Davids (o. Sp. 711) typologisch auf die Auferstehung Christi: Wie David nicht auf seinem Lager gefunden wurde, so Christus nicht in seinem Grab, das bewacht u. doch leer war, wobei das von Michal zur Täuschung verwendete ἱμάτιον den in Christi Grab gefundenen Gewändern entspreche (Greg. Nyss. in inscr. Ps. 2, 16 [GregNyssOp 5, 169/72]; Theodrt. in Ps. 58 interpr. [PG 80, 1304]). Die wörtliche Bedeutung von κενοτάφιον (,leeres Grab') erleichtert in diesem Zusammenhang die Verbindung mit dem leeren Grab Christi. – Insgesamt tritt bei dem K. Christi das antike Totengedenken gegenüber der neuen Funktion des leeren Grabes als Zeugnis für die Auferstehung zurück (zum Fehlen von Grab u. K. für jemanden, der nicht gestorben, sondern zum Himmel aufgefahren ist: Eus. c. Hierocl. 44, 33/40 [SC 333, 200]; zum Grab Mariae, das überhaupt erst mit der Entwicklung der Vorstellung einer leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel aufgefunden u. monumental ausgestaltet wurde, s. u. Sp. 725).

d. Nachbildungen. Architektonische Nachbildungen des leeren Grabes Christi sind zwar zahlreich, aber erst seit dem MA bezeugt, Modelle u. bildliche Darstellungen hingegen schon seit der Spätantike (A. Heimann-Schwarzweber, Art. Grab, Heiliges: LexChrIkon 2 [1974] 183f; Kötzsche aO.).

III. Grab Mariae. a. Vorstellung der Assumptio Mariae. Der Glaube an die Auferweckung u. leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel gründet nicht auf biblischen Quellen, ist aber Voraussetzung für die Verehrung ihres leeren Grabes. Im späten 4. Jh.

herrschte über das Ende der Gottesmutter Unklarheit. Eine leibliche Aufnahme in den Himmel wurde nicht ausdrücklich erwogen, selbst der Ort ihrer Bestattung war unbekannt (Epiph. haer. 78, 11 [GCS Epiph. 3, 461f]; Kopp 81/4; zur Frühgeschichte des späteren Assumptio-Festes am 15. VIII. s. Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1089). Fassbar wird die Vorstellung der Assumptio wahrscheinlich erst im Laufe des 6. Jh. in der sog. Transitus-Literatur, die Tod u. zT. Auferstehung Mariens ausschmückt (Jugie 103/71; H. Lausberg, Zur literarischen Gestaltung des Transitus beatae Mariae: HistJb 72 [1953] 25/49; A. Wenger, L'assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byz. du 6e au 10e s. [Paris 1955] 17/67; W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidn. u. christl. Altertum [1971] 281f. 289 Reg. s. v. Transitus Mariae; M. van Esbroeck, Aux origines de la dormition de la Vierge. Études historiques sur les traditions orientales [Aldershot 1995]; Mimouni; zu den Entstehungsumständen ebd. 659/74; Bieberstein / Bloedhorn 3, 251. 254 [Lit.]; S. J. Shoemaker, The ancient traditions of the Virgin Mary's dormition and assumption [Oxford 2002]).

b. Literarische Überlieferung. Ein Grab Mariae in Jerusalem wird von den Pilgern u. Schriftstellern des 4. u. 5. Jh. nicht erwähnt (Kopp 81/4). Der Syrer *Jakob v. Sarug (um 450/520-21) beschreibt in einer Homilie, unter Parallelisierung mit dem an unbekannter Stätte beigesetzten Mose, die Bestattung Mariens auf der Höhe des Ölbergs (A. Baumstark, Zwei syr. Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau: OrChr 5 [1905] 95; Kopp 84f; Mimouni 104/9; das Haus Mariens lokalisiert auf dem Ölberg PsMelito trans. Mar. B 1 [2] [Tischendorf, AA 125]). Dass diese Lokalisierung sonst nicht bekannt ist (wie Moses Grab nach Dtn. 34, 6 unbekannt) u. sich später Gethsemane im Tal Josaphat als Grabstätte durchsetzt, spricht dafür, dass es kurz vor 500 noch keine feste Tradition über den Ort des Mariengrabes gab. Im Breviarius de Hierosolyma (Mitte 6. Jh.) heißt es: et ibi est basilica sanctae Mariae et ibi est sepulchrum eius, ohne dass das Grab genau lokalisiert würde (rec. B, 7 [CCL 175, 112]). In einer Εὐθυμιακὴ ἱστορία (ClavisApocrNT 104) wird erzählt, wie Kaiserin Pulcheria zu Beginn der Regierungszeit des Marcianus (450/57) von Bischof Juvenal v. Jerus. statt der eigentlich erbetenen Körperreliquien den Schrein (σορός) u. die Gewänder Mariens aus ihrem leeren Grab, über dem in Gethsemane die erste Theotokos-Kirche errichtet war, für die Blachernenkirche in Kpel erhielt (Euthym. hist. 3, 40: Joh. Damasc. serm. de dormit. Mar. 2, 18 [PTS 29, 536/9] u. ö.; eine verwandte, arabisch überlieferte Narratio [ClavisApocrNT 148] schreibt die Bemühungen um die Marienreliquien ‚Eudoxia' [gemeint: *Eudokia] zu, M. van Esbroeck: ParolOr 6/7 [1975/76 (1978)] 479/91; vgl. Jugie 167/71. 681/7; Klauser aO. 1090; Mimouni 552/62. 580/4). Die Erzählung gibt vor, auf die Mitte des 5. Jh. zurückzugehen, u. wurde v. a. in der älteren Literatur für historisch glaubwürdig gehalten (H. Vincent / F.-M. Abel, Jérusalem 2, 4 [Paris 1926] 808/10), doch geht man jetzt von einer späteren Abfassung im Zusammenhang mit der Entwicklung des Glaubens an die Assumptio Mariae aus (Jugie 92/5; ders., Le récit de l'Histoire euthymiaque sur la mort et l'assomption de la s. vierge: ÉchOr 25 [1926] 385/92; Mimouni 559/62: Mitte/Ende 6. Jh.; Wenger aO.: 7./8. Jh.; Speyer aO. 282_7. 289). Um 570 lokalisiert der Pilger v. Piacenza im Tal Gessemani den Ort, ubi traditus est Dominus, u. die basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse (PsAnton. Plac. itin. 17 [CCL 175, 137]; vgl. Theodos. sit. terr. s. 10 [ebd. 119]). Sophronius v. Jerus. (gest. 638) ist der erste namentlich bekannte Autor, der das Grab Mariens nennt u. die Ortsangabe Gethsemane macht (anacreont. 20, 99f; H. Donner, Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 u. Nr. 20 des Patriarchen Sophronius v. Jerus. = SbHeidelberg 1981 nr. 10, 16. 21f. 54f; Mimouni 566/8). So lässt sich die Tradition des Grabes Mariae in Gethsemane in den Schriftquellen erst im Laufe des 6. / frühen 7. Jh. mit Sicherheit nachweisen. Die liturgiegeschichtlichen Quellen Jerusalems kennen für Gethsemane das Jahrgedächtnis einer offenbar älteren Kirchweihe am 13. VI. (G. Garitte, Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 = Subs. hag. 30 [Bruxelles 1958] 72 nr. 13) sowie die dedicatio magna des Baus des Kaisers Maurikios (582/602) am 23. X. mit Gedächtnis der Altarweihe ad sepulchrum Dei Genitricis am folgenden Tag (Lectionar. Hieros. Iber. 1320. 1323 [CSCO 205/ Iber. 14, 46f]; vgl. u. Sp. 728).

c. Monumentale Überlieferung. Bei dem heute in Gethsemane gezeigten leeren Grab

Mariae handelt es sich um ein wahrscheinlich herodianisches Bankgrab in einer Felsgrabkammer, die ursprünglich Teil eines größeren Grabkomplexes war, später isoliert u. von einer Kirche überbaut wurde (B. Bagatti, Nuove scoperte alla tomba della Vergine a Getsemani: LibAnnStudBiblFranc 22 [1972] 244/78; ders. / M. Piccirillo / A. Prodomo, New discoveries at the tomb of virgin Mary in Gethsemane [Jerus. 1975] 21/45; Bieberstein / Bloedhorn 3, 251/6 [Lit.]). Über der erhaltenen Unterkirche erhob sich ein oberirdischer Bau; beide werden von Adamnanus (loc. sanct. 1, 12 [CCL 175, 195f]) anhand der Beschreibung des Arculf (um 680) als rotundus bezeichnet. Es wurden Mauer- u. Mosaikreste freigelegt, die allerdings wohl zu einer Basilika gehörten u. von den Ausgräbern in das späte 6. / frühe 7. Jh. datiert werden (Ch. Katsimbinis, New findings at Gethsemani: LibAnnStudBiblFranc 25 [1975] 277/80). Die oberirdische Kirche wurde um 1130 durch einen Kreuzfahrerbau ersetzt u. 1187 unter Saladin zerstört. Wann das Grab erstmals verehrt u. von einer Kirche überbaut wurde, ist unsicher. Die erhaltene Unterkirche weist keine datierbaren Bauformen auf. Im 10. Jh. schreibt Patriarch Eutychius v. Alex. Kaiser Theodosius II (408/50), dem Gatten der *Eudokia, die Errichtung der 614 durch die Perser zerstörten Gethsemane-Kirche über dem Grab Mariens zu (ann. 13, 8 [B. Pirone, Eutichio. Gli Annali (Cairo 1987) 230]; S. Verhelst, La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine, Diss. Jerus. [1999] 273_{43}). Allerdings ist die Überlieferung spät, so dass ihr historischer Wert bezweifelt wurde (A. Raes, Aux origines de la fête de l'Assomption en Orient: OrChrPer 12 [1946] 266). Möglicherweise bezieht sie sich auf eine Kirche an Stelle des früh in Gethsemane bezeugten Wohn- u. Sterbehauses der Maria (PsAnton. Plac. itin. 17 [CCL 175, 137]), das Eutychius mit ihrem Grab verwechselte, weil seit längerer Zeit das Haus auf dem Zion u. das Grab in Gethsemane lokalisiert wurden (Mimouni 489/516 [Lit.]. 549; kritisch Verhelst aO. 70f). Gleiches gilt wahrscheinlich für die vielleicht seit dem 5. Jh. bestehende, sicher seit dem frühen 6. Jh. bezeugte Marienkirche in Gethsemane (Theodos. sit. terr. s. 10 [CCL 175, 119]: ecclesia domnae Mariae matris Domini; Ps-Dioscor. Alex. paneg. Macar. Etcouiens. 7 [CSCO 416 / Copt. 42, 38] bezogen auf die Zeit Juvenals; Mimouni 491. 506/8. 514). Die georgische Übersetzung des Lektionars von Jerusalem (o. Bd. 17, 707) bezeichnet die Kirche mit dem Mariengrab als Bau des Maurikios (1320. 1323 [CSCO 205 / Iber. 14, 46f]; vgl. 1088. 1148 [21. 27]); der Kaiser scheint eine ältere Kirche, das Haus der Maria, durch einen Neubau über ihrem Grab, zu seiner Zeit an dieser Stelle lokalisiert, ersetzt zu haben (Mimouni $67f_{95}$. 568. 577f; Jugie 91_1. 687).

d. Deutung des Aufkommens der Grabtradition. Die Vermutung, das Grab der Maria befinde sich im Tal Josaphat in Gethsemane, wurde wahrscheinlich dadurch begünstigt, dass das Tal allgemein als Stätte der jüd. Totenauferstehung galt (C. Nauerth, Das leere Grab Mariens: Akten des 12. intern. Kongresses für Christl. Archäologie 2 = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 1054), was ebenfalls dafür spricht, dass es keine echte Tradition über das Mariengrab gab. Die Tatsache, dass Erwähnungen ihres leeren Grabes u. der Glaube an ihre leibliche Assumptio etwa gleichzeitig im 6. Jh. auftreten (Mimouni 578f), lässt vermuten, dass ein leeres Grab der Maria erst in diesem Zusammenhang als sichtbarer Beleg für ihre Aufnahme in den Himmel gewünscht u. lokalisiert wurde. Das Grab Mariens wurde in mehrfacher Hinsicht dem Grab Christi angeglichen: Es handelt sich ebenfalls um ein Bankgrab in einer Felskammer; wie Christus aufersteht Maria nach der Historia Euthymiaca (s. o. Sp. 725f) am dritten Tag u. hinterlässt nur Grabtücher im leeren Grab; auch die Disposition der Kirche über dem Grab wurde mit der Anastasisrotunde in Verbindung gebracht (Bagatti aO. 279; ders. / Piccirillo / Prodromo aO. 48/50). Wegen der Christusähnlichkeit kann die Tradition für (das leere) Grab u. die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel jedenfalls nicht vor dem Konzil v. Ephesos (431) entstanden sein (Bieberstein / Bloedhorn 1, 158; 3, 253f [Lit.]; Nauerth aO. 1051/3). – Für die Tradition eines Mariengrabes in Ephesos gibt es keine frühchristl. Zeugnisse (Kopp 161/88; Mimouni 585/91). Ausführliche Bibliographie zu Marienkirche u. -grab: Purvis 1, 345/8; 2, 357/9.

IV. Grab Petri. Über die Umstände der Bestattung des Apostels Petrus herrschen verschiedene Auffassungen. Hier interessiert nur, ob es sich bei den Funden unter St. Peter in Rom um ein K. Petri handelt u. ob

die Anlage in frühchristlicher Zeit dafür gehalten wurde. Wahrscheinlich starb Petrus in Rom iJ. 64 oder bald danach den Märtyrertod im Vatikanischen Circus. Ob er ein individuelles Grab erhielt, in einem Massengrab beigesetzt oder in den nahen Tiber geworfen wurde, lässt sich auf Grund der archäologischen Befunde nicht entscheiden. Sicher ist lediglich, dass ihm in der Vatikanischen Nekropole eine Gedenkstätte errichtet wurde, wahrscheinlich um 150/70, die bei Ausgrabungen 1940/49 genau unter dem Hochaltar der Peterskirche gefunden wurde. Diese Gedenkstätte bestand aus einem kleinen Säulenvorbau vor einer rot verputzten Mauer, welche einen kleinen freien Platz zwischen Mausoleen nach Westen begrenzte. Schon die Frage aber, ob mit diesem Säulenvorbau absichtsvoll ein Grab überbaut wurde oder nicht u. ob es sich um das Grab Petri handelte, wurde unterschiedlich beurteilt (Arbeiter 13/20. 27/32 [Lit.]). – Um 200 verteidigte Gaius den kirchlichen Primat Roms gegen Angriffe des Montanisten Proklos, den dieser unter Berufung auf die Gräber des Apostels Philippos u. seiner Töchter im phrygischen Hierapolis für Kleinasien beanspruchte (Eus. h. e. 2, 25, 7). Gaius verwies auf die τροπαῖα, die ‚Siegesmale', der Apostel Petrus u. Paulus in Rom. Allgemein wird die Aedicula am Vatikan mit dem von Gaius angeführten Tropaion des Petrus identifiziert, wobei der Charakter dieser Aedicula nach derzeitigem Erkenntnisstand nicht abschließend zu klären ist. Während einige Forscher die These vertreten, man habe mit der Aedicula das vorhandene Grab Petri überbaut u. hervorgehoben (M. Guarducci, Pietro in Vaticano [Roma 1983] 51f; dies., La tomba di San Pietro [Milano 1989]; dies., Le chiavi sulla pietra [Casale Monferrato 1995]; dies., Le reliquie di Pietro in Vaticano [Roma 1995]; W. Jordan, Das Apostelgrab, der sakrale Grundstein der Vatikanischen Basilika [1990] [Lit.]), vermuteten andere in der Aedicula ein für Petrus errichtetes K., weil die Lage seines Grabes Mitte 2. Jh. nicht mehr bekannt gewesen sei (E. Peterson, Über das Petrusgrab: Schweiz. Rundschau 52 [1952/53] 326/31; K. am Ort seines Martyriums: O. Cullmann, Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer 2 [Zürich 1952] 166f). Daneben gilt die Aedicula als reines Denkmal für den Apostel, das in der Nähe seines Martyriums errichtet wurde (Arbeiter 33/46 [Lit. zu allen Hypothesen]); eine sichere Entscheidung zwischen diesen auf Wahrscheinlichkeiten u. Konjekturen beruhenden Thesen ist nicht möglich. Eusebius galt der Ort des Tropaions bereits sicher als die Stelle, an der der Leichnam Petri lag (h. e. 2, 25). Ebenso wie sein Zeugnis deutet der enorme Aufwand, Apsis u. Altar der konstantinischen Peterskirche über dem Ort der Aedicula zu errichten, darauf hin, dass sie spätestens in konstantinischer Zeit als Ort des Grabes Petri u. nicht nur seines K. galt. Für die ältere Zeit ist dies nicht sicher zu entscheiden. Dass Gaius um 200 Proklos gegenüber nicht auf die Gräber des Petrus u. des Paulus verwiesen hatte, sondern auf deren τροπαῖα, könnte bedeuten, dass die Gräber der Apostel nicht mehr bekannt waren u. ihnen zu Ehren Gedenkstätten nahe ihrer Sterbeorte errichtet wurden. Auch in diesem Fall muss es sich nicht um K., sondern kann es sich um Denkmäler, Memorien, gehandelt haben (zu Problemen u. ungeklärten Fragen der Ausgrabungen im Bereich der Aedicula: Arbeiter [Lit.]; H. G. Thümmel, Die Memorien für Petrus u. Paulus in Rom [1999]).

V. Grabstätte Kaiser Konstantins I. *Constantinus d. Gr. hatte in Kpel seine Grablege vorbereitet, in der er nach seinem Tode 337 in einem Sarkophag beigesetzt wurde, umgeben von den zwölf θῆκαι der Apostel (J. Vogt: o. Bd. 3, 370). Einzig Eusebius überliefert diese Anordnung u. die Apostelmale (vit. Const. 4, 60), dessen Glaubwürdigkeit in Bezug auf die θῆκαι nur P. Grierson mit schwachen Argumenten anzweifelt (The tombs and obits of the Byz. emperors [337/1042]: DumbOPap 16 [1962] 5). Die Bedeutung des Wortes θῆκαι ist umstritten; die Grundbedeutung als Behältnis u. die häufige Verwendung des Wortes θήκη bzw. σωματοθήκη im Sinne von ‚Sarkophag, Sarg' auf kleinasiatischen Inschriften u. in der Literatur (J. Keil / A. Wilhelm [Hrsg.], Denkmäler aus dem rauhen Kilikien [Manchester 1931] 131/213; Procop. aed. 1, 4; 19, 3; 21, 4; 22, 5) legen jedoch nahe, in den θῆκαι Sarkophage oder Särge zu erblicken (A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 [1908] 100f; P. Franchi de' Cavalieri, I funerali ed il sepolcro di Costantino Magno: MélArchHist 36 [1916/17] 241; H. Koethe, Das Constantinsmausoleum u. verwandte Denkmäler: JbInst 48 [1933] 187). Da Eusebius den Begriff erläutert als ‚gleichsam heilige Stelen', wurden die θῆκαι bisweilen

als Grabstelen gedeutet (Kaniuth 28/30 [Grabstelen in Form von Grabaltären]; J. Vogt, Der Erbauer der Apostelkirche in Kpel: Hermes 81 [1953] 111. 116), während R. Egger an Bildstelen denkt (Die Begräbnisstätte des Kaisers Konstantin: JahreshÖsterrInst 16 [1913] 224_{20}), C. Nordenfalk an ‚image columns', ‚at the same time columns and images' (The apostolic canon tables: GazBeauxArt 6, 62 [1963] 30) u. Mango 55. 59 στῆλαι mit ‚statues' übersetzt u. vorschlägt, die θῆκαι als Sarkophage mit den Bildnissen der Apostel zu deuten. Da die Apostel an anderen Orten beigesetzt waren u. eine (wenn auch nur beabsichtigte) Reliquienübertragung zZt. Konstantins kaum anzunehmen ist (ebd. 51/3. 59; anders R. W. Burgess, The passio s. Artemii, Philostorgius, and the dates of invention and translations of the relics of Sts Andrew and Luke: AnalBoll 121 [2003] 26/34), handelte es sich in jedem Fall um K., gleich ob es Sarkophage, Stelen, Grabaltäre oder Bildnisse waren. Die Apostel-K. ermöglichten es Konstantin, ideell zwischen den Aposteln zu ruhen, ohne dass ihre sterblichen Überreste gegenwärtig waren. Er verwirklichte damit einerseits eine Bestattung ‚ad sanctos', überliefert Eusebius doch ausdrücklich Konstantins Wunsch, so an den Gebeten teilzuhaben, welche an dem den Aposteln errichteten Altar gesprochen wurden (vit. Const. 4, 60; P. Stockmeier, Herrscherkult u. Totenkult. Konstantins Apostelkirche u. Antiochos' Hierothesion: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 106/13), andererseits das alte Konzept des dreizehnten Gottes, der einer Zwölfzahl von Göttern vorsteht (O. Weinreich, Triskaidekadische Studien = RGVV 16, 1 [1916] 3/14: ‚Konstantin d. Gr. als Dreizehnter Apostel u. die religionspolitische Tendenz seiner Grabeskirche'). Während Weinreich aO. 13 die Angabe des Xanthopulos Nikephoros Kallistos (14. Jh.) für glaubwürdig hält, an der Stelle der Grablege Konstantins habe sich zuvor ein berühmter heidn. Zwölfgötteraltar befunden, ein Dodekatheon (h. e. 8, 55 [PG 146, 220C]), vermutet C. R. Long dieses außerhalb der konstantinischen Stadt (The twelve gods of Greece and Rome [Leiden 1987] 154. 315; vgl. Leeb 105). Die Grablege Konstantins inmitten der Apostel wurde als Angleichung an die Apostel gedeutet (Eus. vit. Const. 4, 60; Kaniuth 17f. 35/8; R. Krautheimer, Zu Konstantins Apostelkirche in Kpel: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 227/9; Stockmeier aO. 105/13 [Lit.]), als Selbstdarstellung als ‚christusähnlicher irdischer Stellvertreter Christi' (Leeb 106 spricht von einer ‚reinen Zeichenfunktion' der K.; ‚sie sollten eine Mitte bezeichnen', ebd. 115/7), ja sogar als Angleichung an Christus (Heisenberg aO. 115; Weinreich aO. 8/10 betont die Ähnlichkeit dieser Anordnung mit der ebenfalls von Konstantin errichteten Grabeskirche in Jerusalem, wo das Grab Christi, ein K., von zwölf Tag wie Nacht zur Erinnerung an die Apostel brennenden *Lampen umgeben war; A. M. Schneider, Rez. Kaniuth: GöttGelAnz 204 [1942] 122; Mango 58f; P. Speck, Konstantins d. Gr. Konzept für Kpel: Boreas 18 [1995] 144f [Lit.]; anders J. Vogt: o. Bd. 3, 371). Makedonios v. Kpel ließ iJ. 359, unter Protest eines Teiles der Bevölkerung, den Sarkophag Konstantins in die Kirche des hl. Akakios transferieren. Als Grund wurden Bauschäden am Gebäude angegeben, in dem er aufgestellt war (Socr. h. e. 2, 38); es könnte aber auch sein, dass die Anordnung des Sarkophages Konstantins zwischen den Apostel-K. u. der damit verbundene Anspruch seitens der Kirche als anmaßend u. anstößig empfunden wurde (Speck aO. 145). Allgemein akzeptiert ist die Auffassung, dass spätestens seit **Constantius II zwischen Kirche u. Mausoleum zu unterscheiden ist; umstritten sind Bauherren u. Entstehungszeit der beiden Gebäude (beide von Konstantin: Kaniuth 10/2; Vogt, Erbauer aO. 116; beide von Constantius II: G. Downey, The builder of the original church of the apostles at Cple: DumbOPap 6 [1951] 66/71. 71_{59}. 77/80; Kirche von Konstantin, Mausoleum von Constantius II: Egger aO. 220; Krautheimer aO. 226; Leeb 99; Mausoleum von Konstantin, Kirche von Constantius II: Grierson aO. 5; Mango 57f; Speck aO. 145; A. Effenberger, Konstantinsmausoleum, Apostelkirche - u. kein Ende?: ΛΙΘΟΣΤΡΩΤΟΝ, Festschr. M. Restle [2000] 67/76; eine Weihe der Kirche 370 überliefern Hieron. chron. zJ. 370 [GCS Eus. 7, 245] u. Chron. pasch. zJ. 370 [PG 92, 760]). Die 356 u. 357 für die Apostelkirche erworbenen Reliquien des Apostelschülers Timotheus, des Apostels Andreas u. des Evangelisten Lukas wurden wahrscheinlich unter dem Altar beigesetzt (Mango 56; Leeb 94. 97f), nicht in den θῆκαι; ungewiss ist, ob unter dem von Konstantin den Aposteln errichteten oder unter dem Altar einer neu erricheten Apostelkirche

(Baubeginn 356 nehmen an: Downey aO. 73f; Mango 59). Vielleicht wurden die K. durch die wirklichen Reliquien, vielleicht durch die Wegnahme des Sarkophages Konstantins obsolet u. deshalb entfernt, oder sie wurden wegen der Anstößigkeit der Anordnung mit der Translation des Sarkophages beseitigt, jedenfalls werden sie nach Eusebius nicht mehr erwähnt. Spätestens für das Ende des 4. Jh. bezeugt Joh. Chrysostomus eine Trennung zwischen der Bestattung Konstantins u. den Aposteln, also wohl eine Aufteilung zwischen dem Mausoleum mit dem Sarkophag Konstantins u. der Kirche mit den Apostelreliquien, nicht den Apostel-K. (in 2 Cor. hom. 26, 5 [PG 61, 582]; vgl. c. Iud. et gent. 9 [PG 48, 825]). Speck aO. 144 bestreitet, dass es sich bei den ϑῆκαι um K. handelte, weil Konstantin niemals plante, Reliquien von Aposteln hierher überführen zu lassen; doch ist dies keine Voraussetzung für K.

VI. Grabstätte Kaiser Theodosius' I. Für den östlichen der beiden Rundbauten südlich von Alt-St. Peter in Rom wurde eine Zweckbestimmung als K. Kaiser Theodosius' I für möglich gehalten. Theodosius habe ihn am Vatikan als dynastisches Mausoleum errichtet, das, nachdem er in *Mailand gestorben u. zuerst dort, dann in Kpel begraben wurde, leer, also ein K. blieb (R. Biering / H. v. Hesberg, Zur Bau- u. Kultgeschichte von St. Andreas apud S. Petrum. Vom Phrygianum zum K. Theodosius d. Gr.?: RömQS 82 [1987] 145/82). Weil es als Mausoleum errichtet wurde, handelt es sich aber nicht um ein K.

A. ABDALLA, The cenotaph of the Sekwashket family from Saqquara: JournEgyptArch 78 (1992) 93/111. – A. ARBEITER, Alt-St.-Peter in Geschichte u. Wissenschaft (1988). – K. BIEBERSTEIN / H. BLOEDHORN, Jerusalem 1/3 = TübAtlVordOr Beih. B 100, 1/3 (1994). – M. FLORIANI SQUARCIAPINO, Art. Cenotafio: EncArteAnt 2 (1959) 467f. – O. HANSEN, On the archaic cenotaph of a Proxenos from Kastrades on Corcyra: Hermes 115 (1987) 499. – P. HERZ, Das K. von Limyra. Kultische u. juristische Voraussetzungen: J. Ganzert, Das K. für Gaius Caesar in Limyra = IstForsch 35 (1984) 178/92. – CH. HÖCKER, Art. K.: NPauly 6 (1999) 412f. – A. HUG, Art. Κενοτάφιον: PW 11, 1 (1921) 171f. – J. JEREMIAS, Heiligengräber in Jesu Umwelt (1958). – M. JUGIE, La mort et l'assomption de la s. Vierge = StudTest 114 (Città del Vat. 1944). – A. KANIUTH, Die Beisetzung Konstantins d. Gr. (1941). – C. KOPP, Das Mariengrab in Jerusalem: TheolGl 45 (1955) 81/94. – D. C. KURTZ / J. BOARDMAN, Thanatos. Tod u. Jenseits bei den Griechen = Kulturgeschichte der antiken Welt 23 (1985). – R. LEEB, Konstantin u. Christus = ArbKirchGesch 58 (1992). – C. MANGO, Constantine's mausoleum and the translation of relics: ByzZs 83 (1990) 51/62. – S. C. MIMOUNI, Dormition et assomption de Marie = Théol. hist. 98 (Paris 1995). – D. O'CONNOR, The ‚cenotaphs' of the Middle Kingdom of Abydos: Mélanges G. E. Mokhtar = Bibliothèque d'étude 97 (Le Caire 1985) 161/77. – F. PFISTER, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 = RGVV 5, 1/2 (1909). – W. K. PRITCHETT, The cenotaph inscription on the battlefield of Mount Zavitza: ders., Studies in ancient Greek topography 6 (Berkeley 1989) 79/83. – J. D. PURVIS, Jerusalem, the holy city, 1/2 = AmTheolLibrAssoc Bibliogr. Ser. 20, 1/2 (Metuchen 1988/91). – W. K. SIMPSON, Art. K.: LexÄgypt 3 (1980) 387/91. – G. WILKE, Art. Kenotaphion: ReallexVorgesch 6 (1926) 326.

Gabriele Mietke.

Kentauroi s. Chiron: o. Bd. 2, 1100/5; Mischwesen; Mythos.

Kephalleria s. Karpokrates: o. Bd. 20, 173/86; Kerkyra: u. Sp. 766/73.

Kepos s. Epikur: o. Bd. 5, 681/819; Garten: o. Bd. 8, 1048/61.

Kepotaphion s. Garten: o. Bd. 8, 1052. 1055; Grab: o. Bd. 12, 391/3; Kenotaph: o. Sp. 710.

Keramik.

Vorbemerkung. Auf Ausführungen zu den Techniken der K.herstellung, zur Entwicklung u. Verbreitung von Gefäßformen u. zum Handel mit keramischen Erzeugnissen wird verzichtet, weil sie nur in Ausnahmefällen einen Beitrag zur Fragestellung ‚Antike u. Christentum' leisten würden. Die Darlegungen werden sich auf die Produkte nordafrikanischer Werkstätten konzentrieren, die vom 1. bis 7. Jh. nC. rote Glanztonwaren mit gestempeltem, appliziertem oder formgepresstem figürlichem Dekor paganen u. christlichen Inhalts herstellten. An ihnen ist das Eindringen christlicher Themen in eine heidn. Bildwelt u. deren allmähliche Verdrängung anschaulich zu verfolgen. Hierin spiegeln sich die zunehmende Christianisierung der Bevölkerung des Imperiums u. die Anpassung der Werkstätten an die religiösen Vorstellungen ihrer Abnehmer im In- u. Ausland. Außerdem sollen kurz die Dekorationsinhalte der kleinasiat. Phocean Red Slip Ware u. der späten Terra sigillata (= TS) aus Zypern erwähnt werden. Es folgen die ägypt. Imitationen nordafrikanischer K. mit sehr verkürztem christl. Dekor. Damit die Besonderheiten der nordafrikan. TS deutlich werden, müssen ihrer Behandlung einige Notizen zum Dekor der vorausgehenden wichtigsten Glanztonwaren des Mittelmeerraumes vorangestellt werden, die zwar die Technik u. die Gefäßformen der nordafrikan. Töpfereien beeinflussten, jedoch kaum deren Dekor. – Diese bewusst eingeschränkte Themenstellung führt allerdings dazu, dass interessante pagane K.erzeugnisse mit religiösen Anspielungen nicht näher behandelt werden, weil sie keine christl. Nachfolge fanden. Als Beispiele seien die Kölner Mithrasgefäße mit Reliefdekor u. Malerei genannt (G. Ristow, Mithras im röm. Köln [Leiden 1974] 20/3 nr. 9/16 Abb. 14/9; J.-M. Demarolle, Céramique et religion en Gaule romaine: ANRW 2, 18, 1 [1986] 519/41), außerdem die mit Barbotineauflagen u. Malerei geschmückten Trierer Spruchbecher mit Planetengötterdarstellungen oder Götterweihungen (zu religiösen u. kultischen Aspekten S. Künzl, Die Trierer Spruchbecher-K. [1997] 102/7 [Lit.]). Weiteres s. unter *Grabbeigabe, *Handel, *Topf/Töpfer/Tonwaren, bzw. einzelnen Formen wie *Becher u. unter topographischen Stichwörtern (**Athen II; *Britannia; **Byzacena; *Cappadocia; *Donauprovinzen; *Gallia I; *Germania [Romana]; *Iberia [Georgien]; *Italia I; *Iudaea; *Köln).

A. Späthellenistische u. kaiserzeitliche Keramik. I. Produktion des östl. Mittelmeerraums. Die sog. Eastern Sigillata A (Syrien, *Kilikien?) u. B (westl. Kleinasien), sowie weitere Gruppen anderer Zentren (Pergamon, *Cyprus, Schwarzmeerküste) setzten in der Mitte des 2. Jh. vC. ein (zu den Lokalisierungen J. W. Hayes, Sigillata Orientale: EncArteAnt, Atlante 2, 1/96; ders., Handbook 52/9; J. Gunneweg / I. Perlman / J. Yellin, The provenience, typology and chronology of eastern TS = Qedem 17 [Jerus. 1983]). Seit der Zeitenwende wurden ihre Gefäßformen von italischer TS beeinflusst, von der sie auch teilweise die Anbringung von Stempeln mit Werkstattnamen übernahmen. Im Verlauf des 2. Jh. nC. wurden sie meist ebenso wie die italische TS durch nordafrikanische K. vom Markt verdrängt.

a. Eastern Sigillata A. Diese K. aus der Mitte 2. Jh. vC./Ende 2. Jh. nC. weist neben Rouletting (Rädchendekor) überwiegend kleine dekorative Stempel innerhalb konzentrischer Kreise auf, meist Palmetten oder Isis-Kronen, im frühen 2. Jh. nC. auch plastische Blattmotive in Barbotinetechnik. Eine Sonderstellung in dieser Gattung nehmen die sog. Megarischen Becher (2. H. 3. Jh. vC./1. Jh. nC. [1. H. 2. Jh.?]) nicht nur durch ihre Farbgebung ein, die von rot bis schwarz reicht, sondern vor allem durch den in Formschüsseln hergestellten Reliefdekor mit ornamentalen, pflanzlichen u. figürlichen Motiven meist dionysischen Inhalts. Die Negativformen wurden mit Hilfe von Punzen (Patrizen) hergestellt. Die wichtigste Folge dieser Technik bestand darin, dass größere Kompositionen u. Szenen in einen parataktischen Dekor von Einzelfiguren oder Gruppen (zB. Reiter zu Pferde, Zeus/*Ganymed, Dionysos von Bacchant gestützt) aufgeteilt wurden (G. Siebert, Les bols à reliefs: Lévêque / Morel 1, 55/83; in der italischen Produktion finden sich dagegen nur wenige figürliche Darstellungen wie Parisurteil, Reiter, Eroten: P. Puppo, Le coppe megaresi in Italia [Roma 1995]). Nur in Ausnahmefällen wurden die

Punzen in der Formschüssel so eng oder sich überschneidend aneinander gerückt, dass der Eindruck eines friesartigen Zusammenhangs hervorgerufen wurde. Dies gilt besonders für die Gruppe der sog. Homerischen Becher, deren Darstellungen auf epische, dramatische u. mythographische Textvorlagen zurückgehen (U. Sinn, Die homerischen Becher [1979]). An den Eindruck der zentralen Reliefbilder auf Platten nordafrikanischer Produktion (Hayes, Pottery Form nr. 56; s. u. Sp. 740/7), die mit größeren Modeln geprägt wurden, reichen diese Friese schon wegen ihrer geringen Höhe von 4 bis 6 cm nicht heran.

b. Eastern Sigillata B. Sie entstand im letzten Viertel des 1. Jh. vC. unter Einfluss der Arretinischen K. (s. u.). Ihr Dekor beschränkt sich auf Rouletting, Kanneluren u. Namensstempel. – Die K. aus dem Umkreis von Pergamon (Hayes, Pottery 316/22; ders., Ceramica di Çandarli: EncArteAnt, Atlante 2, 71/8) hatte eine längere Produktionsdauer u. stand im 3. Jh. in Konkurrenz zur nordafrikan. Ware. Abgesehen von einigen Werkstattstempeln in augusteischer Zeit sind die Gefäße ohne Dekor. – Sigillata von Zypern (ders., Sigillata Cipriota: ebd. 79/91), die vom 1. Jh. vC. bis etwa Mitte 2. Jh. nC. produziert wurde, weist überwiegend Rouletting auf, neben vereinzelten Beispielen unfigürlichen Kerbdekors. – Bei K. aus dem Umkreis des Schwarzen Meeres (ders., Sigillata Pontica: ebd. 92/6), die von augusteischer Zeit bis Ende des 2. Jh. hergestellt wurde, findet sich neben vereinzeltem Rädchendekor u. Firmenstempeln aufgesetzter Dekor (Barbotine) von Bögen u. pflanzlichen Motiven.

II. Westliche Keramik. Die rote italische TS löste die schwarze Ware der sog. Campana-K. ab (J.-P. Morel, Céramique campanienne [Rome 1981]). Sie kam um die Mitte des 1. Jh. vC. aus Werkstätten in Arezzo auf den Markt; ihre Herstellung weitete sich bald auf Italien, Gallien u. Spanien aus (zu den verschiedenen Gattungen s. die Beiträge von M. A. Mezquíriz, L. Mazzeo Saracino, A. Ricci u. G. Pucci: EncArteAnt, Atlante 2; J. Garbsch, TS = Ausst.-Kat. der prähistor. Staatsslg. München 10 [1982]; E. Ettlinger [Hrsg.], Conspectus formarum terrae sigillatae Italico modo confectae [1990]; C. Schucany [Hrsg.], Röm. K. in der Schweiz [Basel 1999]; A. Dimitrova-Milčeva, TS u. dünnwandige K. aus Moesia inferior [Sofia 2000]; A. Oxè / H. Comfort / Ph. Kenrick, Corpus Vasorum Arretinorum[2] [2000]). Bei den Gefäßen dieser Gattungen mit glänzend roter Oberfläche erscheinen neben Tellern u. Schüsseln, die lediglich mit Rouletting, Stempeln u. kleineren Appliken geschmückt sind, tiefere Schüsselformen mit steilerer Wandung, deren Außenwand erhabenen figürlichen Reliefdekor mit vielfach mythologischem Inhalt trägt. Die Motive wurden nicht als Applikation aufgebracht, sondern durch Eindrücken des Tons in vorgefertigte, anschließend gebrannte Formschüsseln erzeugt. Für deren Herstellung gilt Ähnliches wie für die Megarischen Becher (s. o. Sp. 736), so dass sich auch hier die Darstellungen auf einzelne Dekorationsmotive, figürliche Gestalten oder Gruppen beschränken. Namensstempel der Hersteller finden sich in der Regel auf dem Boden, seltener an der Außenwand der Gefäße. Zur Darstellung christlicher Themen kam es auch in diesen K.gattungen nicht, da sie in der Mitte des 2. Jh. ausliefen (Kat. der Dekorationsmotive: M. Medri, TS tardo-italica decorata [Roma 1992]; C. R. Tella, La TS tardo-italica del Museo Nazionale Romano [ebd. 1996]).

B. Kaiserzeitliche u. spätantike Keramik. I. Nordafrikanische Terra sigillata. Die Bezeichnungen für die im 1. Jh. nC. einsetzende nordafrikan. Produktion waren im Verlauf der 2. H. des 20. Jh. gleichzeitig oder nacheinander recht unterschiedlich: ‚TS Chiara A, C, D‘ (verschiedene Arbeiten von N. Lamboglia [Lit.: Hayes, Pottery]; die Gruppe ‚B‘ fehlt hier, weil sie bald als spätantike gallische Ware erkannt wurde; Hayes, Supplement 533; A. Desbat, La sigillée claire B de la vallée du Rhône: Lévêque / Morel 2, 267/77; EncArteAnt, Atlante 1, 3f); ‚Late Roman A, B‘ (F. O. Waagé, Ceramics and Islamic coins [Princeton 1948]); ‚African Red Slip Ware‘ (Hayes, Pottery 13/299 [Lit.]); ‚TS Africana A, C, D, E‘ (A. Carandini u. a., Ceramica africana: EncArteAnt, Atlante 1, 9/183; Tortorella; Hayes, Handbook 59/64). In EncArteAnt, Atlante 1 u. bei Tortorella finden sich zur ‚TS Africana A, C, D, E‘ zahlreiche Untergruppen nach unterschiedlichen Waren u. Oberflächen, die sich jedoch oft überschneiden oder nicht klar zu trennen sind, so dass sich Probleme der ‚verhältnismäßig differenzierten, mitunter nicht gerade problemlos anwendbaren Terminologie der Fabrikate‘ (Mackensen 1, 166/70) ergeben.

Die nordafrikan. K. wurde zunächst im Gebiet von *Karthago hergestellt, dann in verschiedenen Werkstätten Tunesiens (**Byzacena) u. des östl. Algerien (*Zeugitana / Mauretania; zur örtlichen u. zeitlichen Verteilung der Produktionsstätten M. Mackensen, Centres of African red slip ware production in Tunisia: Ceramica in Italia, Festschr. J. W. Hayes 1 [Firenze 1998] 23/39). Sie bestand neben einigen geschlossenen Formen u. den in unbeschreiblichen Mengen exportierten *Lampen überwiegend aus Tellern u. Schalen, deren Ränder u. Bodenoberseiten dekoriert wurden. Die nordafrikan. Produkte verdrängten im 2. Jh. durch Export in den ganzen Mittelmeerraum die vorausgehenden späthellenist.-kaiserzeitl. K.-Gattungen.

a. Mit applizierten figürlichen Motiven. Nachdem bereits in früherer Zeit Gefäße mit Stempel- u. Rädchendekor u. mit applizierten Reliefs neutralen u. pagenen Inhalts hergestellt wurden (letztere zunächst auf Krügen u. anderen geschlossenen K.formen, später auch auf Tellern u. Schüsseln: Hayes, Pottery 211/4 [frühe Reliefdekoration]. 217/9 [Stempel Style A (I)]; EncArteAnt, Atlante 1, 122/4. 147f. 158; Tortorella), erscheinen seit 350 in der Gattung TS Africana C^3 Reliefs mit zunächst paganen, seit dem Ende des 4. Jh. auch christlichen Motiven. Es sind zwei Hauptgruppen zu unterscheiden:

1. Randappliken. Der Applikationsdekor beschränkte sich auf die annähernd horizontalen Ränder bei mehreren Schüsselformen mit steilerer Wandung (Salomonson, Tonware 17/9 Typen b/f; EncArteAnt, Atlante 1, 156/63), unter denen die in zwei Größen hergestellte Form Hayes, Pottery nr. 52B (Ø 11/16. 18/23 cm) besonders häufig ist (Salomonson, Tonware 17 Typ b; EncArteAnt, Atlante 1, 162). Dekorationsmotive sind Tiere, *Fische, *Bäume, Masken, seltener u. besonders auf den Rändern der größeren Schüsseln mit polygonalem (Hayes, Pottery Form nr. 54; Salomonson, Tonware 19 Typ d; EncArteAnt, Atlante 1, 158f) u. kreisförmigem Rand (Hayes, Pottery Form nr. 55; Salomonson, Tonware 19 Typ e; EncArteAnt, Atlante 1, 158) auch Appliken mit Eroten (*Eros II), *Athena, *Herakles, Opfer des *Isaak, Paradiesbaum, *Jonas-Szenen u. a. (neuere Frg., allerdings wegen der ikonographischen Anordnung eng mit Applikationsbeispielen der folgenden Gruppe gemischt, in: Garbsch / Overbeck 116/61).

2. Applikationsdekor im Gefäßinneren. a. Allgemein. Die Schüsseln der Form Hayes, Pottery nr. 53A (Salomonson, Tonware 17 Typ a; EncArteAnt, Atlante 1, 159f [Lit.]) besitzen keinen abgesetzten Rand u. eine leicht gewölbte Wandung, so dass ihre ganze Oberfläche (Ø ca. 16/21 cm) meist zwischen umlaufenden Rillen dekoriert werden konnte. Zwei oder mehr Rillen befinden sich 1/1,5 cm unter dem Gefäßrand, weitere im Zentrum des Bodens; besonders letztere sind häufig von Teilen des Reliefdekors überdeckt. Salomonson beschäftigte sich ausführlich mit den Darstellungen u. veröffentlichte viele Beispiele mit neutralem, mythologischem, atl. u. ntl. Dekor (Tonware; ders., Voluptatem spectandi); seitdem hat sich deren Zahl vermehrt (EncArteAnt, Atlante 1, 159 [Lit.]; P. La Baume / J. W. Salomonson, Röm. Kleinkunst, Slg. K. Löffler [1976] nr. 593/605; Weitzmann nr. 98. 140. 175. 384. 402. 415. 434f. 465; Beck / Bol nr. 132. 148f. 178, 1/3. 179. 201. 204f. 259/63; Garbsch / Overbeck nr. 36f. 53f. 59. 71. 75. 82f. 85. 180/3. 207/13. 272b. 287. 292f. 311; Weidemann Abb. 1/51; Ensoli / La Rocca nr. 36. 109/13. 145. 164. 294). Die Reliefs sind teils nach dekorativen, teils nach inhaltlichen Gesichtspunkten auf die Fläche verteilt. Einzelappliken sind mehrfach wiederholt (zB. zweimal eine Satyr-Mänade-Gruppe; dreimal ein Satyr, durch drei Säulen getrennt) oder mit inhaltlich zu ihnen passenden Themen kombiniert (zB. Isisschiff mit Fischen; tanzende Faune mit Silen; Gruppe von Meeresgöttin, Triton u. Eros mit zwei Fischen; Venator im Bärenkampf mit weiteren wilden Tieren; siegreicher Wagenlenker mit einem [Silber-]Blatt als Preisgabe). Aber auch ‚wenig sinnvolle' Zusammenstellungen sind erhalten (zB. ein ähnlicher Sieger in Quadriga mit einem *Bären; drei Appliken mit opfernder Frau, Pegasus u. Eros auf einem Vogel; Opfer des Isaak neben Fisch u. Baum; in drei Reliefs aufgeteilte Szenen der Heilung des Gichtbrüchigen oder Auferweckung des Lazarus jeweils mit zwei Siegesblättern). Wie hier bereits angedeutet, wurden Szenen oft auf mehrere Appliken verteilt (zB. Herakles mit Athena, einer Victoria, mit Eurystheus, dem Cerberus oder der Hydra; das Urteil des Salomo, der Jonaszyklus, die drei babyl. Jünglinge oder Jesus mit der Blutflüssigen, zwei Figuren, die auf einer Schale auch doppelt vorkommen). Die Reliefs von drei Jünglingen, die um den



Abb. 1. ‚Damnatio ad bestias'. Nach Stiegemann nr. 29.

Feuerofen tanzen (Weitzmann nr. 35; Garbsch / Overbeck nr. 66; Weidemann Abb. 7) oder aus einem K.brennofen herauslaufen (ebd. Abb. 8; Salomonson, Voluptatem spectandi 51/5 Abb. 42/4), unterscheiden sich vollkommen von den üblichen frühchristl. Darstellungen der *Jünglinge im Feuerofen.

β. Damnatio ad bestias. Ein Interpretationsproblem stellen verschiedene Darstellungen der ‚damnatio ad bestias' von an Pfähle gefesselten Männern u. Frauen dar (Abb. 1; La Baume / Salomonson aO. nr. 604; Beck / Bol nr. 262f; Garbsch / Overbeck nr. 180f; EncArteAnt, Atlante 1, 172, Motive nr. 107/9; Stiegemann 138/41 nr. 29; Weidemann Abb. 13f). – Solche Darstellungen haben Parallelen in nordafrikanischen Fußbodenmosaiken (El-Djem, Zliten); so enthielt sich Salomonson, Tonware 45/9 zunächst einer weitergehenden Interpretation. 1979 versuchte er dann, eine Deutung als *Hinrichtung christlicher Märtyrer zu begründen (ders., Voluptatem spectandi 43/50. 82/90). Als Argumente hierfür galten: Die Beobachtung eines zögernden Verhaltens der wilden Tiere, das mit Details aus Märtyrerakten verglichen wird; die Ähnlichkeit des bärtigen Männerkopfes eines der Verurteilten mit dem Daniels, der mit ausgebreiteten Armen in der Löwengrube steht (die in der TS-Africana als Kantharos erscheint: ebd. Abb. 45; La Baume / Salomonson aO. nr. 603; Beck / Bol nr. 261; Garbsch / Overbeck nr. 71; Stiegemann nr. 30); schließlich der Umstand, dass neben einer der Frauen, die nicht an den Pfahl gefesselt ist, sondern mit ausgestreckten Armen vor ihm steht, eine Tabula ansata mit der Aufschrift DOMINA VICTORIA erscheint (Abb. 2; Salomonson, Voluptatem spectandi Abb. 13; Weidemann Abb. 13). Da keine der fraglichen Darstellungen mit eindeutig christlichen Motiven verbunden ist, blieb die Aufnahme der Martyriumsdeutung zwiespältig. Hayes, Pottery 217 Motiv nr. 43 versah sie mit einem Fragezeichen, in EncArteAnt, Atlante 1, 172 Motiv 106/9 wurde sie nicht erwähnt; bei D. Stutzinger: Beck / Bol 684f findet sich Übereinstimmung mit Salomonson, ebenso bei Weidemann, wogegen Garbsch / Overbeck 159 seine Ansicht nicht geteilt wird. Besonders ausführlich diskutierte A. Oepgen: Stiegemann 138/41 alle Argumente u. kam zum mE. richtigen Ergebnis, die Frage einer christl. Zuschreibung dieser Szenen müsse offen bleiben.

b. Mit formgeprägtem Reliefdekor. Eine weitere K.gruppe mit teils paganem, teils christlichem Dekor trat in der Gattung TS Africana C^4 seit 360 auf. Ihr bisher um 430 angenommenes Produktionsende dürfte erst nach der Mitte des Jh. liegen (Mackensen 305f mit Anm. 232. 454f mit Anm. 136; ders. / G. Schneider, Production centres of African red slip ware [$3^{rd}/7^{th}$ c.] in northern and cen-



Abb. 2. ‚Damnatio ad bestias'. Nach Salomonson, Voluptatem spectandi Abb. 13.

tral Tunisia: Journ. Rom. Archaeol. 15 [2002] 121/58). In Nachahmung von Silbergefäßen wurden mit Hilfe von Formen große, rechteckige Platten hergestellt, deren Fläche im Zentrum mit großen figürlichen Relief-Szenen u. -Figurenzusammenstellungen geschmückt ist (Hayes, Pottery Form nr. 56 [durchschnittl. bis zu 30 × 40, zT. sogar 40 × 48 cm]). Diese sind auf dem breiten, flachen Rand von Einzelmotiven umgeben, in einigen Fällen auch noch zusätzlich mit einem Medaillonfries gerahmt. Die Model zur Herstellung dieser Platten konnten das Mittelfeld wie den dekorierten Rand umfassen (J. Garbsch, Zwei Model u. eine Patrize für Mittelfelder spätant. nordafrikan. Tontabletts: Bayer. Vorgeschichtsbl. 54 [1989] 243f), die Randmotive konnten jedoch auch einzeln appliziert werden. Salomonson hat auf diese K.gruppe aufmerksam gemacht u. sich in mehreren Studien intensiv mit ihren Darstellungen beschäftigt (Earthenware; ders., Tonware; ders., Untersuchungen). Er erkannte nicht nur ihre Abhängigkeit von toreutischen Vorbildern, sondern auch ihre Zugehörigkeit zur K. Nordafrikas (ders., Earthenware; ders., Un plat de terre cuite trouvé à El-Djem, pièce d'importation ou produit local?: CahTunisie 12 [1964] 107/27; zur Abhängigkeit von Silbergefäßen zuletzt F. Baratte, Forme quotidiane a confronto: Ensoli / La Rocca 174/8). – Für die dargestellten Motive bietet Garbsch eine übersichtliche Zusammenfassung (ebenso Hayes, Pottery 83/91; EncArteAnt, Atlante 1, 163/5). Von zwei der bekannten Mittelfeldszenen blieben die meisten Frg. erhalten: Achill (mit Briseis u. Automedon) wird von Priamos um die Leiche Hektors gebeten (Garbsch A 1/6 Abb. 1/5; Beck / Bol nr. 184/6; Garbsch / Overbeck nr. 194/205; Ensoli / La Rocca nr. 104), u. Pegasus wird von drei *Nymphen betreut (Garbsch B 1/6 Abb. 6/11; Garbsch / Overbeck nr. 251/6). Die Verbindung dieser Szenen mit unterschiedlichen Rahmenmotiven lässt erkennen, dass jeweils mehrere Formen zur Herstellung von K.platten vorhanden waren. Das Achill-Priamos-Bild kommt mehrfach mit einem Rahmen von Szenen aus der Vita des Helden vor (auch mit zusätzlichem Medaillonfries von Büsten, *Victorien u. Solquadriga) jedoch auch mit Tieren, Fischen u. pflanzlichen Motiven. Pegasus wird von Venatores mit *Löwen gerahmt, außerdem von Booten u. Fischen, einem Medaillonfries u. unbestimmten Figuren mit einer gerahmten Odysseus-Kirke-Szene. Die inschriftlich benannten Büsten der Provinzen [Maure]TANIA u. AFRICA sind von Venatores mit Bären gerahmt (ebd. nr. 29; Garbsch K 1 Abb. 23), *Orpheus von einem Medaillonfries (ebd. C 1 Abb. 12), ein siegreicher Wagenlenker von einem Rankenfries (ebd. H 1 Abb. 20; Garbsch / Overbeck nr. 269f); eine Platte mit Darstellung einer Nereide auf einem Hippokampen hatte einen glatten Rand (Garbsch D 1 Abb. 13). Beim Bild der *Dioskuren zu Seiten eines Kantharos (Abb. 3; Garbsch I 1f Abb. 21f) ist christlicher Zusammenhang durch die Beischrift gesichert: ORATIONIBVS SAN(c)TORVM PERDVCET DOMINVS. Dementsprechend wird man Togati im Rahmen (ebd. I 2 Abb. 22) als Apostel ansehen können (die Zugehörigkeit von gemmengeschmückten Christogrammen an den Rahmenecken ist nicht ganz sicher: ebd. 194). Der Rahmen des Gegenstücks ist mit Löwen, *Panthern, Kantharoi u. Ädikulen geschmückt, die im Vergleich zu Reliefappliken der oben behandelten Schalen (vgl. Garbsch / Overbeck nr. 83; Weidemann Abb. 10) als *Grabbau mit darin stehendem Lazarus anzusehen sind. Weiterer christl. Dekor: Zu Seiten eines gemmengeschmückten Christogramms stehen Heilige in Ädikulen (ebd. N 1 Abb. 26, Randdekor unbekannt) oder thronen die Apostel *Petrus u. *Paulus (ebd. O 1f Abb. 27f). Zu einem Exemplar mit dem letztgenannten Mittelfeld ist auch der Randdekor bekannt: Einzelszenen des Jonaszyklus u. Fische. Das Auftreten christlicher Motive im Dekor dieser Platten dürfte in das frühe 5. Jh. datiert



Abb. 3. Rechteckige Platte, Detail: Dioskurendarstellung. Nach Garbsch Abb. 21.

werden können (ebd. 197). Etwa gleichzeitig sind eine Reihe von Zentral- u. Randmotiven, die eng mit den Darstellungen auf Consulardiptychen verbunden sind: Tribunalszenen u. Bilder von Venationes (ebd. E/G Abb. 14/9). Zu Darstellungen von Spielgebern u. einem *Kaiserpriester über Venationes (ebd. E 1f Abb. 14. 16; Weitzmann nr. 83) gibt es eine Parallele in Wien auf runder Platte von ca. 47 cm Ø (Hayes, Pottery 136f Form nr. 89A [frühes 5. Jh.]; EncArteAnt, Atlante 161f [Sigillata Africana C^4]; Beck / Bol nr. 103). Das formgeprägte Motiv der Tribuna ist von Appliken mit Venationes umgeben. Ein weiteres Exemplar dieser seltenen K.form zeigt ein Zentralbild mit Venationes, das von wilden Tieren umgeben ist. Beide Platten wurden mit Silbermissorien verglichen (wenn auch mit irrtümlicher Datierung u. Verbindung zu Kaisern: H. Fuhrmann, Studien zu den Consulardiptychen verwandten Denkmälern 2: RömMitt 55 [1940] 92/9). Salomonson, Earthenware 53/67 stellte sie in den Zusammenhang mit den Darstellungen auf den rechteckigen Platten u. verglich die Darstellungen von Spielgebern u. Venationes mit den entsprechenden Motiven auf Consulardiptychen (vertieft in ders., Untersuchungen). Eine wichtige Rolle hierbei spielte eine rechteckige Platte (Abb. 4; Garbsch F 1 Abb. 17), deren Rand mit Einzelbildern der Venationes u. (Silber-)Blättern als Siegespreisen geschmückt ist u. dessen Zentralbild wie die Reliefseiten der Tafeln eines aufgeklappten *Diptychons wirkt. Jede

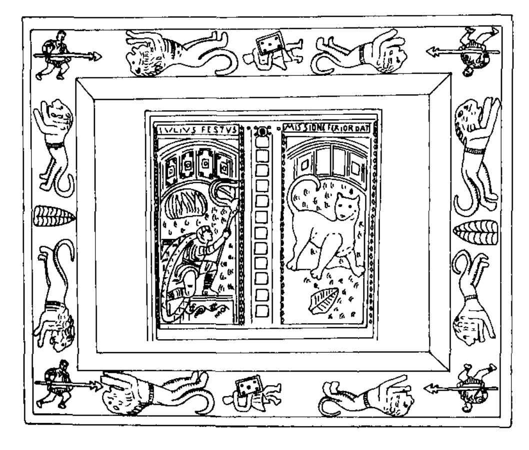


Abb. 4. Rechteckige Platte: Diptychon, Venationes. Nach Garbsch Abb. 17.

der imitierten Tafeln endet oben mit dem Abschluss der Arena, unter dem links ein Venator, rechts ein Panther u. ein weiteres Siegesblatt zu sehen sind. Über beide Tafeln läuft eine Inschrift, die Salomonson, Earthenware 60f als IVLIVS FESTVS/MISSIONE(m) FERIOR(vm) DAT las, wobei zwar FERIOR(vm) unsicher, der Sinn jedoch klar ist. Dass die Inschrift von links nach rechts durchgehend zu lesen ist, entspricht der Anordnung bei westlichen Diptychen (R. Delbrueck, Die Consulardiptychen u. verwandte Denkmäler [1929] 16; J. Engemann, Zur Anordnung von Inschriften u. Bildern bei westl. u. östl. Elfenbeindiptychen des 4./6. Jh.: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 [1998] 109/30). Außerdem verglich Salomonson ein ebenfalls zur Form Hayes, Pottery nr. 56 gehörendes Frg. mit stehendem Consul, der Zepter u. Mappa trägt, mit einem entsprechenden Consulardiptychon (Salomonson, Earthenware 65f; ders., Tonware 9; ders., Untersuchungen 14; vgl. Hayes, Pottery 84f; EncArteAnt, Atlante 1, 164). Inzwischen wurde der Bestand durch eine fragmentarische Tonplatte in Aedikulaform vermehrt, die einen Consul mit Zepter u. Mappa unter einem Giebel u. einer Inschrift zeigt, die trotz schlechter Lesbarkeit an Namensinschriften auf Elfenbeindiptychen erinnert. Sie wurde von Garbsch, Model aO. 246/9 (Garbsch / Overbeck nr. 28) wohl richtig als Patrize für ein Tontablett bezeichnet (J. Engemann, Die Spiele spätant. Senatoren u. Consuln, ihre Diptychen u. ihre Geschenke: Spätant. u. byz. Elfenbeinwerke im Diskurs. Internat. Symposion Berlin, 7./9. März 2002 [im Druck]). Aus diesen Zusammenhängen mit Consulardiptychen einerseits u. der Abhängigkeit der K. von Vorbildern in Edelmetall andererseits ergibt sich, dass vermutlich auch diese anspruchsloseren Produkte als Geschenke beim Amtsantritt von Senatoren anzusehen sind (Salomonson, Earthenware 57; ders., Untersuchungen; Garbsch 196). Da wertmäßig abgestufte Geschenke von Diptychen von Quintus Aurelius Symmachus für den Antritt der Quaestur seines Sohnes erwähnt werden (Symm. ep. 2, 81 [1, 206 Callu]), lässt sich Vergleichbares auch für die Behälter der zu solchen Anlässen fälligen Geldgeschenke erwarten. Während die Beziehungen zu Consulardiptychen in der K.literatur, wie beschrieben, oft erwähnt wer-

den, sind die einschlägigen Produkte der nordafrikan. TS in der Literatur zu Diptychen kaum berücksichtigt (A. Cutler, Late antique and Byzantine ivory carving [Aldershot 1998] mit Lit.; Engemann, Anordnung aO.).

c. *Mit Stempeldekor.* Weniger aufwendig u. daher für Massenherstellung besonders geeignet war die vom frühen 4. Jh. bis Ende des 6. Jh. angewandte Verzierung des Inneren von Tellern u. flachen Schüsseln mit gestempelten Motiven. Hayes' Einteilung in fünf Stilgruppen A/E (Pottery 217/22 [mit Unterteilungen]) ist im allgemeinen noch heute gültig u. erfuhr lediglich eine Zuordnung zu den inzwischen weiter differenzierten Waren u. einige chronologische Präzisierungen (Tortorella 290; ders.: EncArteAnt, Atlante 1, 122/4; Mackensen 1, 288/301. 382/435). Dem Katalog Hayes, Pottery 229/81 sind (im Unterschied zur Liste von Tortorella: EncArteAnt, Atlante 1, 124/36) Zeichnungen der meisten Stempel beigegeben. In unserem Zusammenhang sind die früh einsetzenden u. längere Zeit verwendeten, vielfach stern- oder kreisförmig miteinander kombinierten ornamentalen Motive (Palmblätter, konzentrische Kreise, Rosetten, Gitterquadrate u. a.) wie auch Tiere u. Vögel von geringem Interesse (zu den Anordnungsweisen Mackensen 1, 181/288). Bedeutsamer sind die Fragen, seit wann Kreuz- u. Christogrammstempel verwendet wurden u. in welchem zeitlichen Verhältnis Stempel mit menschlichen Figuren heidnischen u. christlichen Inhalts zueinander stehen. Bereits in der 2. H. des 5. Jh. erscheinen in Stil Hayes A (III)/E (I) kleine *Kreuze u. Monogramme innerhalb von mehrfach wiederholten Herzmotiven; außerdem in Stil D u. E (I) größere Kreuzmonogramme, glatt oder mit Punktdekor, zT. mit angehängtem *A u. ω. Im frühen 6. Jh. begegnen in Stil E (I) Kreuze, die in E (II) im 2. Viertel des Jh. größer werden, mit Andeutungen von Diamanten geschmückt u. mit Vögeln oder *Delphinen kombiniert sind (Abb. 5). Gleichzeitig u. bis in das 3. Viertel des 6. Jh. treten in E (I) u. E (II), besonders häufig auf Tellern der Form Hayes nr. 104, verschiedene, bisweilen verdoppelte Stempel mit menschlichen Figuren auf. Die wichtigsten Typen zeigen Dionysos (Abb. 6; vgl. Hayes, Pottery 261/3 nr. 223 B; nach Gipsabdruckvergleich stempelgleich mit einem Exemplar in Barcelona), Soldaten u. Heilige

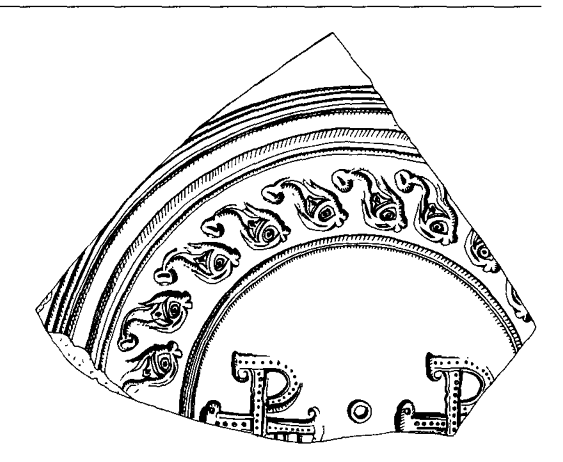


Abb. 5. Teller, Bodenfragment: Christogramme, Delphine (Abū Mīnā 67.120, Zeichnung A. Hommel).

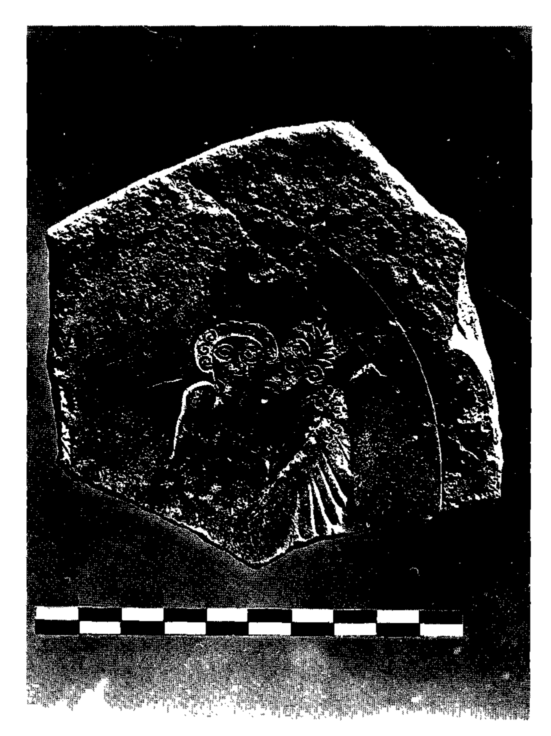


Abb. 6. Teller, Bodenfragment: Dionysos. Abū Mīnā 66.1401.

(ebd. Abb. 50f; Mackensen 1 Abb. 98f). Diese Stempel können das Gefäßzentrum allein oder in Verdopplung einnehmen, häufig sind sie mit *Tauben oder weiblichen Profilköpfen kombiniert. Letztere wurden ebenfalls auch

doppelt verwendet, außerdem wurden sie mit Tauben, Dionysos u. Heiligen kombiniert. Wegen dieser vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten bleibt ihre Bedeutung im Ungewissen. Neben stehenden Heiligen kommt auch Christus mit *Nimbus, Kreuzstab u. erhobener rechter Hand vor. Er erscheint auch in der auf zwei Stempel verteilten, allerdings seltenen Szene einer Blindenheilung (Abb. 7).

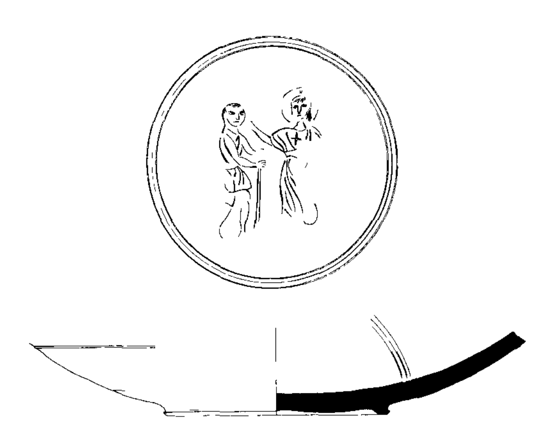


Abb. 7. Teller, Bodenfragment: Blindenheilung (Abū Mīnā 96.453, Zeichnung A. Eltgen).

II. Spanische u. gallische Terra-sigillata-Nachfolge. Der Dekor der verschiedenen seit dem 4. Jh. in Spanien hergestellten Arten sog. TS Hispánica Tardía beschränkte sich auf Rouletting u. ornamentale, meist gestempelte Motive (Lit.: M. Nozal Calvo / F. Puertas Gutiérrez, La TS paleocristiana gris en la villa romana de ‚La Olmeda' [Valladolid 1995]). In Gallien kamen zu den rein dekorativen Stempelkombinationen immerhin noch einige Kreuze u. Christogramme (Y. u. J. Rigoir, Chrismes et croix sur les derivées des sigillées paléochrétiennes: Riv. di Studi Liguri 47 [1981] 162/88). Zu den verschiedenen Waren Hayes, Supplement 533; EncArteAnt, Atlante 1, 5f.

III. Phocean Red Slip Ware. Die wichtigste Konkurrenz zur nordafrikan. spätantiken Produktion stellte im östl. Mittelmeerraum vom späten 4. bis ins 7. Jh. eine früher als Late Roman C bezeichnete K.gattung dar, die an nicht genau bestimmter Stelle Kleinasiens hergestellt wurde (Hayes, Pottery 323/70; ders., Supplement 525/7; ders., Handbook 62. 64; A. Carandini: EncArteAnt, Atlante 1, 231f). Von den ohnehin nicht zahlreichen Gefäßformen dieser K. (ausschließlich meist flache Schüsseln) stellten die verschiedenen Versionen der Form Hayes, Pottery nr. 3 von Mitte des 5. Jh. an für etwa ein Jh. fast die gesamte Produktion dar. Neben dem überaus häufigen Rädchendekor an der Außenseite des Randes u. nicht selten auch im Gefäßinneren zeigt die Ware Stempeldekor, der offensichtlich von der Sigillata Africana beeinflusst ist. Die von Hayes, Pottery 346f in drei Gruppen eingeteilte Entwicklung ging auch hier von Kompositionen aus öfter wiederholten ornamentalen Motiven zu Tierstempeln u. Kreuzdekor über. Im 5. u. 6. Jh. beschränkte man sich sehr häufig darauf, den Stempel eines einzelnen Tieres (v. a. eines *Hasen oder Vogels) oder eines Kreuz- oder Christogrammmotivs in der Gefäßmitte anzubringen. Menschliche Gestalten sind sehr selten u. wenig differenziert: Bacchus?, Venator?, Orans (vgl. ebd. 362 Motive 52/8 Abb. 77).

IV. Späte zypriotische Sigillata. Eine weitere östl. Ware, die von Nordafrika beeinflusst war, wurde vom späten 4. Jh. bis Ende des 7. Jh. auf Zypern produziert (früher Late Roman D genannt). Auch diese K. kannte nur wenige Formen; die Außenseite der meist schräg ansteigenden Wandung flacher oder tiefer Schüsseln zeigt regelmäßig mehr oder weniger sorgfältigen Rädchendekor. Der Stempeldekor ist noch weniger abwechslungsreich als der ohnehin im Vergleich zu den nordafrikan. Vorbildern schon sehr bescheidene der Gattung Late Roman C. Nach anfänglicher Verwendung ornamentaler Stempel in stern- u. kreisförmiger Anordnung bis ins 5. Jh. wurde diese Dekorationsart ausgesetzt, bis im 7. Jh. (bes. in der 2. H.) sehr häufig ein einzelnes griech. Kreuz in der Gefäßmitte erscheint.

V. Imitationen nordafrikanischer Keramik in Ägypten. a. Egyptian Red Slip Ware A. Diese oberägypt. K. aus kalkreichem Mergelton setzt im 3. Jh. ein, wurde seit dem 4. Jh. mit Stempeln u. Malerei dekoriert u. hatte ihren Höhepunkt im 5./6. Jh. Im frühen 8. Jh. wurden bemalte Teller teilweise mit leichter Bleiglasur überzogen (Rodziewicz 63f; Gempeler 58f). Die Gattung zeigt in mehreren ihrer Formen u. Dekorstempel deutliche Abhängigkeit vom Import nordafrikanischer Produkte. Sie wurde von Hayes, Pottery 387/97 u. in der dort genannten älteren

Lit. als einheitliche Ware zusammengefasst. Rodziewicz 54/60 unterschied dann eine Gruppe mit rotem bis orangem (Groupe O) u. eine andere mit weißem bis gelbem Überzug (ebd. 61f: Groupe W), stellte jedoch fest, der Ton beider Gruppen sei identisch. Daraufhin erwähnte Hayes, Supplement 531f eine Untergruppe zur Egyptian Red Slip Ware A mit cremefarbenem bis gelbem Slip (Überzug). Gempeler 19/23 schlüsselte in der bisher umfassendsten Behandlung dieser K.gattung mit Hilfe der Neutronenaktivierung den verwendeten Mergelton in verschiedene Grundtone aus Lagerstätten im Raum Assuan / Elephantine auf, die er nach der unterschiedlichen Magerung in mehrere Tongemische weiter aufteilte. Auch mit stark auflösender Lupe lassen sich keine trennenden Abweichungen im Scherben verschiedener Tafelgefäße feststellen, selbst wenn sie sich deutlich durch roten, weißen oder gelblichen Überzug voneinander abheben u. unterschiedlich mit Stempeln oder Malerei dekoriert sind. Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass das sehr häufige u. für die Gattung typische punktförmige Abblättern des Überzugs von dessen Farbe unabhängig ist. Auch in der Beeinflussung von Gefäßformen u. Dekor durch Importe aus Nordafrika lassen sich keine Gruppenunterschiede feststellen. Zuletzt trennte D. M. Bailey in seinem Katalog die als Aswan Fine Ware bezeichnete Untergruppe nicht von Egyptian Red Slip Ware A, da beide dieselben Gefäßformen aufweisen (Pottery, lamps and glass of the late Roman and early Arab periods [London 1998] 9/36 nr. C 2/698 Taf. 6/18). Die folgenden Anmerkungen beziehen sich dementsprechend auf die ganze Gattung Egyptian Red Slip Ware A. Die Entwicklung ihres Dekors verlief ähnlich wie in Nordafrika: Auf dekorative Anordnung vielfach wiederholter u. miteinander kombinierter rein ornamentaler Stempel im Teller- oder Schüsselboden folgt die Einfügung von Kreuzen u. Christogrammen im Zentrum u. schließlich deren Isolierung als alleiniges Motiv (Gempeler 32/40 Taf. 4/24). Tierstempel sind relativ selten. Auch in der Bemalung von Gefäßen sind figürliche Darstellungen, die bisweilen die ganze Schüsseloberfläche füllen (zB. Blüten, Tiere, Vögel, Fische u. Boote) nicht besonders häufig u. menschliche Motive eine Ausnahme (zB. ein nimbierter Heiliger [ebd. Farbtaf. 1, 2; 7. Jh.] oder Frauenköpfe [unpubliziert]). Die Bedeutung der oben beschriebenen paganen u. christl. Figurenkombinationen u. Szenen im Dekor der African Red Slip Ware wird noch zusätzlich betont, wenn festzustellen ist, dass sie in Egyptian Red Slip Ware A, der umfangreichsten Gattung ägypt. Imitations-K., trotz der im Lande nachgewiesenen nordafrikan. Import-K. keine Nachfolge fanden. Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße für die beiden weiteren, im Folgenden erwähnten ägypt. Gattungen, die ebenfalls von nordafrikanischer K. beeinflusst wurden.

b. Egyptian Red Slip Ware B. Aus kalkarmem Nilschlammton gefertigte K. wurde an verschiedenen Orten Unter- u. Mittelägyptens, zB. im Faijum u. im Nildelta, in sehr großen Mengen hergestellt. In dieser Ware ist auch beim besseren Tafelgeschirr der Scherben in der Regel nicht durchgebrannt u. hat einen dunkleren, oft violetten Kern. Die Abhängigkeit von nordafrikanischer Import-K. zeigt sich besonders bei Schüsseln, die Formen des 5./7. Jh. nachahmen (Hayes, Pottery Form nr. 91. 97. 104f). Der für diese K. typische, sehr dicke Überzug ist in der Regel nur auf das Gefäßinnere u. den Rand beschränkt u. läuft mit dem 6. Jh. fast ganz aus. Die seltenen Stempel sind ebenso grob wie etwa vorhandener Rädchendekor. Sie sind, wie auch die auf dickem weißem Grund angebrachte schwarz-rote Malerei, lediglich dekorativ, mit Ausnahme einiger mehrfach wiederholter, kreuzartiger Motive (zB. Kreuz im Kreis). Für eine besondere Gruppe von Gargoulettes (Verdunstungsgefäßen) aus Nilton mit relativ dünner Wandung u. fast immer durchgebranntem Scherben vermutete M. Egloff, Kellia. La poterie copte (Genève 1977) 49. 126. 190 Taf. 64/9 Kellia selbst oder die Umgebung der dortigen Klöster als Herstellungsort im 5./6. Jh. Die Funde in Abū Mīnā erweitern die Gefäßformen dieser Gruppe um kugelförmige Krüge u. Amphoren. Die Bemalung, in der Regel schwarze umlaufende Ringe u. Muster mit roter Füllung auf Hals u. Schulter der Krüge, ist rein dekorativ. Besonders häufig sind Punkt-Wellenlinien-Dekore u. runde oder ovale Rahmen mit Kreuzschraffur (Netzmotiv); typisch ist, dass der weiße Malgrund nicht bis zur Unterkante des Gefäßes hinunterreicht.

c. Egyptian Red Slip Ware C. Diese vor allem im 7. Jh. auftretende Ware aus kalkrei-

chem Mergelton wurde zunächst von Waagé aO. [o. Sp. 738] 44f beobachtet u. als Imitation nordafrikanischer Formen bezeichnet (‚Imitation Late B‘; vgl. Hayes, Pottery, Formen nr. 104f). Sie wurde in Abū Mīnā häufig gefunden; Hayes notierte die Ähnlichkeit des Scherbens zur dortigen lokalen K. (ebd. 399/401). Diese hängt damit zusammen, dass in beiden Fällen Ton aus der Mareotis verwendet wurde. Die K. der Menasstadt weist allerdings nie den für die Ware C typischen Überzug auf. Über Kordelabdrücke unter dem Rand, Rillen im Boden u. einige Stempel mit kreuzartigen Motiven geht deren Dekor nicht hinaus.

C. Spätantike Keramik aus Ägypten mit möglicher kultischer Verwendung. I. Räuchergefäße. Egloff aO. hat bei Bearbeitung der K.funde aus den unterägypt. Kellia auf eine Anzahl kelchförmiger rottoniger Gefäße mit Fuß aufmerksam gemacht (6./Anf. 8. Jh.), die regelmäßig im Inneren bemalt sind, aber trotzdem starke Brandspuren auf dem Boden aufweisen. An ihrer Verwendung zum Abbrennen von *Weihrauch kann kein Zweifel sein (ebd. 157/60 [mit früheren Vergleichsstücken] Taf. 33. 84f). Dass das Abbrennen von Duftstoffen in kultischen Zusammenhängen erfolgte (ebd.), ist jedoch nicht sicher, zumal die schwarz-rote Bemalung rein dekorativ ist. Dasselbe gilt auch für die zahlreichen Räuchergefäße aus lokaler Produktion, die in den Ausgrabungen von Abū Mīnā gefunden wurden. Sie gehören ebenfalls dem 6./7. Jh. an u. zeigen denselben Widerspruch zwischen Bemalung im Inneren der Gefäße u. Brandverwendung. Ihre Herstellung war lokal, wie der für die Menas-Werkstätten typische Ton u. die Beschränkung der Bemalung auf schwarz- bis rotbraune Linien (Punkt-Wellenband, Ranken, Spiralen) zeigen. Zweifel an einer kultischen Verwendung werden zusätzlich durch den Umstand genährt, dass keines der Räuchergefäße eine Menas-Aufschrift trägt.

II. Pilgerampullen. Platten aus Ton sind als Nachahmung von Silbergefäßen anzusehen (s. o. Sp. 743). Ähnliches gilt auch für keramische Pilgerampullen, die preiswerter herzustellen waren als entsprechende *Eulogien aus Metall (Lit. zu den paläst. Blei-Zinn-Ampullen G. Mietke, Wundertätige Pilgerandenken, Reliquien u. ihr Bildschmuck: Byzanz, Ausst.-Kat. Hildesheim [1998] 40/55). Pilgerampullen aus Ton sind aus *Syrien, Kleinasien u. Abū Mīnā / Ägypten erhalten. Bei syrischen *Styliten-Ampullen weiß man nicht, von welchem der beiden Symeonsheiligtümer sie stammen (Cradle of Christianity, Ausst.-Kat. Jerus. [2000] 202 Abb. li. o.). Für Ampullen aus Kleinasien ist die Zuweisung an Andreas oder Johannes u. an bestimmte Pilgerorte zweifelhaft (Witt 14 [Lit.]). Dagegen ist für die in großen Mengen hergestellten Tonampullen aus Abū Mīnā (Ende 5./7. Jh.) durch Ausgrabungen, die Funde von Modeln u. Fehlbränden, die fast stereotype Reliefdarstellung des hl. Menas zwischen kamelartigen Ungeheuern u. die häufige Um- oder Aufschrift ΕΥΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΗΝΑ der Ursprungsort gesichert (Lit. u. Kat.: Kaminski-Menssen; Witt). In den letzten Jahren wurde, ausgelöst durch den Fund eines Ölbehälters unter dem Altar der Gruftkirche, die Frage nach dem Inhalt der Menasampullen erneut diskutiert. Bisher ist nicht sicher zu erkennen, ob die kleinen Gefäße für die Aufnahme von *Wasser oder *Öl bestimmt waren, ob ihr Inhalt vielleicht im Lauf der Zeit wechselte oder ob die Ampulle mit dem Bild des wundertätigen Heiligen selbst das Segensandenken, die Eulogie, war (Lit. u. Kommentare: Kaminski-Menssen 23f; Witt 66/70).

M. A. ARMSTRONG, A thesaurus of applied motives on African red slip ware, Diss. New York (1993). – H. BECK / P. C. BOL (Hrsg.), Spätant. u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983). – EncArteAnt, Atlante delle forme ceramiche 1/2 (Roma 1981/85). – S. ENSOLI / E. LA ROCCA (Hrsg.), Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana, Ausst.-Kat. Roma (2000). – J. GARBSCH, Spätant. Sigillata-Tabletts: Bayer. Vorgeschichtsbl. 45 (1980) 161/97. – J. GARBSCH / B. OVERBECK (Hrsg.), Spätant. zwischen Heidentum u. Christentum, Ausst.-Kat. München (1989/90). – R. D. GEMPELER, Die K. röm. bis früharab. Zeit = Elephantine 10 (1992). – J. W. HAYES, A handbook of mediterranean Roman pottery (London 1997); Late Roman pottery (ebd. 1972); Supplement to Late Roman pottery (ebd. 1980). – G. KAMINSKI-MENSSEN, Bildwerke aus Ton, Bein u. Metall = Liebieghaus Frankfurt a. M. Bildwerke der Slg. Kaufmann 3 (1996). – P. LÉVÊQUE / J.-P. MOREL (Hrsg.), Céramiques hellénistiques et romaines 1/2 = Annales littéraires de l'Univ. de Besançon 242. 331 (Paris 1980/87). – M. MACKENSEN, Die spätant. Sigillata- u. Lampentöpfereien von El Mahrine (Nordtunesien) 1/2 = Münch. Beitr. zur Vor- u. Frühgesch. 50 (1993). – M. RODZIEWICZ, La céramique romaine tardive

d'Alexandrie = Alexandrie 1 (Varsovie 1976). – J. W. SALOMONSON, Late-Roman earthenware with relief decoration found in Northern Africa and Egypt: OudheidkMededel 43 (1962) 53/95; Spätröm. rote Tonware mit Reliefverzierung aus nordafrikan. Werkstätten: BullAntBeschav 44 (1969) 4/109; Kunstgeschichtl. u. ikonographische Unters. zu einem Tonfrg. der Slg. Benaki in Athen: ebd. 48 (1973) 3/82; Voluptatem spectandi non perdat sed mutet. Observations sur l'iconographie du martyre en Afrique romaine = VerhAmsterdam NS 98 (1979). – CH. STIEGEMANN (Hrsg.), Frühchristl. Kunst in Rom u. Kpel, Ausst.-Kat. Paderborn (1996). – S. TORTORELLA, La ceramica Africana: Lévêque / Morel 2, 279/327. – K. WEIDEMANN, Spätant. Bilder des Heidentums u. Christentums (1990). – K. WEITZMANN (Hrsg.), Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York (Princeton 1978/79). – J. WITT, Menasampullen = Staatl. Museen zu Berlin. Skulpturenslg. u. Mus. für Byz. Kunst. Werke der Alltagskultur 1 (2000).

Josef Engemann.

Keras s. Horn I: o. Bd. 16, 524/74.

Kerberos s. Cerberus: o. Bd. 2, 973/90; Hund: o. Bd. 16, 773/828.

Kerinthos.

I. Quellen. a. Vorbemerkung. Schriften oder Frg. des K. sind nicht erhalten (anders Harnack 1, 2, 840; gemeint ist ein später Passus aus den Joh.-Katenen: nr. 4 bei J. Reuss, Joh.-Komm. aus der griech. Kirche = TU 89 [1966] 197; Markschies 41). Die verschiedenen proso- u. doxographischen Überlieferungen führen zu recht widersprüchlichen Bildern u. differenten geistesgeschichtlichen Einordnungen auf der ganzen theologiegeschichtlichen Spannbreite zwischen *Judenchristentum u. *Gnosis (Gnostizimus). Trotzdem sollte man wegen der dürftigen Quellenlage nicht (mit Schwartz 214f bzw. 176; Pétrement 299/308) folgern, K. habe nie existiert (so schon Schmidt 365; erneut Hill 142), vielmehr die disparaten Überlieferungen zunächst einzeln in ihrem jeweiligen Kontext analysieren (s. u. Sp. 756/62) u. erst dann eine Zusammenschau des Materials versuchen (s. u. Sp. 762/6).

b. Griech. Literatur. (*Iustinus Martyr wird nicht über K. geschrieben haben, A. Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus [1873] 38. 46; Hilgenfeld, Ketzergeschichte 71f. 412; anders Lipsius 52/8; Wisse 218f.)

1. Ep. Apostolorum. In ihr (äth.: PO 9, 177/232; kopt.: TU 43 Schmidt; dt. Übers. Hennecke / Schneem.[5] 1, 205/33) dürfte sich die früheste Erwähnung des K. finden. Sie ist vergleichsweise klar in die Mitte des 2. Jh. datierbar (Details: Markschies 53_{26}). Der Text wird zu Beginn charakterisiert als Brief, ‚welcher geschrieben ist wegen Simon u. K., der falschen Apostel, damit sich niemand mit ihnen verbinde' (Ep. Apostol. 1 [12]). Dabei wird K. wie Simon nach Act. 8, 9/13 als Zeitgenosse der Apostel verstanden. Das kann mit der bei *Irenaeus bewahrten Tradition verbunden werden, die von einer persönlichen Konfrontation zwischen dem ephesinischen Presbyter Johannes u. K. berichtet (s. u. Sp. 757): Wenn man Johannes unter die Verfasser der Evangelien rechnete, die zur Zeit Jesu lebten, lag auch die Nebeneinanderordnung von K. u. Simon nahe. Weiter wird K. eine Teilung Christi vorgeworfen (Ep. Apostol. 7 [18]: ‚sie [scil. K. u. Simon] teilen ⟨die Worte⟩ u. den Gegenstand, d. h. Jesus Christus'). Möglicherweise richtet sich, wenn sie schon so im Grundtext gestanden hat, auch die explizite Betonung der Gottheit Jesu Christi zu Beginn des Textes gegen K. (ebd. 3 [14]), ebenso das Insistieren auf der Identität von Auferstandenem Jesus u. σωτήρ (= Christus) (10 [21]), der jungfräulichen Geburt Christi (14 [25]) u. der Realität der Inkarnation (19 [30]; vgl. 39 [50]). Das ist allerdings nicht sicher.

2. Irenaeus. Er bietet sowohl eine biographische wie eine doxographische Überliefe-

rung zu K. – Haer. 3, 3, 4 (SC 211, 41/3) berichtet *Irenaeus, dass zZt. der Abfassung seines Werkes (also etwa 180/85 nC.) noch Menschen leben, die Polykarp haben erzählen hören, dass ‚Johannes, ὁ τοῦ κυρίου μαθητής, in Ephesus baden wollte, u. als er von außen K. sah, verließ er die Thermen, ohne gebadet zu haben, sondern bemerkte dazu: 'Lasst uns fliehen, damit nicht das Bad zusammenfällt, weil darinnen K., der Feind der Wahrheit, ist" (griech.: Eus. h. e. 4, 14, 6; weitere Fassungen: Markschies 54_{31}; Synopse: G. A. Koch, A critical investigation of Epiphanius' knowledge of the Ebionites, Diss. Philadelphia [1976] 261/3 Table 3). Man sollte dieser plastischen Geschichte nicht von vornherein die Historizität bestreiten; die Kette ihrer Tradenten ist sehr kurz (Details: Markschies 54f; vgl. u. Sp. 762f). – Die doxographische K.-Notiz (Iren. haer. 1, 26, 1 [SC 264, 344/6]; griech.: Hippol. ref. 7, 33, 1; 10, 21, 1/3 [GCS Hippol. 3, 220f. 281]) steht im Zusammenhang eines Häretikerkataloges (haer. 1, 23/31), der den Stammbaum der Schule des *Valentinus (bzw. *Ptolemaeus) darstellen will u. daher nicht unkritisch für die Doxographie des K. herangezogen werden darf (anders Hill 149/59). Alle Referate haben inhaltliche wie formale Gemeinsamkeiten, sind von häresiologischen Topoi u. Stereotypen geprägt u. müssen im Blick auf ihre Historizität jeweils kritisch geprüft werden (Tabelle: Markschies 55). Die K.-Notiz enthält Bemerkungen a) zu Gott, b) zur Schöpfung u. ihrem Urheber sowie c) zu Christus u. Jesus. – a) Der oberste Gott wird als ‚erster Gott', ‚absolute Macht' bzw. ‚Gewalt, die über alles herrscht' u. ‚unbekannter Vater' bezeichnet. Der oberste Gott heißt ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντία (Hippol. ref. 10, 21, 1) bzw. ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσία (ebd. 7, 33, 1) bzw. ὁ ὑπὲρ πάντα θεός (beide Versionen). Ob das Gottesprädikat ἡ αὐθεντία im Original des Irenaeus stand, ist unsicher (vgl. B. Reynders, Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l',Adv. haereses' de s. Irénée = CSCO/Subs. 6 [1954] 253); es war allerdings weit verbreitet (Markschies $56_{48/51}$). Auch die traditionsgeschichtliche Ableitung der Bezeichnung incognitus pater / ἄγνωστος πατήρ (Iren. haer. 1, 26, 1; griech.: Hippol. ref. 7, 33, 1) ist schwierig. Sie könnte bibl. Wurzeln haben; vgl. Mt. 11, 27. Daneben kann sie als Vulgärplatonismus interpretiert werden (Pétrement 32). Schließlich ist auch auf die jüd. Vorstellung eines namenlosen, d. h. unbekannten Gottes hinzuweisen (zB. Iustin. apol. 1, 63, 1; B. Gladigow, Art. Gottesnamen I: o. Bd. 11, 1217/9). – b) Für die Schöpfung ist wie im Platonismus u. verschiedenen jüd. u. christl.-gnost. Entwürfen nicht der oberste Gott verantwortlich, sondern eine ‚gewisse Kraft', die ‚in großem Abstand' vom obersten Gott getrennt ist u. ihn nicht kennt. Ob auf dieses Nichtwissen des Schöpfers auch eine (moralische) Defizienz der Schöpfung zurückgeht, bleibt unklar. Die eindeutige traditionsgeschichtliche Ableitung des verwendeten ἐξουσία- bzw. *Dynamis-Begriffes ist ebenfalls schwierig, weil die enge Verbindung beider mit θεός u. Gott nachgeordneten Kräften, zB. Engeln, ein Gemeingut verschiedenster antiker Geistesströmungen u. Religionen darstellt u. auch nicht allein für die Gnosis typisch ist (Belege: Markschies $57_{56/62}$). – c) Den dritten Schwerpunkt der Irenaeus-Notiz bildet die Trennung von Christus- u. Jesusfigur: Jesus wird als Sohn Josephs u. Marias begriffen, weil K. die Jungfrauengeburt wie verschiedenen, aber längst nicht allen judenchristl. u. gnost. Gruppen ‚impossibile' vorkommt (Iren. haer. 1, 26, 1; weitere Belege: Markschies 57_{63f}; H. v. Campenhausen, Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche: ders., Urchristliches u. Altkirchliches [1979] 82f). Der wegen seines pneumatischen Charakters leidensunfähige Christus ruht auf Jesus von der Taufe bis zur Kreuzigung. Die dogmengeschichtliche Einordnung dieser Lehrbildung ist schwierig (Markschies 57f). Es handelt sich wohl um eine besondere Variante von Geist-Christologie: Der Geist u. Christus werden identifiziert, Jesus u. Christus deswegen getrennt. Über die Eschatologie des K. berichtet Irenaeus nichts.

3. Gaius. Eus. h. e. 2, 25, 7; 3, 28, 2. 31, 4 überliefert ein kurzes Frg. eines Dialogs zwischen dem röm. Presbyter Gaius u. dem Montanisten Proclus (Wende 2./3. Jh.; ClavisPG 1330). Dort spricht Gaius von ἀποκαλύψεις des K., die vorgaben, von einem ‚großen Apostel' zu stammen u. dem Autor von Engeln gegeben worden zu sein; es liegt nahe, die Aussage auf die Engelvisionen u. -auditionen der *Johannes-Apokalypse zu beziehen (vgl. zB. Apc. 7, 2). Inhalt der ‚Offenbarungen' des K. sei die chiliastische Vorstellung einer βασιλεία τοῦ Χριστοῦ auf

Erden ἐν γάμῳ ἑορτῆς. Die Information entspricht nahezu exakt dem, was Dionysius bar Ṣalībī (gest. 1171) aus der weitgehend verlorenen Schrift Hippolyts gegen Gaius (ClavisPG 1891) zitiert (s. u. Sp. 761) u. was *Epiphanius als Anschauung der von ihm als ‚Aloger' bezeichneten Häretiker berichtet (haer. 51, 3, 4/6 [GCS Epiph. 2, 250f]; vgl. Markschies 58f; anders Kinzig 66).

4. Hippolyt. Dass Hippolyt in seinen Angaben offenbar weitgehend von Irenaeus abhängig ist (Hilgenfeld, Ketzergeschichte 413), zeigt sich daran, wie wenig zusätzliche Informationen sich bei ihm über K. finden: Es handelt sich vor allem um die Angabe, dass K. ägyptische Bildung vermittelt wurde (ref. 7, 33, 1; vgl. 10, 21, 1; Texte: Klijn / Reinink 110/21). Man kann diese Angabe entweder mit zusätzlichen historischen Kenntnissen des Autors oder als häresiologische Fiktion (zB. Bardy 351; Schmidt 408; vgl. C. Scholten: o. Bd. 15, 511/24) erklären: Zu Empedokles, Pythagoras, Plato u. Aristoteles als Protagonisten der klass. griech. Philosophie (ref. 6, 29; 7, 20. 31) tritt in Gestalt K.' die ägypt. Weisheit. Zur ‚Schule der Gnostiker' rechnet Hippolyt K. allerdings nicht, da er unterscheidet: ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος (ebd. 7, 35, 1; anders in der wohl pseudepigraphen, mindestens aber überarbeiteten [Scholten aO. 497f] Schrift gegen Noët [71, 9f Butterworth]). In seiner Schrift gegen Gaius (ClavisPG 1891) hat Hippolyt, wie Dionys. bar Ṣalībī in Apc. comm.: CSCO 60/Syr. 20, 2 (Klijn / Reinink 272f) mitteilt, des Gaius Ansicht widersprochen, dass Evangelium u. Apokalypse nicht von Johannes, sondern von K. stammten.

5. Dionysius v. Alex. In seiner (verlorenen) Schrift De promissionibus gegen Bischof Nepos v. Arsinoë (ClavisPG 1575), aus der Eus. h. e. 7, 24f ein längeres Stück zitiert, wendet sich Dionysius gegen jene Gruppe von Kritikern der johanneischen Schriften, die Epiphanius später ‚Aloger' nennen wird (s. oben). Diese behaupteten, K. habe die Joh.-Apokalypse geschrieben (Eus. h. e. 3, 28, 4 = 7, 25, 1). Es folgt ein stark polemisches, aber selbständiges (Skarsaune 408) Referat der Vorstellung vom tausendjährigen Reich; die kritische Spitze gegen Nahrungsaufnahme u. Sexualität entspricht der origenistischen Tradition (Belege: Markschies 60f). Auf die spezifisch jüd. u. somit judenchristl. Herkunft dieser chiliastischen Vorstellungen verweist das Detail, dass K. nach Dionysius lehrte, im tausendjährigen Reich würden Feste, Opfer u. die rituellen Schlachtungen wieder aufgenommen (Eus. h. e. 7, 25, 3) u. also der zerstörte *Tempel wiederaufgerichtet.

6. Epiphanius. Der Bischof v. Salamis unterscheidet sich durch die Menge u. Art seiner Informationen über K. deutlich von anderen bisher verhandelten Autoren. Unter der stereotypen Formel Κηρινθιανοί, οἱ καὶ Μηρινθιανοί behandelt er K. haer. 28 (GCS Epiph. 1, 313/21) stets im Kontext dieser angeblichen Doppelhäresie (von daher auch Joh. Damasc. haer. 28, 1). Die hier erstmals erwähnten Μηρινθιανοί werden von ihm auf einen ‚Merinth' zurückgeführt. Epiphanius hat zwar gehört, dass die ‚Kerinthianer' auch ‚Merinthianer' genannt werden, ist sich aber nicht sicher, ob Merinth nur ein anderer Name des K. oder ein συνεργὸς τούτου gewesen ist (haer. 28, 8, 1; vgl. anc. 13, 3 [GCS Epiph. 1, 21, 19f] u. haer. prol. 4, 3 bzw. 5, 4). Der Name ‚Merinthianer' ist vielleicht ein Wortspiel, von μήρινθος, ‚Strick', abzuleiten, u. würde dann etwa bedeuten: ‚die Anhänger des Galgenstricks K.' (anders Hilgenfeld, Ketzergeschichte 417). K. wird als Anhänger des Ἰουδαϊσμός vorgestellt (haer. 28, 1, 3); in der Lehre unterscheide er sich kaum von *Karpokrates (ebd. 28, 1, 1; die bei Irenaeus berichteten Differenzen zwischen beiden Theologen werden verschliffen oder unpräzise referiert, Markschies 61). In einer Art Exkurs referiert Epiphanius weitere Informationen, die er in Gesprächen erworben hat (haer. 28, 6, 4. 8, 1), u. ergänzt auf diese Weise seine von Irenaeus übernommenen Angaben: K. ist wie in der Ep. Apostol. Zeitgenosse, ja sogar ein Hauptgegner der Apostel u. wird in diverse Konflikte des apostolischen Zeitalters gleichsam hineinprojiziert (ebd. 28, 2, 3/4, 6: Act. 15, 24. 11, 3/12. 21, 28). Außerdem schreibt Epiphanius K. u. seinen Anhängern judenchristliche häresiologische Standardtopoi zu: K. habe den ‚Gesetzgeber' für nicht gut gehalten, aber dem Gesetz (*Nomos) gehorcht, als ob es gut sei (haer. 28, 2, 1f; weitere Details: Markschies 61f; Koch aO. [o. Sp. 757] 211/32; Hill 143/9).

7. Übrige griech. Literatur. Die späteren Texte enthalten nur noch Wiederholungen des bereits bekannten häresiologischen Materials, das zT. vergröbert wiedergegeben wird (Details: Markschies 62f). In den

schwer datierbaren späten Listen der 70 bzw. 72 *Jünger (R. Kany: o. Bd. 19, 334/7) wird K. als αἱρεσιάρχης ἐκ τῶν οβ´ μαθητῶν geführt (Belege: Markschies 63_{117f}).

c. Lat. Literatur. In der lat. häresiologischen Literatur wird K. erst relativ spät erwähnt (PsTert. haer. 3, 2 [CCL 2, 1405]); die Referate sind zudem weitgehend von Irenaeus bzw. Epiphanius abhängig (Belege u. Details: Markschies 64; vielleicht deutet Praedest. 1, 8 [235 Oehler] auf Anhänger des K. in Galatien).

d. Schriften aus Nag Hammadi. Ob der Name ‚K.‘ im Bibliotheksfund von Nag Hammadi überhaupt belegt ist, hängt von einer Konjektur ab. H.-M. Schenke, Der Jakobusbrief aus dem Codex Jung: OrLitZt 66 (1971) 118f hat vorgeschlagen, den Beginn von Ep. Jac. apocr. so zu rekonstruieren (NHC I 2, 1, 1f): [Iakôbos p]et? [sh]eei m[pson kêrin]thos (‚[Jakobus schr]eibt an [den Bruder Kerin]thos‘) bzw. m[pšêre kêrin]thos (‚an [den Sohn Kerin]thos‘, so D. Kirchner, Epistula Jacobi apocrypha = TU 136 [1989] 55/7) u. den Brief als eine Art von ‚Evangelium … der Kerinthianer‘ zu verstehen (Schenke aO. 119 mit Verweis auf Epiph. haer. 51, 7, 3; kritisch D. Rouleau, L'Épître apocryphe de Jacques = Bibl. Copte de NH 19 [1989] 93f). Der Brief scheidet wegen inhaltlicher Differenzen zu den K.-Referaten der Häresiologen für eine inhaltliche Profilierung der Doxographie des K. aus (Details: Markschies 65); gleichwohl mag die Ergänzung Schenkes aO. für p. 1, 2 des Codex den ursprünglichen Bestand treffen.

e. Oriental. Literatur. Die Angaben bei den oriental. Häresiologen sind vor allem Eusebius u. Epiphanius entnommen u. enthalten keine zusätzlichen historisch wertvollen Informationen (vgl. vor allem Theodr. bar Kōnī lib. schol. 9, 23f [CSCO 432/Syr. 188, 224f bzw. Klijn / Reinink 266f] sowie Dionys. bar Ṣalībī in Apc. comm.: CSCO 60/Syr. 20, 1f bzw. Klijn / Reinink 272f]; Weiteres: Markschies 66).

f. Indirekte Zeugnisse. Es gibt eine längere Tradition, K. u. seine Anhänger als die Gegner zu identifizieren, die der 1. Johannesbrief bekämpft (ältere Lit.: Klauck 34f; ders., Die Johannesbriefe = ErtrForsch 276 [1991] 135/8; K. Wengst, Probleme der Johannesbriefe: ANRW 2, 25, 5 [1988] 3758/61; J. Beutler, Die Johannesbriefe in der neuesten Lit. 1978/85: ebd. 3774/9), was wiederum zumindest indirekte Folgen für die K.-Doxographie hätte. Die Gegner des Briefes (ders.: o. Bd. 18, 659/62) haben sich aus dem Adressatenkreis abgespalten (1 Joh. 2, 19); der entscheidende Differenzpunkt zwischen Restgemeinde u. diesen Sezessionisten liegt in der Christologie (ebd. 2, 22; 4, 15; 5, 1. 5). Eine ganze Anzahl von Exegeten verbindet nun die Christologie jener Schismatiker mit der des K., wobei einige sie dem ‚Judenchristentum‘, andere der ‚Gnosis‘ zurechnen. Freilich folgt aus dieser Verbindung noch keine direkte Identifikation der Gegner des 1 Joh. mit K. samt seinen Anhängern; man spricht von ‚Vorstufen‘ o. ä. (Wengst 34). Eine explizite Gegenposition vertritt u. a. J. Lieu, The theology of the Johannine epistles (Cambridge 1991) 15: K. habe ein weiter entfaltetes System gehabt als das, welches die Gegner im Brief vertreten. Sie rechnet (wie Brown u. a.) mit ‚Ultra-Johanneern‘ als Gegnern u. bestreitet Verbindungslinien zwischen ihnen u. K.; andere sind unentschieden (zB. Klauck 41f). Eindeutige äußere Zeugnisse dafür, dass sich Johannes literarisch gegen K. wendete, existieren daneben nicht (ausführlich: Markschies 67f); man kann allerdings nicht strikt ausschließen, dass sich Passagen wie 1 Joh. 2, 22; 4, 2f; 5, 6, die eine Trennungschristologie angreifen, auf ihn bezogen (vgl. Hengel 179; zur Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν in 1 Joh. 4, 3 Markschies $72_{178/80}$). Sicher ist also: Die seit der Antike behaupteten Verbindungslinien zwischen den Gegnern des 1 Joh. u. K. bzw. seinen Anhängern sind im strengen Sinne jedenfalls nicht zu widerlegen.

II. Darstellung. a. Prosopographie. 1. Name. Der Name K. leitet sich wohl von der Pflanze κήρινθος, ‚Bienenbrot‘, ab (Verg. georg. 4, 63; nach Plin. n. h. 11, 17 auch ἐριθάκη oder σανδράκη) u. ist in der frühen Kaiserzeit einige Male belegt (Nachweise: Markschies $70_{162/4}$).

2. Datierung. Aus den Angaben bei Irenaeus (s. o. Sp. 757) folgt, dass K. ein Zeitgenosse des ‚Alten‘ Johannes v. Ephesus war u. Ende des 1. bzw. im frühen 2. Jh. wirkte (so auch Hengel 321). Diese Datierung bestätigt auch Epiphanius, der K. versuchsweise etwas früher als Valentin, Basilides u. Satornil ansetzt (haer. 31, 2, 1 [GCS Epiph. 1, 383f]; vgl. Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? = WissUntersNT 65 [1992] 312/4), während die Notiz der Ep. Apostol. (s. o. Sp. 756) über

eine Zeitgenossenschaft von K. u. Simon Magus vermutlich auf die Konfusion der verschiedenen Theologen namens Johannes zurückgeht. Die meisten direkten Berichte u. auch die wenigen indirekten Angaben (Ep. Apostol. u. joh. Schrifttum) weisen nach Kleinasien u. in die Metropolis der Asia, Ephesus, als Wirkungsraum des K. (Schmidt 368/71).

b. Doxographie. 1. Differenzierung von oberstem Gott u. Schöpferkraft. Wenn der Bericht des Irenaeus zutrifft, dürfte K. zu den frühesten christl. Theologen zählen, die wie zB. auch Philo u. die meisten Gnostiker eine separate Schöpferkraft angenommen haben (Pétrement 64). An Gnosis erinnert auch das Motiv der Unwissenheit dieser ‚gewissen Kraft'; freilich wird sie weder mit dem Gott des AT identifiziert noch überhaupt als ‚Gott' bezeichnet. Außerdem gehen die Angaben des Irenaeus wohl mehr auf seine häresiologische Systematik als auf zuverlässige historische Informationen zurück; es finden sich keinerlei externe Evidenzen für sie.

2. Trennungschristologie. Zum Kernbestand aller K.-Berichte gehört die Trennung von Jesus u. Christus. Auch hier ist nur schwer zu entscheiden, ob es sich um einen unbeholfenen Versuch handelt, der in die Vorgeschichte der späteren Zwei-Naturen-Lehre gehört (ebd. 147), oder um eine für bestimmte Formen der Gnosis typische Aufspaltung Jesu Christi. Da explizit vom Leiden Jesu die Rede ist, sollte man besser nicht von ‚Doketismus' bei K. sprechen (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1^2 [1982] 187/9; Casadio 237_{79}).

3. Einstellung zum Gesetz. Das Hauptproblem für eine Deutung K.' als Judenchrist ist die Tatsache, dass erst Autoren des 4. Jh. über seine angebliche Gesetzesobservanz (Beschneidung, Sabbat) u. einen expliziten Antipaulinismus berichten: Epiph. haer. 28, 1, 3 (προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους) u. 2, 1 bzw. Filastr. haer. 36 (8) (CCL 9, 233, 5/8). Selbst wenn man mit Lipsius 115/22 diese Nachrichten auf das verlorene ‚Syntagma' Hippolyts zurückführt (kritisch: Markschies, Valentinus aO. 380/2), fehlt das Thema nach wie vor bei den ersten indirekten u. direkten Kritikern des K. (vgl. aber 1 Joh. 2, 4 u. Ep. Apostol. 27 [38]: ‚Wenn aber einer glaubt ⟨an mich u.⟩ nicht tut meine Gebote').

4. Chiliasmus. Die frühesten Nachrichten über den *Chiliasmus des K. finden sich zwar erst bei Gaius u. Dionysius v. Alex. (s. o. Sp. 758f), also um die Wende 2./3. Jh. Freilich ist bei *Irenaeus, der dieser Form von ‚Normaleschatologie' des kleinasiat. Raumes selbst anhängt (N. Brox: o. Bd. 18, 848), auch kein entsprechender kritischer Hinweis zu erwarten, so dass dieses Theologumenon auf K. zurückgeführt werden kann (anders J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Habil.-Schr. Leipzig [1894] 78_1; Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons 1, 1 [1888] 230_1; Schmidt 452; Hengel 178; vgl. Markschies $74_{88/91}$; Hill 161/8). Das wiederum könnte eine judenchristl. Interpretation seiner Lehren stützen (Bardy 356f. 372; Skarsaune 407/9).

5. Theologiegeschichtliche Einordnung. In der neuzeitlichen Literatur ist daher umstritten, ob K. als ‚Judenchrist', ‚Gnostiker' oder in einer Kombination beider Charakterisierungen als Vertreter eines ‚gnost. Judenchristentums' bzw. Repräsentant einer ‚judaisierenden Gnosis' zu begreifen ist oder die Quellen für eine eindeutige Einordnung nicht mehr ausreichen (Forschungsgeschichte: Markschies $75_{192/203}$; seither Hill 140/3). So wie die gnost. Färbung seiner Lehren auf Irenaeus zurückgehen könnte, ist erwogen worden, ob der ‚Judaismus' des K. eine Erfindung des Epiphanius oder eine Rückprojektion zeitgenössischer judenchristl. Theologie in das 2. Jh. sein könnte (Kunze aO. 60/7 bzw. Bardy 369/72). Die Entscheidung hängt zunächst einmal von der Definition der jeweiligen Begriffe ab: Versteht man unter Gnosis ein Ensemble ganz bestimmter theologischer Vorstellungen (Ch. Markschies, Die Gnosis [2001] 25), fehlen bei K. entscheidende Elemente. Eher liegt also eine gegenüber Irenaeus kritische Deutung nahe, die in K. einen vor allem von judenchristlichen Theologumena geprägten kleinasiat. Lehrer sieht, der erhebliche Unruhe in die Gemeinden hineinträgt u. vom johanneischen Kreis bekämpft wird. Obwohl man nichts über die Zugehörigkeit K.' zum Judenchristentum im Sinne einer genetischen Definition dieses Begriffs sagen kann (zur jüd. Diaspora in Ephesus u. Umgebung ders., Wo lag Pepuza? Wo lag Tymion?: JbAC 37 [1994] 9_{21}), zeigt die Überlieferung doch an vielen Stellen einen ‚theologischen Zusammenhang' mit judenchristlichen Theologumena. Bereits

Irenaeus hätte dann aus häresiologischen Gründen den Judenchristen K. ‚gnostisiert' (vgl. dazu auch Iren. haer. 3, 11, 1; Pétrement 303). Eine solche Hypothese über die historische Entwicklung der K.-Häresiographie ist wahrscheinlicher als der Versuch, die unterschiedlichen Bilder von K. zu harmonisieren (bei Hill 159/70). Wirkliche Sicherheit über das theologische Profil des K. lässt sich allerdings nicht mehr gewinnen.

Vollständige Bibliographie der Sekundärliteratur bei D. M. SCHOLER, Nag Hammadi bibliography 1948/69 = NHStudies 1 (Leiden 1971) 56/8; Nag Hammadi bibliography 1970/94 = NH and Manich. Studies 32 (ebd. 1997) 152.

W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen (1909). – G. BARDY, Cérinthe: RevBibl 30 (1921) 344/73. – K. BEYSCHLAG, Simon Magus u. die christl. Gnosis = WissUntersNT 16 (1974). – A. BLUDAU, Die ersten Gegner der Johannesschriften = Bibl. Stud. 22, 1/2 (1925). – R. E. BROWN, The epistles of John = Anchor Bible 30 (Garden City, N.Y., 1982). – G. CASADIO, Gnostische Wege zur Unsterblichkeit: E. Hornung / T. Schabert (Hrsg.), Auferstehung u. Unsterblichkeit = Eranos NF 1 (1993) 203/54. – C. COLPE, Das Siegel der Propheten = Arbeiten zur ntl. Theologie u. Zeitgesch. 3 (1990). – A. v. HARNACK, Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius 1/2 (1897/1904). – M. HENGEL, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch = WissUntersNT 67 (1993). – A. HILGENFELD, Judentum u. Judenchristentum (1886); Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884). – CH. E. HILL, Cerinthus, Gnostic or Chiliast? A new solution to an old problem: JournEarlChrStud 8 (2000) 135/72. – M. HORNSCHUH, Studien zur Ep. Apostolorum = PTS 5 (1965). – J. E. FOSSUM, The name of God and the angel of the Lord = WissUntersNT 36 (1985). – H. JONAS, Gnosis u. spätant. Geist 2 = ForschRelLitATNT 159 (1993). – W. KINZIG, Philosemitismus angesichts des Endes? Bemerkungen zu einem vergessenen Kapitel jüd.-christl. Beziehungen in der Alten Kirche: A. Lexutt / V. v. Bülow (Hrsg.), Kaum zu glauben. Von der Häresie u. dem Umgang mit ihr (1998) 59/95. – H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief = EvKathKomm 23, 1 (Zürich 1991). – A. F. J. KLIJN / G. J. REININK, Patristic evidence for Jewish-Christian sects = NovTest Suppl. 36 (Leiden 1973). – W. KROLL, Art. K. nr. 2: PW 11, 1 (1921) 289. – R. A. LIPSIUS, Zur Quellenkritik des Epiphanios (Wien 1865). – CH. MARKSCHIES, Kerinth. Wer war er u. was lehrte er?: JbAC 41 (1998) 48/76. – A. ORBE, Cristología gnóstica = Bibl. de Autores Crist. 384/385 (Madrid 1976). – PH. PERKINS, Irenaeus and the Gnostics: VigChr 30 (1976) 193/200. – S. PÉTREMENT, A separate God (London 1991). – K. RUDOLPH (Hrsg.), Gnosis u. Gnostizismus = WdF 262 (1975). – C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung = TU 43 (1919). – E. SCHWARTZ, Johannes u. K.: ZNW 15 (1914) 210/9 bzw.: ders., Ges. Schriften 5 (1963) 170/82. – O. SKARSAUNE, The proof from prophecy = NovTest Suppl. 56 (Leiden 1987). – M. STERN, Greek and Latin authors on Jews and Judaism (Jerus. 1974). – G. STRECKER, Judenchristentum u. Gnosis: K.-W. Tröger (Hrsg.), AT - Frühjudentum - Gnosis (1980) 261/82. – H.-F. WEISS, Das Gesetz in der Gnosis: ebd. 71/88. – K. WENGST, Häresie u. Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes (1976). – F. WISSE, The NH Library and the heresiologists: VigChr 25 (1971) 205/23. – G. B. WRIGHT III, Cerinthus apud Hippolytum: SecCent 4 (1983) 103/15. – A. WURM, Cerinth. Ein Gnostiker oder Judaist?: TheolQS 87 (1904) 20/38.

Christoph Markschies.

Kerker s. Gefängnis der Seele: o. Bd. 11, 294/318; Gefangenschaft: ebd. 318/45.

Kerkyra (Ionische Inseln).

A. Allgemeines. I. Name. Hauptgruppe der Ionischen Inseln (Abb. 1) ist die Heptanes: K. (auch Korkyra, nördl. Insel, Hauptort K., seit der Antike auch mit dem heute überwiegend verwendeten Namen Korfu bezeichnet, Namensvarianten: Soustal / Koder 179f), Paxos, Antipaxos, Leukas, Ithaka, Kephallenia u. Zakynthos; das neuzeitl. hinzugerechnete Kythera zählte in der Spätantike zu den *Kykladen (Oros. hist. 1, 2, 98). – *Homer erwähnt die Inseln u. ihre Häfen, er bezeichnet die Bewohner als Untertanen des Odysseus u. nennt K. Samos / Same. Die Zuweisung des Ithaka der Odyssee an die Insel Leukas (W. Dörpfeld, Briefe über die Ausgrabungen in Leukas / Ithaka 1/6 [Athen 1905/11]; ders., Alt-Ithaka [1927]; mit Lit. A. u. H. H. Wolf, Die wirkliche Reise des Odysseus[3] [1990])

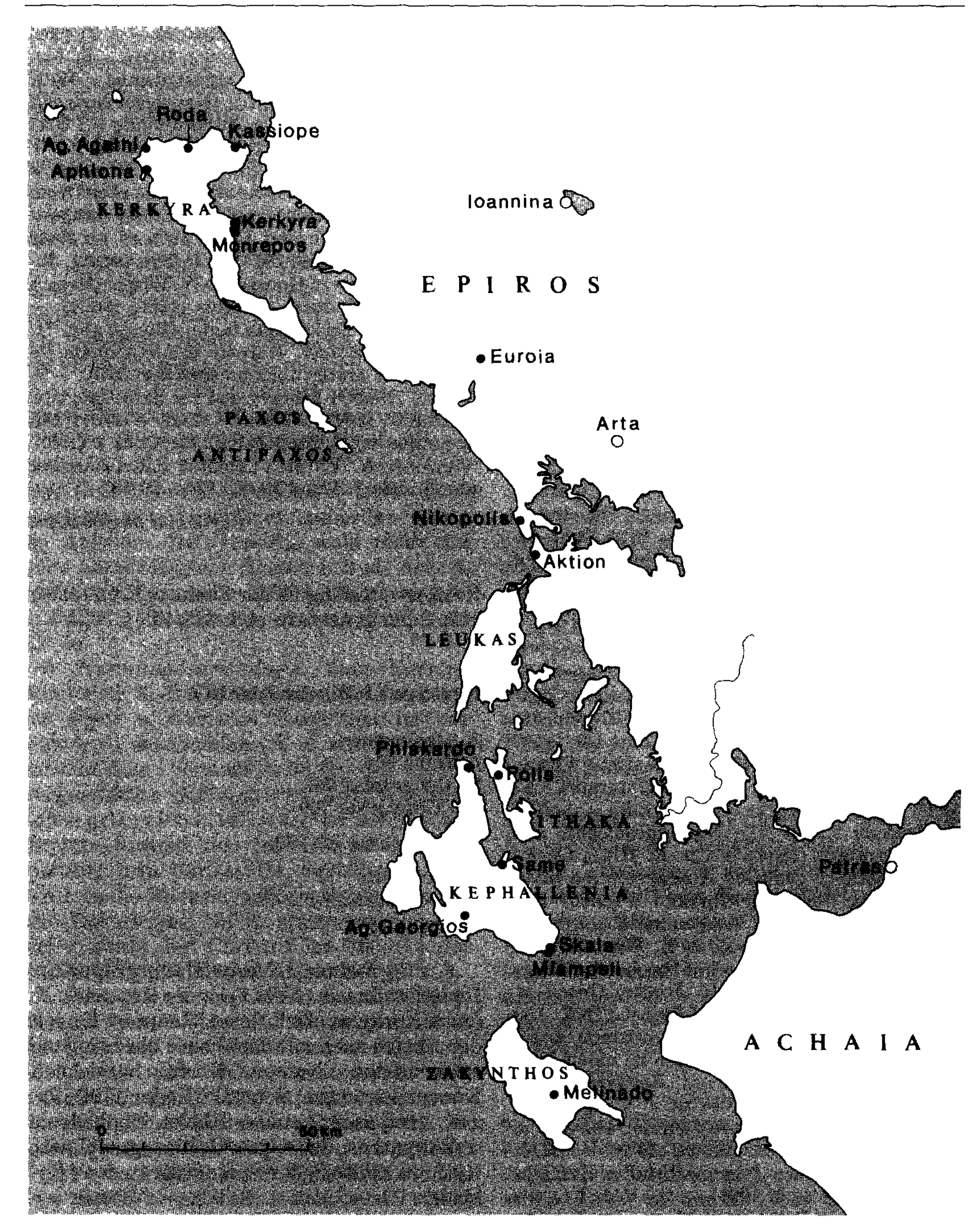


Abb. 1: Die Ionischen Inseln mit Eintragung der im Text genannten Orte. Zeichnung Silke Haase, Köln.

lässt sich nicht beweisen. Die homerischen Beschreibungen der Ionischen Inseln waren auch für christliche Autoren von Interesse (zB. Procop. b. Goth. 4, 22, 18/29 mit Erwähnung einer Verehrungsstätte für Zeus Kasios, die von Kaufleuten in Phaiakia, hier gleichgesetzt mit K., errichtet worden sei; vgl. schon Plin. n. h. 4, 152 [o. Bd. 1, 1077]).

II. Geographie. (Abb. 1.) Die relativ gebirgigen Inseln, deren größte Kephallenia ist, sind im Vergleich etwa zu den Ägäischen Inseln ziemlich gut mit Trinkwasser versorgt. Leukas wurde erst im 8. Jh. vC. durch die Korinther vom Festland getrennt u. wird deshalb oft als Halbinsel bezeichnet. Aufgrund ihrer naturräumlichen Voraussetzungen weist sie den größten Wasserreichtum auf (W. v. Marées, Karten v. Leukas [1907]).

III. Geschichte. Die seit neolith. Zeit besiedelten Ionischen Inseln, bes. Kephallenia u. K., sind mit ihren zahlreichen städtischen Siedlungen u. Häfen bereits seit der griech. Antike von Bedeutung (K. war erste griech. Kolonie im adriatischen Raum: o. Bd. 13, 521). K. besaß mit der korinthischen Kolonie aus dem 8. Jh. vC. nur eine Polis. Im Gegensatz zu den Ägäischen Inseln war die Heptanes infolge ihrer Lage immer stark vom Westen beeinflusst (K. Preka-Alexandre, Σχέσεις της Κέρκυρας με την Ιταλία και Σικελία μέχρι τη Ρωμαϊκή εποχή: Ελληνική παρουσία στην Κάτω Ιταλία και Σικελία. Πρακτικά διεθνούς συμποσίου Κέρκυρα 1998 [Κέρκυρα 2000] 69/79). Seit 228 vC. stand K. unter dem Schutz Roms u. war für dieses ein wichtiger Stützpunkt im östl. Mittelmeer. Bedeutung erlangten die Inseln kurz vor der Schlacht beim nahen Aktion (J. Kromayer, Forsch. zur Gesch. des 2. Triumvirats: Hermes 33 [1898] 60f; 34 [1899] 9/11). Über den Ausbau der antiken Infrastruktur lässt sich mangels archäologischer Flächenforschung keine Aussage treffen. – Nach Hierocl. synecd. 648. 652 (18/20 Honigmann) gehörten in der Spätantike Kephallenia mit den Städten Kephallenia u. Panormos sowie Zakynthos zur Provinz Hellas, K. u. Ithaka hingegen zu Παλαιὰ Ἤπειρος. Spätestens seit der theodosianischen Teilung des Reiches zählten die Inseln wie das gesamte Illyricum zu dessen Westteil; erst im 9. Jh. erfolgte die endgültige Anbindung an Byzanz (Soustal / Koder 48/54). – Wie die gesamte Region sind die Ionischen Inseln immer wieder von *Erdbeben heimgesucht worden. Zerstörungen erfolgten auch bei den Einfällen der Vandalen iJ. 470/74 (Procop. b. Vand. 1, 5, 23; bes. in Zakynthos: ebd. 1, 22, 16/8) u. Mitte des 6. Jh. der Ostgoten (b. Goth. 4, 22, 17/32; Soustal / Koder 49).

B. Nichtchristlich. Die größte Kultanlage der Inseln befand sich in K.-Palaiopolis, wo spätestens seit dem 4. Jh. vC. ein bedeutender Tempel der *Artemis bestand (H. Schleif / K. A. Rhomaios / G. Klaffenbach, Der Artemistempel [1940]; Grabungsberichte: F. Versakis, Ἀνασκαφαὶ Κερκύραι: Praktika 1911, 164/204). Weitere Tempel wurden bei Monrepos, Roda u. Ag. Agathi auf K., aber etwa auch bei Skala auf Kephallenia freigelegt. Auf Leukas erbrachten Grabungen vor allem reiche Gräber mykenischer u. älterer Zeit. In einer Grotte bei Polis im Norden von Ithaka wurde Odysseus als Heros verehrt (Leekley / Noyes 1/8 mit Lit. zu allen Ausgrabungen). Spolien antiker Tempel sind an verschiedenen Orten zu finden, zB. in der Kirche am Kap Ag. Georgios im Süden Kephallenias. Verehrt wurden einheimische u. griech. Götter (L. Bürchner, Art. Korkyra: PW 11, 2 [1922] 1406f. 1412; zB. Ζεὺς ὕψιστος: IG 9, 1, 718 [o. Bd. 16, 1039f]); zum Fortbestand von Kult oder Heiligtümern bzw. deren Zerstörung in christlicher Zeit erlauben nur die Schriftquellen Aussagen (s. u.).

C. Christlich. I. Kirchengeschichte. (M. Le Quien, Oriens Christianus 2 [Parisiis 1740] 146/50; S. N. Abures, Art. Κερκύρας καὶ Πάξων, Μητρόπολις: Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία 7 [1965] 508f.) Byzantinische Legenden behaupten für die Kirche v. K. apostolischen Ursprung; als erster Bischof wird der Paulusbegleiter Jason (Rom. 16, 21; vgl. Act. 17, 5/9) genannt. Nach der Hagiographie hat er im Gefängnis in K. sieben Diebe u. die hl. K., Tochter des Verfolgerkönigs Kerkylinos, bekehrt, die nacheinander das Martyrium erlitten; nach Kerkylinos' Tod habe sich dessen Nachfolger zum Christentum bekehrt (Pass. Iason. et Sosip. [BHG 776b; F. Halkin, Hagiologie byz. = Subs. hag. 71 (Bruxelles 1986) 20/6]; Synax. Cpol. 28. IV. nr. 1 [633/6 Delehaye]; Vit. Iason. [BHG 776; B. Kindt: AnalBoll 116 (1998) 253/95]; noch spätere Legenden bei P. Chiotu, Ἱστορικὰ Ἀπομνημονεύματα Ἑπτανήσου 6 [Zakynthos 1887] 2/7). Spätestens im 2. Jh. wurde in Same auf Kephallenia Epiphanes, Sohn des *Karpokrates, verehrt. Er war wohl eine historische Gestalt u. keine Mondgottheit; seine Anhänger waren von platonischer Philoso-

phie beeinflusste Christen (Clem. Alex. strom. 3, 5, 2; C. Scholten: o. Sp. 182/5). – Ab dem 4. Jh. sind Bischöfe von K. belegt. In Nikaia wird K., das einzige vertretene epirotische Bistum, unter die Metropolie ‚Inseln' eingereiht; als Bischof nennen die lat. u. armen. Quellen Alpo- oder Apollodoros, die griech. u. syr. Alti- oder Alitodoros, was den Vorzug verdient u. wohl Aletodoros zu lesen ist (nach einem legendären heidn. König v. K. Aletos; H. Gelzer: ders. / H. Hilgenfeld / O. Schulz [Hrsg.], Patrum Nicaenorum nomina [Lipsiae 1898] XLII u. Reg. s. v.; K. ist wohl kein späterer Zusatz; H. Kaufhold, Griech.-syr. Väterlisten der frühen griech. Synoden: OrChrist 77 [1993] 65; anders E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 37f). – Für die 1. H. des 5. Jh. ist durch zwei Inschriften Bischof Iovianos v. K. belegt, der die Palaiopolis-Kirche (s. unten) durch den Architekten (?) Elpidios errichten ließ u. sich als Zerstörer heidnischer Tempel rühmt (IG 9, 1, 721; Papademetriu; H. Grégoire, Le Jovien de la basilique de la Παλαιόπολις de Corcyre: Byzant 21 [1951] 261/3; die Datierung ergibt sich aus der unter der theodosianischen Dynastie anzusetzenden Zerstörungstätigkeit; s. unten). In Chalkedon nahm Soterichos v. K. teil (Act. Conc. Chalc. 1, 3 nr. 252; 3, 1 nr. 214; 4, 1 nr. 216 u.ö. [AConcOec 2, 1, 62. 270. 286 u.ö.]), dessen Diözese nun zur Metropolie Παλαιὰ Ἤπειρος mit dem Hauptort Nikopolis zählte (ebd. 1, 298; 4, 9 [2, 1, 116f. 298]). Im J. 458 unterschrieb er die Antwort des Metropoliten Eugenios der Παλαιὰ Ἤπειρος auf das Rundschreiben Kaiser *Leos I über die Entscheidungen von Chalkedon (Collect. Sangerm. nr. 46 [AConcOec 2, 5, 95]). Bischof Chrysipp v. K. nahm iJ. 513 an der Wahl des Metropoliten Johannes v. Nikopolis teil u. schrieb zu seinen Gunsten an Papst Hormisdas (Collect. Avell. nr. 119, 1. 7 [CSEL 35, 2, 527f]). Im Nov. 603 schreibt Gregor d. Gr., die vor den Slawen nach K. geflüchteten Kleriker aus Euroia (in **Epiros) sollten die Hoheit des Ortsbischofs Alcison über die Festung Kassiope im Norden der Insel wieder anerkennen, könnten aber die Verehrung der Reliquien ihres Lokalheiligen Donatus in einer Kirche des Orts fortsetzen. Gregor fordert den Diakon Bonifatius in Kpel zur Unterstützung dieses Anliegens am Kaiserhof auf (Greg. M. ep. 14, 7f [MG Ep. 2, 425/8]; Soustal / Koder 51. 82; Kassiope [Procop. b. Goth. 4, 22, 26] scheint auch als Name für K. in Gebrauch gewesen zu sein: Oros. hist. 1, 2, 58 werden Cephalenia u. Cassiopa als griechische Inseln nach Africa hin genannt; zur Festung Kassiope Triantaphyllopulos 14). – Weitere Bistümer auf den Ionischen Inseln werden erst in der Bischofsliste des 2. Konzils v. Nikaia vJ. 787 bzw. der auf sie zurückgehenden Not. ep. eccl. Cpol. nr. 3 erwähnt, die aus ihnen eine Metropolie Kephallenia mit u. a. den Suffraganen K. u. Zakynthos konstruiert (nr. 769/76 [245 Darrouzès] = Conc. Nicaen. II catal. episc. D nr. 191/8 [J. Darrouzès, Listes épisc. du conc. de Nicée (787): RevÉtByz 33 (1975) 65]). Noch später erscheinen K. u. Leukas als autokephale Erzbistümer, u. die beiden anderen Bistümer als Suffragane von *Korinth (Not. episc. eccl. Cpol. nr. 7, 81. 102. 492f [273. 282]).

II. Denkmäler. Auf den Ionischen Inseln sind wenige frühchristl. Denkmäler bekannt. Bedeutendster Bau ist die sog. Basilika der Palaiopolis oder des Iovianos, früher auch als H. Kerkyra, im MA als Beata Virgo bezeichnet (P. Kalligas, The archaeological site of Palaeopolis in K.: Archaeol. Anal. ex Athinon 3 [1970] 285/7). Der ausgegrabene ursprüngliche Kirchenbau, über einem großen röm. Repräsentationsbau (Odeion) im Stadtzentrum u. unter Verwendung von Material antiker Bauten entstanden, ist eine fünfschiffige Basilika mit halbrunder Ostapsis u. leicht vorspringenden Querhäusern. Im Westen sind Narthex u. Exonarthex vorgelagert, ein nördl. Anbau kann in Bezug auf seine liturgische Funktion nicht festgelegt werden (Plan u. Lit.: Triantaphyllopulos 8f Abb. 2). Nach Inschriftenfunden u. stilistischen bzw. allgemeinen Erwägungen wird der Bau in die 1. H. des 5. Jh. datiert. Die folgende gewaltsame Zerstörung der Kirche könnte mit einem Vandalen- oder Goteneinfall in Verbindung gebracht werden (s. o. Sp. 770). Der danach errichtete dreischiffig verkleinerte Neubau bestand bis zu einer Erneuerung in mittelbyzantinischer Zeit. – Ebenfalls in K.-Palaiopolis, südl. des heutigen Stadtzentrums, befindet sich das Kloster H. Theodoroi, dessen frühchristl. Ursprungsbau eine dreischiffige Basilika war. Ihre archäologische Interpretation u. genaue Datierung ist noch weitaus unsicherer als bei der Iovianos-Basilika. Die ältesten Bauphasen sind jedenfalls noch im Früh-MA entstanden (P. Bokotopulos, H. Dimitrios Elidos: ArchDelt 24

[1969] 203/10). Im nördl. Inselteil wurden im Ort Aphiona eine Kirche archäologisch erfasst u. frühmittelalterl. Kleinfunde geborgen (H. Bulle, Ausgrabungen bei Aphiona auf Korfu: AthMitt 59 [1934] 147/240). – Aus frühchristlicher Zeit bedeutend sind die immerhin etwa 30 m lange dreischiffige Basilika von Phiskardo auf der Nordspitze von Kephallenia u. eine kleinere Kirche, die unter Verwendung der Bausubstanz einer röm. Villa aus dem 2. Jh. an der Südspitze dieser Insel in Miampeli entstand (Triantaphyllopulos 19/23 Abb. 8. 10). Auch auf Zakynthos ist in Melinado eine Kirche belegt (ebd. 23). – Die Mosaiken aus der Iovianos-Kirche in K. (s. oben) sind hier die einzigen erhaltenen frühchristl. Beispiele dieser Kunstgattung; sie zeigen florale u. zoomorphe Darstellungen. Ein Teil der Mosaiken kann durch die Stifterinschrift in die 1. H. des 5. Jh. datiert werden (Papademetriu; s. o. Sp. 772). – Neben nicht mehr nachvollziehbaren Berichten über weitere Funde u. Befunde, die möglicherweise aus der Zeit des frühen Christentums stammen (Triantaphyllopulos 12/27), zeigen vereinzelte Kleinfunde u. frühchristlicher Baudekor sowie andere nicht genauer datierbare Kirchengrundrisse des ersten Jahrtausends, dass die Ionischen Inseln bereits relativ früh christianisiert worden sind.

E. Kirsten / W. Kraiker, Griechenlandkunde[4] (1962). – R. Janin, Art. Corcyre: DictHistGE 13 (1956) 829f. – D. Leekley / R. Noyes, Archaeological excavations in the Greek islands (Park Ridge 1975). – E. Meyer, Art. Korkyra: KlPauly 3, 305/7. – I. K. Papademetriu, Ὁ Ἰοβιανὸς τῆς βασιλικῆς τῆς Παλαιοπόλεως Κερκύρας: ArchEph 1942/44 (1948) 39/48. – A. Philippson / E. Kirsten, Die griech. Landschaften 2, 2 (1956) 422/55. – P. Soustal / J. Koder, Nikopolis u. Kephallenia = TabImpByz 3 (1981). – N. Stamatopoulos, Old Corfu. Hist. and culture[2] (Corfu 1978). – D. Triantaphyllopulos, Art. K. u. die Ionischen Inseln: ReallexByzKunst 4 (1990) 1/64.

Sebastian Ristow (A. B. C. II) / Matthias Perkams (C. I).

Kerubim u. Seraphim s. Engel: o. Bd. 5, 62/4. 78f. 175/80. 258/322; Mischwesen.

Kerygma s. Dogma II: o. Bd. 4, 1/24; Evangelium: o. Bd. 6, 1107/60; Homilie: o. Bd. 16, 148/75; Katechese (Katechismus): o. Sp. 422/96; Predigt.

Keryx s. Apostel: o. Bd. 1, 554; Diakon: o. Bd. 3, 897; Wanderasketen, -prediger, -priester.

Kerze s. Fackel (Kerze): o. Bd. 7, 154/217; Lampe; Leuchter.

Ketos (Meerdrache).

A. Begriff. Das Wort K. ist etymologisch nicht geklärt (Frisk, Griech. etym. Wb. s. vv. κῆτος u. κητώεσσαν; Lesky, Thalatta $315f_{199}$; Morris; Strab. 8, 5, 7). Als Grundbedeutung darf man ‚großes Meertier‘ annehmen: K. bezeichnet in der Odyssee Robben u. *Del-

phine, aber auch das Ungeheuer zB. des Herakles-Mythos (Od. 4, 443/6; 12, 96f; Lesky, Thalatta 139f; J. B. Hainsworth, Odissea 2 [Roma 1982] 179 zu Od. 5, 421). – Zur Schwierigkeit einer Abgrenzung des K. vom Drachen oder der Schlange Merkelbach 226f; ebd. 228. 235 u. ö. zum im Mythos zT. negativ belegten Element Wasser. Der Begriff ,K.' hat neben seiner mythischen (Meerdrache) in der nichtchristl. wie christl. Literatur eine naturwissenschaftliche Bedeutung, insofern das große Meertier in eine biologische Systematik sowie in den bibl. Schöpfungsbericht integriert wird. – Im Folgenden wird gelegentlich auch auf den Wal im engeren Sinn hingewiesen (griech. φάλαινα; lat. ball[a]ena; volkstümliche lat. Etymologie bei Isid. orig. 12, 6, 7: ab emittendo et fundendo aquas … βάλλειν enim Graece emittere dicitur). Die ausdrückliche Gleichsetzung des Jonas-K. (s. u. Sp. 784/9) mit dem Wal findet sich erst spät (11. Jh.: Harl u. a. 147). Für den Begriff K. stehen gerade in der christl. Lit. gelegentlich andere Ausdrücke: ἁδρὸς ἰχθύς (Iustin. dial. 107, 1f); δράκων τῆς θαλάσσης (Cyrill. Hieros. procatech. 16 [1, 22 Reischl / Rupp]); piscis grandis (s. u. Sp. 792f zu Hieron.).

B. Griechisch-römisch. Zu Orient u. Ägypten Merkelbach 233/6; *Leviathan. Zum Fischmenschen Oannes vgl. Dölger, Ichth. 2, 230/40.

I. Mythos. a. Herakles. (Lesky, Herakles; F. Brommer, Herakles 2. Die unkanonischen Taten des Helden [1984] 60/3.) Nach Il. 20, 144/8 schüttete man für *Herakles bei Troja zum Meer hin eine Mauer auf, für den Fall, dass das K. ihn in die Ebene verfolge (ebd. 5, 633/51; das K. bewegt sich also auch auf dem Land: vgl. Verg. Aen. 2, 203/27; u. Sp. 790f zum ,Hirten' des Hermas; Sp. 793 zu PsOrig.; Lesky, Herakles 2; Boardman, Whale 77). Der Sage zufolge wollte Laomedon *Apollon u. Poseidon nicht für den Bau der Mauern Trojas entlohnen. Daher hat Poseidon ein K. geschickt, das ,Menschen u. Feldfrüchte' vernichtete (zum K. als Begleiter des Poseidon Philostr. imag. 1, 8 [2, 305 Kayser]; als Begleiter der Nereiden O. Hey, Art. cetus: ThesLL 3 [1909] 976, 77/84). Das Übel konnte einem Orakel zufolge nur durch die Opferung der Laomedon-Tochter Hesione abgewendet werden (vgl. Eur. Andr. frg. 121 Nauck^2; Aristoph. av. 348). Laomedon versprach für ihre Rettung als Belohnung die unsterblichen Rosse. Herakles übernahm diese Aufgabe, drang ,durch das Maul in das Innere des K.' ein u. vernichtete es (Hellanic.: FGrHist 4 F 26b. 108; Apollod. bibl. 2, 5, 9; Diod. Sic. 4, 42. 49, 3; Strab. 13, 1, 32; Val. Flacc. 2, 451/549; Hygin. fab. 89; Philostr. imag. 12 [2, 413 Kayser]). Joh. Tzetzes (12. Jh.) bemerkt zur ,Alexandra' des Lykophron (zu deren Autor B. Zimmermann, Art. Lykophron nr. 4: NPauly 8 [1999] 569), Herakles habe sich drei Tage im K. aufgehalten u. es von innen her aufgeschlitzt (zu v. 34 [2, 29 Scheer]; vgl. Lycophr. Alex. 35; Lesky, Herakles 3_6; Herrmann 154). Dabei dürfte es sich um eine späte, christlich beeinflusste Tradition u. Interpretation handeln. – Bei PsPalaiphatos hat der falsch ausgesprochene Name des Steuern eintreibenden Königs Keton, von Herakles im Auftrag des Laomedon aus Troja vertrieben, den Mythos vom trojan. K. hervorgebracht (37; A. Santoni, Palefato. Storie incredibili [Firenze 2000] 96/9. 135; J. Stern [Hrsg.], Palaephatos. ΠΕΡΙ ΑΠΙΣΤΩΝ. On unbelievable tales [Wauconda 1996] 68f).

b. Perseus. Auch er rettet eine Königstochter vor einem K. (früheste Belege: Hesiod. catalog. [?]: PBerol. 9870/1 [F. Della Corte: RivFilolIstrClass 64 (1936) 385/9]; frg. 135 Merkelbach / West; Pherecyd. Athen.: FGrHist 3 F 10/2; Klimek-Winter 2f): Kassiopeia, Mutter der Andromeda u. Gattin des Aithiopenkönigs Kepheus, wollte sich an Schönheit mit den Nereiden messen; darauf sandte Poseidon ein K., das durch die Opferung Andromedas besänftigt werden sollte (Apollod. bibl. 2, 4, 3; Ovid. met. 4, 663/5, 238; PsEratosth. catast. 16f; Schol. Lycophr. Alex. v. 836 [2, 268 Scheer]; Hygin. fab. 64; Manil. 5, 540/618; Lucian. dial. mar. 14; K. Wernicke, Art. Andromeda: PW 1, 2 [1894] 2154/7; Schauenburg 774f; Klimek-Winter 6/19; Philostr. imag. 1, 29 [2, 336 Kayser]). **Euripides lokalisiert die Aithiopen im äußersten Westen am Atlantik (Ed. u. Komm.: Klimek-Winter 67/93. 118/310; zum K. ebd. 169f, zu den Aithiopen 258f; Eur. frg. 145 Nauck^2; Plut. aud. poet. 6, 22E; s. u. Sp. 789f). – Konons rationalistischer Fassung zufolge wurde Andromeda auf einem Schiff namens K. von Phoinix entführt; Perseus tötete die Besatzung u. zerstörte das Schiff (Phot. bibl. cod. 186, 40 [3, 29f Henry]). – Zur Vorstellung vom Andromeda-K. im spätrepublikan. Rom vgl. Plin. n. h. 9, 11: Im J. 58 vC. soll M. Aemilius Scaurus das Skelett dieses K. von

Joppe nach Rom gebracht haben; zu Plinius u. Sp. 778f. Joppe / Jaffa war nicht nur der Ort des Andromeda-Mythos (Strab. 16, 2, 28), sondern auch der Hafen, von dem aus *Jonas aufs Meer segelte, bevor er vom K. verschlungen wurde (Theod. itin. 4 [CCL 175, 116]; Boardman, Whale 77; Schürer, History 2, 33f; Duval 14 warnt vor weitergehenden Schlüssen aus dieser Parallele); zur Rippe eines Wals in *Korinth Ampel. 8, 8; 16; Keller 410.

c. Keto u. Thetis. In *Hesiods Theogonie (238. 270 u.ö.; Apollod. bibl. 1, 2, 6f) ist die mythische Keto Schwester u. Gattin des Phorkys. Der Name wird im Allg. mit dem K. in Verbindung gebracht (M. L. West, Hesiod. Theogony [Oxford 1966] 235; Lesky, Thalatta 108f; Boardman, Whale 78_{30}). – In der Sage vom Raub der Thetis durch Peleus verwandelt sich die Meergottheit in die unterschiedlichsten Gestalten, darunter auch in ein Ungeheuer; vgl. F. Bömer, Komm. zu Ovid. met. 10/11 (1980) 295f. – Zu personifizierten Seeungeheuern (Rahab) in der jüd. Lit. s. u. Sp.781/3.

II. Verstirnung. (Gundel; F. Boll / W. Gundel, Art. Sternbilder, Sternglaube u. Sternsymbolik bei Griechen u. Römern: Roscher, Lex. 6 [1924/37] 981/3; Klimek-Winter 19/21.) Neben den Heroen u. Heroinen des Andromeda-Mythos ist auch das K. verstirnt. Zu Theorien über den Ursprung des Sternbilds K. Gundel 364/6; Boll / Gundel aO. 982; Klimek-Winter 19/21; bereits in der Antike wurde spekuliert, Andromeda-Tragödien hätten zur ‚Entstehung' des Sternbilds K. beigetragen (als Reflex einer Andromeda des Sophokles: PsEratosth. catast. 36). – Zuerst bei Eudoxos v. Knidos belegt (zB. F 52/ 4 Lasserre), erscheint das Sternbild ‚K.' in den meisten astrologischen Werken der Antike als Teil des Andromeda-Mythos: So interpretiert Arat (353/60. 629f) die Nähe der Sternbilder K. u. Andromeda so, als werde Andromeda bedrängt (354); vgl. Cic. Arat. frg. 33, 139f (174 Soubiran); Avien. Arat. 769f; Germ. Arat. 357f; Manil. 5, 656f (W. Hübner, Manilius als Astrologe u. Dichter: ANRW 2, 32, 1 [1984] 193/201; B. R. Voss, Die Andromeda-Episode des Manilius: Hermes 100 [1972] 413/34; K. M. Coleman, Manilius' monster: ebd. 111 [1983] 226/32). – Zu Lokalisierung, Gestalt u. zu Anzahl u. Verteilung der Sterne des K. Gundel 366/8 (Quellen zB. Arat. 718/32; Hygin. astron. 3, 30 [117 Viré]; Hipparch. astron. 3, 1, 8 [224, 22/226, 4 Manitius] u.ö.; Ptol. math. syn. 8, 1 [1, 2, 130/ 2 Heiberg] u.ö.); Gundel 370f zur astrologischen Deutung des K. (vgl. Firm. Mat. 8, 17, 5. 30, 12).

III. Naturkunde. a. Aristoteles. K. ist für *Aristoteles ein übergeordneter Begriff, unter dem er nach bestimmten Kriterien Tiere zusammenfasst (‚Gattung': J. B. Meyer, Aristoteles Thierkunde [1855] 151; zur Abgrenzung von *Fischen ebd. 152). Zu den K. zählt er u. a. Robbe, Delphin (hist. an. 1, 5, 489b 2) u. Wal, dessen Atemloch auf der Stirn liegt (ebd. 4f; zu einzelnen Walarten bei Aristoteles Meyer aO. 290f). – Die K. sind eines der μέγιστα γένη der Lebewesen (hist. an. 1, 6, 490b 7/16; Meyer aO. 291f; eine konkurrierende Einteilung hist. an. 2, 15, 505b 25/32); K. ist der Name dieses Genus (manche Genera besitzen keinen besonderen Namen, sondern werden durch Eigenschaften bezeichnet, etwa μαλακόστρακα: ebd.). Kennzeichen des Genus ‚K.' ist u. a. das Vorhandensein einer Lunge (part. an. 3, 6, 669a 6/8) u. eines Atemlochs (hist. an. 6, 12, 566b 2f; vgl. 4, 10, 537a 31/b 3), was ihre Einordnung erschwert (vgl. part. an. 4, 13, 697a 14/b 1), denn sie nehmen sowohl Wasser als auch Luft in vergleichbarer Weise auf; da sie sich jedoch fast ausschließlich im Wasser aufhalten, zählt Aristoteles sie zu den Wassertieren (hist. an. 7 [8], 2, 589a 10/b 22; zu ebd. 589a 10 D. M. Balme [Hrsg.], Aristotle. History of animals. Books 7/10 [London 1991] 66/9). In seinen biologischen Werken finden sich weitere Angaben über das K. (auch κητώδη): über das Gebären (hist. an. 1, 5, 489a 34/b 2; gen. an. 1, 9, 718b 27/32), die Geschlechtsorgane (ebd. 1, 12, 719b 5/10), das Fehlen von Sinnesorganen (Ohren) bei manchen K. (hist. an. 1, 11, 492a 25/7), das Kopulationsverhalten (ebd. 5, 5, 540b 22/4), die Milch in den Brüsten (3, 20, 521b 21/5) u. die Technik des Beutefangs (7 [8], 2, 591b 25/7; vgl. part. an. 4, 13, 696b 23/34; Balme aO. 94f zu hist. an. 7 [8], 2, 591b 26; Papadopoulos / Ruscillo 212f).

b. Plinius. Er bietet im 9. Buch seiner ‚Naturkunde' Angaben über das K. (cetus; H. J. Cotte, Poissons et animaux aquatiques au temps de Pline [Paris 1944] 53; E. de Saint-Denis, Le vocabulaire des animaux marins en latin classique [ebd. 1947] 20), die weitgehend Aristoteles entnommen sind, so über das Gebären lebender Jungen u. die Fort-

pflanzung (n. h. 9, 78. 157). – Neben der Sammelbezeichnung K. (H. Leitner, Zoolog. Terminologie beim älteren Plinius [1972] 79) berichtet Plinius auch über den Wal (lat. ba[l]laena [ebd. 53]; Cotte aO. 30/2; de Saint-Denis aO. 13f) u. lässt bereits Anzeichen der Buntschriftstellerei u. Mirabilienliteratur erkennen (s. unten): Die Wale, besonders verbreitet im Ind. Meer, würden bis zu vier iugera groß (118,4 m; R. König / G. Winkler [Hrsg.], C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Buch 9 [1979] 143f zu Plin. n. h. 9, 4; zur Lokalisierung des Ind. Ozeans o. Bd. 18, 10. 20f). Wenn sie sich ins Mittelmeer begeben (nostra maria: n. h. 9, 12), um ihre Jungen zur Welt zu bringen (ebd. 9, 41), komme es mit ihrem größten Feind, der orca, zu heftigen Kämpfen (9, 12f). Die ballaena u. ‚nur sehr wenige andere Meerestiere' besitzen Atemloch u. Lunge (9, 16. 19), nicht explizit das K.; Wale u. Delphine haben keine Kiemen (ebd.) u. säugen mit den Brüsten (ebd. 9, 21). Zur ‚Freundschaft' zwischen Wal u. dem Fisch musculus ebd. 9, 186; Veg. mil. 4, 16; Plut. soll. an. 31, 980F/81A; Opp. hal. 5, 67/108; Sidon. Apoll. ep. 5, 13, 1 (MG AA 8, 86f). – Mit den Plin. n. h. 9, 7 beschriebenen riesigen, nahezu unbeweglichen Tieren könnten K. bzw. Wale gemeint sein (zum Topos s. u. Sp. 789; der Pottwal, physeter, wird n. h. 9, 8 erwähnt, Leitner aO. 200). Als Kuriosum gibt Plinius im 32. Buch einen Bericht des Iuba wieder, dem zufolge ein K. ‚von 600 Fuß Länge u. 360 Fuß Breite' in einen Fluss Arabiens gelangt sei (R. König u. a. [Hrsg.], C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Buch 32 [1995] 20f. 112). Das Fleisch des K. u. die Milch des Wals nennt Plinius als *Heilmittel (n. h. 32, 82. 116).

IV. Sonstiges. a. Aelian. (J. F. Kindstrand, Claudius Aelianus u. sein Werk: ANRW 2, 34, 4 [1998] 2954/96 [Lit.], bes. 2962/8; H. Gossen, Die Tiernamen in Älians 17 Büchern περὶ ζῴων: Quellen Stud. Gesch. der Naturwiss. u. der Med. 4 [1935] 128/88 [280/340].) Der kaiserzeitl. Buntschriftsteller Aelian gebraucht das Wort K. in seiner ‚Tiergeschichte' sehr frei. K. seien sehr große ‚Seehunde' (κύνες θαλάττιοι: nat. an. 1, 55), überhaupt große Fische (ebd. 12, 41 [Gossen aO. 179f (331f)]; nat. an. 14, 28), die von kleinen Fischen geführt werden (ebd. 2, 13; s. o. zu Plin. n. h. 9, 186); K. ist bei Aelian durchgehend ein Sammelbegriff (vgl. etwa nat. an. 9, 49; 13, 20; der Delphin als K.: 12, 6). Er übernimmt aristotelisches Traditionsgut (ebd. 2, 52; 11, 37), bietet aber auch Neues, so die angebliche Feindschaft zwischen Wal u. Delphin, u. er ist der erste, der davon spricht, K. näherten sich dem Land normalerweise nicht (9, 49; vgl. dagegen 13, 20: manche K. nähern sich doch der Küste; ähnlich Opp. hal. 1, 360/6. 394f; s. u. Sp. 789 zu Basilius). Als κητώδης bezeichnet Aelian auch andere Fische (nat. an. 1, 40; 13, 17. 20f [der Triton als K.]; 14, 24 u. ö.), ebenso den Polypen (13, 6). – Auch hier meint, ähnlich wie schon bei Homer, die Benennung K. jedes große Wassertier; dies wird dadurch bestätigt, dass angeblich die Menschen in Italien u. Sizilien den Thunfischfang als κητεία bezeichnen, ‚denn sie wollen den Thunfisch wegen seiner Größe zu den K. zählen' (Ael. nat. an. 13, 16 [vgl. Gossen aO. 160f (312f)]; vgl. aber bereits Archestr. Gel. frg. 35 [S. D. Olson / A. Sens, Archestratos of Gela (Oxford 2000) 137; Komm. ebd. 140]; der Schwertfisch [ξιφία] wird zum K.: Ael. nat. an. 14, 23; vgl. Strab. 1, 2, 15).

b. Geschichtsschreibung u. Geographie. Nach Herodt. 4, 53, 3 kennzeichnet das Vorkommen von K. (hier eine Art Speisefisch) den Fluss Borysthenes (Dnjepr); Strab. 3, 2, 7 zufolge gibt es große K.-Vorkommmen in Turdetania (Spanien), u. besonders bei den sog. Ichthyophagen, die sich nicht nur von Fisch ernähren, sondern ihre Häuser aus den Knochen von K. bauen (ebd. 15, 2, 2; 16, 4, 13; die gleiche Erscheinung Arrian. Ind. 29, 16). – Aelian lokalisiert K. von ungeheurer Größe im Ind. Meer (vgl. Strab. 15, 1, 23. 2, 13; im Ganges: ebd. 15, 1, 35; Solin. 52, 42); die Rippe eines solchen K. messe 20 Ellen (Ael. nat. an. 16, 12). Auch im Meer um Taprobane (Sri Lanka) gebe es K., die allerdings phantastische Züge annehmen, u. daneben Wale (16, 18; vgl. Onesicrit. bei Strab. 15, 1, 15: κήτη ἀμφίβια u. dazu S. Faller, Taprobane im Wandel der Zeit [2000] 30; Dion. Perieg. 591/605 [1, 36f Bernhardy; Schol.: GeogrGr 2, 417; vgl. o. Sp. 216], der auf Alex. Eph. frg. 36 [SupplHell 15] zurückgreift; s. Faller aO. 164/7), ferner im Golf von Sparta, dessen homerisches Epitheton κητώεσσα (Il. 2, 581; Od. 4, 1; Morris) Aelian darauf zurückführt, sowie bei Kythera u. an der Küste Nordafrikas (nat. an. 17, 6). – *Indien u. Äthiopien (**Aethiopia) ähneln sich u. a. darin, dass es in beiden Gegenden viele K. gebe (Arrian. Ind. 6, 8).

c. Verschiedenes. 1. ‚Wal' als Schimpfwort. Einer der frühesten Belege für das Wort Wal im engeren Sinne ist sein Gebrauch als Schimpfwort bei Aristoph. vesp. 35. 39, wo von der Verspottung des Politikers Kleon berichtet wird (vgl. D. M. MacDowell, Aristophanes Wasps [Oxford 1971] 133 zu v. 38).

2. Eine ‚wahre' heidn. Jonas-Geschichte. Parallelen zur *Jonas-Handlung zeigt eine Erzählung Lukians; dies deutet im Kontext einer weiter verbreiteten Tradition von ‚Walfischmythen' auf eine kulturübergreifende Erzählstruktur (vgl. L. Radermacher, Walfischmythen: ArchRelWiss 9 [1906] 248/52; Keller 411; Coulter; Schenda; O. Komlós, Jonah legends: Études orientales, Festschr. O. Hirschler [Budapest 1950] 41/7): Die ‚Wahren Geschichten' (1, 30/2, 1) berichten davon, dass ein K. ein Schiff samt Besatzung verschlingt. Das Innere dieses K. kommt einer ausgedehnten Landschaft mit Quellen, Tempeln, Wald, Weinanbau, Tieren usw. gleich (zur Herkunft einzelner literarischer Motive P. v. Möllendorff, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians Wahre Geschichten = Classica Monacensia 21 [2000] 206/61, bes. 232/41).

C. Jüdisch. I. Altes Testament. a. LXX. K. steht in der LXX für verschiedene hebr. Termini: a) tannîn bzw. tanninîm (Gen. 1, 21; im Griech. zuweilen auch δράκων wiedergegeben: Ex. 7, 9. 12; Ps. 74, 13; 148, 7; Jes. 27, 1; H. Niehr, Art. tannîn: ThWbAT 8 [1995] 715/20; G. R. Driver, Mythical monsters in the OT: Studi orientalistici, Festschr. G. Levi della Vida [Roma 1956] 1, 243/8); b) *Leviathan (Job 3, 8 u. ö.; Gunkel 41/61; H. Rahner, Antenna Crucis 2. Das Meer der Welt: ZKTh 66 [1942] 107; D. A. Bertrand, Le bestiaire de Job: Le livre de Job chez les pères = Cah. de Bibl. Patr. 5 [Strasbourg 1996] 221; vgl. auch Driver aO. 239/42, der Leviathan in Ps. 103 [104], 26 als Wal versteht); c) den Namen des Meerungeheuers Rahab (Job 9, 13; 26, 12; Ps. 89, 11 LXX: δράκων; E. Hertlein, Rahab: ZAW 38 [1919/20] 113/54; U. Rüterswörden, Art. rahab: ThWbAT 7 [1993] 372/8); zur Herkunft eines (kanaanitischen?) Rahab-Mythos u. zur Interpretation der einschlägigen atl. Passagen Gunkel 29/40; J. Day, God's conflict with the dragon and the sea (Cambridge 1985) 25/8. 38f; W. Eltester, Gott u. die Natur in der Areopagrede: Ntl. Studien, Festschr. R. Bultmann = ZNW Beih. 21 (1954) 213/9; d) dag gadol (‚großer Fisch': Jon. 2, 1. 11; G. J. Botterweck, Art. dag: ThWbAT 2 [1977] 139/47).

b. Targum. Targ. PsJonath. Gen. 1, 21 (The Aramaic Bible 1B [Edinburgh 1992] 19 mit Anm. 35f) ergänzt seine Vorlage, indem er die tanninîm mit dem Zusatz ‚Leviathan u. sein Gefährte' versieht; gemeint ist mit dem Gefährten wahrscheinlich Behemoth (ebd.; vgl. bBaba Batra 74b). – Targ. Jes. 51, 9 versteht, anders als der hebr. Text, die tanninîm offenbar als Vergleichspunkt für die Macht Gottes; sie zeige sich in der Vernichtung des Pharaos u. seiner Heerscharen, ‚die stark waren wie der Drache' (The Aramaic Bible 11 [aO. 1987] 100f); im Hebr. wird die Vernichtung der tanninîm u. Rahabs unmittelbar angesprochen. Auch Targ. Job 9, 13; 26, 12 (The Aramaic Bible 15 [aO. 1991] 38. 62) vermeidet den Eigennamen Rahab. – Targ. PsJonath. Ex. 7, 9 ergänzt den Ausdruck tannîn mit einem Hinweis auf das Schreien der ‚Schlange', der zur Strafe für die Verführung Adams u. Evas die Beine genommen wurden (The Aramaic Bible 2 [aO. 1994] 178_7).

II. Hellenistisches Judentum. Philo erwähnt das K. opif. m. 53 u. quis rer. div. her. 154 als Teil der Schöpfung; zu Josephus K. Hoheisel: o. Bd. 18, 675. – Die armen. Übersetzung der verlorenen ps-philon. Predigt über Jonas (ebd. 674f) überträgt K. als Fremdwort (de Jona 16, 63; Übers.: F. Siegert, Drei hellenist.-jüd. Predigten [1980/92] 1, 19_{105}; armen. Text: H. Lewy, The Pseudo-Philonic ‚de Jona' 1 [London 1936]). Der Text beeindruckt durch ‚technische' Details u. bildhafte Vergleiche. Das K. habe den Propheten ‚mit der Atemluft' eingesogen, die Augen seien ‚Spiegel dessen, was sich (von) außen zeigte' u. der Flossenschlag gleichsam der ‚(Antrieb) eine(r) Königskarosse' (de Jona 16, 63f [Siegert aO. 1, 19]). Scheinbar der Bauch des K., tatsächlich aber die Hand Gottes schütze den Propheten. ‚Er benützte den Mund der Bestie zu (seinem) Gebet. So war ein ganz neues Wunder zu sehen, dass ein Meeresungeheuer Fürsprecher wurde für das Heil des Propheten' (18, 67f [20]). Die Rede des Jonas ist zT. ein Preis seines Lebens im K. u. weist Parallelen zu Lukians Erzählung auf (s. o. Sp. 781). Das K. sei zwar ‚schreckenerregend' (20, 74 [21]; vgl. 75f [ebd.]), ein ‚finsteres Gefängnis' (22, 84 [23]), doch habe es eine ‚kupferne Decke u. stählerne Wände' (21, 79 [22]), gewähre durch die

Augen Licht, was Schwermut verhindere (22, 82 [22f]), schütze vor allen anderen Gefahren (22, 83 [23]) u. sei ‚Fahrzeug (u.) Erziehungsanstalt‘ (23, 86 [23]), ja biete Jonas sogar Nahrung (21, 80 [22]). Bemerkenswert ist auch der Schlusssatz des Jonas-Gebetes, der den Aufenthalt im K. mit der natürlichen Schwangerschaft in Beziehung setzt (25, 98 [25]). Im späteren Teil der Predigt identifiziert der Autor das K. mit dem ‚Leviathan des Meeres‘ (vgl. 45, 180 [41]). Ausführlicher Komm.: Siegert aO. 2, 135/70. 197/204. 206. Parallelen zur *Haggadah bei Komlós aO. (o. Sp. 781) 51. – Die Erschaffung der tanninîm am fünften Schöpfungstag wird in der jüd. Tradition als Erschaffung von Leviathan u. Behemoth gedeutet (s. o. Sp. 782; zu babylon. Mythen vgl. Berossos v. Babylon: FGrHist 680 F 1. 3); dies findet etwa Hen. aeth. 60, 7 (vgl. S. Uhlig: JüdSchrHRZ 5, 6 [1984] 606_7); Apc. Bar. syr. 29, 4 (A. F. J. Klijn: ebd. 5, 2 [1976] 141); 4 Esr. 6, 49/52 (J. Schreiner: ebd. 5, 4 [1981] 340) seinen Widerhall; vgl. auch Apc. Bar. gr. 5 (PsEpigrVetTest 2, 87: δράκων ἐκ τῆς θαλάσσης). – Daneben kommt K. als Schimpfwort oder als Vergleichspunkt für habgierige Menschen vor: Königliche Herrscher seien wie K.; sie verzehrten Menschen wie Fische (Test. XII Juda 21, 7).

III. Rabbinisches Judentum. Auch hier wird das Verständnis der tanninîm von Gen. 1, 21 als Dämonen, vor allem Leviathan u. Behemoth, weitergegeben (zB. Gen. Rabbah 7 zu Gen. 1, 21 [hebr.: 52 Theodor / Albeck; dt.: A. Wünsche, Der Midrasch Bereschit Rabba (1881) 28]; Strack / Billerb. 4, 2, 1156/65; M. Harl, La Genèse = Bible d'Alex. 1 [Paris 1986] 94; Merkelbach 235f; J. Maier: o. Bd. 9, 627. 670). Midr. Tehill. zu Ps. 148 (W. G. Braude, The Midrash on the Psalms [New Haven 1959] 377) versteht unter den tanninîm von Gen. 1, 21 große Meeresgeschöpfe, bBabaBatra 74b das Meerungeheuer Rahab (mit Hinweis auf Job 26, 12: der Meeresfürst Rahab ist übelriechend). – Nach Pirqe de Rabbi Eliezer 10 war das K. seit der Schöpfung dazu bestimmt, seine Rolle in der Geschichte des Propheten *Jonas zu übernehmen (G. Friedländer, Pirḳê de Rabbi Eliezer [New York 1971] 69; vgl. Jub. frg. 2, 11 [PsEpigrVetTest 3, 73]); Jonas betritt das Maul des K., wie man eine Synagoge betritt, u. die zwei Augen des K. bieten dem Propheten Licht (vgl. o. Sp. 781). Das K. weist Jonas auf den drohenden Tod durch *Leviathan hin, doch Jonas kann das apokalyptische Monster vertreiben (Friedländer aO. 70). Aus Dankbarkeit zeigt das K. dem Propheten die Tiefen des Meeres. – In der jüd. *Exegese wird offenbar auch eine Überlegung darüber angestellt, wie Jonas ohne Atmung im Bauch des K. überleben konnte. Die Antwort lautete, das Überleben sei durch die Kraft Gottes möglich gewesen, die Jonas in den Bauch des K. begleitete (Cyrill. Hieros. catech. 14, 18 [2, 130 R./R.]).

D. Christlich. In der christl. Literatur spielt das K. des atl. Jonas-Buchs eine große Rolle, wobei nicht selten eine Vermischung mit anderen jüd. Traditionen (*Leviathan) stattfindet; daneben weisen Besprechungen des Schöpfungsberichts in Teilen eine Nähe zu naturwissenschaftlichen Beobachtungen über das K. (Aristot.), aber auch zur Mirabilienliteratur auf. Eine thematische Trennung der einzelnen christl. Aussagen zum K. wird aus systematischen Gründen vorgenommen, obwohl die Themen mitunter erhebliche Berührungspunkte haben.

I. Das Ketos des Jonas-Buches. (Duval.)

a. Unterwelt. Mt. 12, 40 führt mit dem ‚Zeichen des Jonas‘ einen Typos des Todes u. der Auferstehung Jesu nach drei Tagen an; vgl. dazu E. Dassmann: o. Bd. 18, 687/9; die Belege für die Auseinandersetzung mit dieser Typologie sind zahllos. – Gelegentlich findet sich der Hinweis darauf, dass Jonas im K. unversehrt geblieben ist; dies deute an, dass auch die Menschen durch die Macht Gottes eine leibliche Auferstehung erwarten können, zB. 3 Cor. 29f (M. Testuz [Hrsg.], Papyrus Bodmer 10-12 [Cologny 1959] 40f; dt. Hennecke / Schneem.^{5} 2, 233; ClavisApocrNT 211. IV); Method. res. 2, 25 (GCS Method. 2, 380/2); Tert. res. 32, 1f; 58, 6/10; Const. apost. 5, 7, 12 (SC 329, 226; daneben als Exempla die *Jünglinge im Feuerofen u. *Daniel in der Löwengrube; vgl. Hippol. in Dan. comm. 2, 35f; Clem. Alex. quis div. salv. 41, 7). Ferner gilt der Bauch des K. nicht selten in Anlehnung an Jon. 2, 3 explizit als Unterwelt oder ‚Hades‘, zB. Theodrt. in Ion. comm. 2 (PG 81, 1729BC: τὸ θηρίον θανατηφόρον); Ambr. in Ps. 43, 86 (CSEL 64^{2}, 323); PsGreg. Thaum. (Procl. Cpol.?) sanct. (PG 10, 1201B); PsEpiphan. hom. 2 (PG 43, 453); PsJoh. Chrys. hom. 6 (PG 64, 22); Zeno Veron. tract. 1, 34, 8 (CCL 22, 87); diese Gleichsetzung führt sogar zur Auslegung, Jo-

nas sei nach menschlichem Ermessen im K. gestorben u. nach drei Tagen auferstanden (PsAthan. quaest. ad Ant. 65 [PG 28, 634C]). *Joh. Chrysostomos illustriert die Typologie anschaulich: Wie das K. gemerkt habe, dass Jonas nicht die für seinen Magen geeignete Speise ist, so habe der Tod gemerkt, dass der Eckstein (*Akrogoniaios) nicht für seine Zwecke gebraucht werden kann (non desp. 3 [PG 51, 367]). Nach Procl. Cpol. nat. dom. 2 (PG 65, 712) besiegt das neu geborene Lamm den Zähne fletschenden **Fuchs, führt die Toten ἀπ᾽ αἰῶνος aus dem Bauch des Ungeheuers heraus u. rettet die Menschheit, wie einst Jonas aus dem Bauch des K. gezogen wurde (Duval 24_{59}. 458f erwägt, der Vergleich des K. mit einem Fuchs könne auf Darstellungen zurückgeführt werden). – Gelegentlich ist die Geschichte von Jonas u. dem K. für die Väter nicht unproblematisch: Hieron. kennt im Rahmen der Theodizeediskussion in Hab. 1, 1, 13f comm. (CCL 76A, 592) zwar die Frage, wieso Gott es zuließ, dass das K. seinen Propheten verschlang, weist sie aber als Blasphemie zurück; zu anderen apologetischen Anfragen s. u. Sp. 787f. – Neben der typologischen Ähnlichkeit betonen christl. Schriftsteller häufig die größere Bedeutung, die der Sieg Jesu über die Unterwelt habe, zB. Cyrill. Hieros. catech. 14, 17 (2, 128/32 R./R.): Jonas sei in den Bauch des K. geworfen worden, Jesus aber freiwillig dorthin hinabgestiegen, wo sich das ‚K. des Todes' befand; Athan. or. adv. Arian. 3, 23 (PG 26, 369BC) stellt fest: ‚Das K. war nicht der Hades', obwohl der Zeitraum von drei Tagen eine Ähnlichkeit anzeige; Jonas habe nicht die vom K. Verschlungenen herausgeführt, sondern sei allein herausgegangen. Joh. Chrys. in Mt. hom. 43 (44), 2 (PG 57, 458f) erklärt, ‚Jonas im K.' sei ein Typus des Todes Jesu, allerdings viel geringer anzusetzen: Jonas sei ‚nur' aus dem K., Jesus aus der Unterwelt hervorgekommen; zu Cyrill. Alex. o. Bd. 18, 683.

b. Ort des Gebets u. der Prüfung. Jonas als der, ‚der vom K. verschluckt worden ist', ist wie Lot u. Sodom oder Daniel in der Löwengrube ein Exemplum für die Prüfung des ‚Gnostikers' (Clem. Alex. strom. 2, 104, 1; zur Charakterisierung im Koran, in den Jonas als einziger der Schriftpropheten der hebr. Bibel Aufnahme gefunden hat, S. Schreiner, Muhammads Rezeption der bibl. Jonas-Erzählung: Judaica 34 [1978] 149/72). – Der im Bauch des K. gefangene Jonas, der trotz seiner aussichtslosen Lage im Vertrauen auf Gott betet, steht als Vorbild für die Christen u. zeigt ihnen an, wie sie beten, aber auch, wie sie sich in schwierigen Lebenslagen verhalten u. hoffen sollen (vgl. E. Dassmann: o. Bd. 18, 689), zB. Tert. orat. 17, 4; Orig. orat. 13, 2 (vgl. c. Cels. 7, 57, wo er die These des *Celsus widerlegt, Jonas sei wegen seiner wirkungsvollen Gebete u. seiner Gunst bei Gott Jesus vorzuziehen); Basil. ep. 242, 1, 8/11 Courtonne; Aug. en. in Ps. 129, 1 (CCL 40, 1889); Ephr. Syr. de Iona 2 (G. Garitte, Le sermon de S. Éphrem sur Jonas en géorgien: Muséon 80 [1967] 78). Gebet u. Fasten können sogar das wilde K. zähmen: PsJoh. Chrys. in Ps. 75, 12 hom. 3 (PG 55, 598); hom. jej. 4 (PG 60, 717); decoll. (PG 59, 486). So kann das K. regelrecht zu einem Haus (Greg. Nyss. or. dom. 1 [GregNyssOp 7, 2, 9]; vgl. Theod. Mops. in Jon.: GöttOrForsch 5, 1, 182f), ja zu einem ‚oratorium' werden (Cassiod. in Ps. 129 expos. 1 [CCL 98, 1186]). – Nach Iren. haer. 3, 20, 1 (SC 211, 382/6) sollte das K. im Propheten größere Gottergebenheit bewirken; Gott habe ‚von Anfang an' geduldig hingenommen, dass der Mensch verschlungen werde ‚vom großen K.', das Anstifter der Verfehlung gewesen sei, u. zugleich in Jonas das künftige Heilsgeschehen angedeutet; auch nach Joh. Chrys. stat. 5, 6 (PG 49, 78) lernte der Prophet erst durch sein Unglück die Notwendigkeit u. Bedeutung der Umkehr. Eine solche Interpretation betont auch, dass das K. auf göttlichen Befehl hin gehandelt hat (Jon. 2, 1): Joh. Chrys. expos. in Ps. 110, 2 (PG 55, 282); Joh. Chrys. (?) paenit. hom. 5, 4 (PG 49, 311).

c. Verbindung mit anderen Traditionen. *Origenes setzt orat. 13, 4 das K. des Jonas-Buches mit dem K. von Job 3, 8 gleich (vgl. Orig. in Lev. hom. 8, 3 [SC 287, 18/20]; in Rom. comm. 5, 10 [447 Bammel]; s. u. Sp. 791f): Jeder, der in den Leib des Untiers gerate, könne durch Umkehr gerettet werden. Später ist es Jesus, der Heiland, der das K. überwunden habe, das jeden, der vor Gott flieht, verschlinge; ähnlich in ev. Joh. comm. 1, 96f (SC 120, 110): ‚K.' sei ein anderes Wort für δράκων; der Herr sei gekommen, um es zu überwinden. Es sei das erste Geistwesen, das wegen seines Abfalls von Gott mit einer körperlichen Hülle versehen worden sei (vgl. Ambr. in Ps. 43, 85 [CSEL 64^2, 322f; Duval 235f]; Eus. ecl. proph. 3, 7 [PG 22, 1132]). – *Drache, ‚biologisch' als K. u. allegorisch als

Widersacher verstanden, finden sich als zwei Interpretationen des δράκων von Ps. 104 (103), 26 bei PsJoh. Chrys. in Ps. 103 hom. 6 (PG 55, 651f; ClavisPG 4551); vgl. Theodrt. in Ps. 103 (PG 80, 1704). – Maximus Conf. versteht den Propheten als Bild für Adam u. so für den Menschen insgesamt, der in das Unglück dieses Lebens geworfen u. vom Teufel, gleichsam einem unersättlichen K., verschlungen wurde (quaest. ad Thal. 64, 79/86 [CCG 22, 191]).

d. Sonstiges. 1. Ein freundliches Ketos? Fraglich ist, ob der Ausdruck φιλόξενος κ., den *Gregor v. Naz. mit Blick auf Jonas gebraucht, ironisch gemeint ist oder tatsächlich positiv (carm. 2, 1, 11, 1842 [144 Jungck]; vgl. Apollinar. Laod. frg. 285 zu Ps. 138 [139], 9f [PTS 15, 109]), denn Gregor beschreibt das K. des Jonas-Buches an anderen Stellen durchaus als gefährlich (carm. 2, 1, 1, 6 [PG 37, 970]), hoffnungslos (ebd. 17, 51/6 [1265f]) u. als Ort der Verzweiflung (19, 83f [1278]), jedoch auch als Ort der Rettung (51, 33/6 [1396]). Bei PsJoh. Chrys. in Ps. 75 hom. 3 (PG 55, 598; ClavisPG 4546) zeigt ebenfalls das *Exemplum des Jonas, dass Tiere Menschen helfen, Menschen sich aber aus Neid gegenseitig Schaden zufügen. – *Ambrosius spekuliert, Jonas sei möglicherweise nicht in einer körperlichen, sondern in einer geistigen Flucht im Bauch des K. gelandet; nur durch seine Flucht in den Bauch des K. konnte er ein Typus Christi werden (fug. saec. 19 [CSEL 32, 2, 179f]; Duval 232). – Die Jonas-Geschichte ist Vergleichspunkt für die Hoffnung derer, die in dieser Welt Bedrängnis erleiden (vgl. Basil. ep. 268, 1/8 Court.; hom. grat. act. 3 [PG 31, 224BC]). – Sedulius zufolge ist das K. der Ort der Rettung für Jonas, ein ,vitale sepulchrum'; er war sicher im Bauch des Tieres u. kam mit seiner Hilfe in ein unbekanntes Land (carm. pasch. 1, 192/6 [CSEL 1, 30]; op. pasch. 1, 16 [ebd. 186]). Auch Cassiodor betont den rettenden u. bewahrenden Charakter des Jonas-K., das dem Propheten ein felix subsidium gewesen sei (in Ps. 129 expos. 1 [CCL 98, 1186f]; s. o. Sp. 786). Der Stylit Simeon soll ein junges Mädchen gerettet haben, das ins Meer geworfen wurde, weil es die Ehe mit einem Heiden verweigert hatte, u. Severus v. Antiochen vergleicht in diesem Zusammenhang Simeon mit dem K. des Jonas (hom. cathedr. 30 [PO 36, 633]).

2. Apologetik. Innerchristlich gebraucht Irenäus das Exemplum des Jonas zur Abwehr verschiedener Irrlehren (Duval 135/47): Gegen den Dualismus von Gnostikern, die die Auferstehung des Fleisches anzweifeln, führt er haer. 5, 2 (SC 153, 66/8) die Exempla des Jonas, der im Bauch des K. überlebte, u. der *Jünglinge im Feuerofen an, die die Macht Gottes zeigten. – Tertullian versteht das K. auch (vgl. o. Sp. 785f) als Bild für diejenigen, die gegen den ,christl. Namen' wüten, u. für die ,Engel der Ungerechtigkeit' (res. 32, 3). – Die Geschichte von Jonas u. dem K. wird von Gegnern des Christentums angeführt, um die Unglaubwürdigkeit der christl. Lehre zu exemplifizieren; christliche Autoren referieren dies u. reagieren darauf. Aug. ep. 102, 30 (CSEL 34, 570) versteht das K. als *Fisch: Die Heiden verlachten die Geschichte über Jonas, denn es sei völlig unglaubwürdig, dass ein Mensch mit Kleidern im Bauch eines Fisches überlebe; das K. gilt als belua oder bestia (ebd. 571). Augustinus will die Glaubwürdigkeit des Jonas-Ereignisses ebd. mit dem Hinweis auf ein riesiges Fischgerippe erweisen, das in *Karthago öffentlich ausgestellt u. dem Volk bekannt sei. Der Magen, den dieses Gerippe eingeschlossen habe, könne problemlos zahlreiche Menschen aufnehmen, u. der Mund sei bestimmt nicht zu klein gewesen. Dass man sich in einem Verdauungstrakt nicht aufhalten könne, sei ein ebenso dummer Hinweis: Warum soll sich Jonas nicht dort aufgehalten haben, wenn die Jünglinge sich im Feuer aufhielten (ebd. 32 [572])? Würde etwas Derartiges von *Apuleius oder *Apollonios v. Tyana berichtet, glaube man es sofort. – Auch *Hieronymus berichtet von Menschen, die es für unmöglich hielten, dass man drei Tage u. Nächte im Bauch eines Fisches überleben könne. Seien diese Leute gläubig, müssten sie an noch viel größere Wunder glauben, etwa die Löwengrube oder den Feuerofen; seien sie ungläubig, sollten sie Ovids Metamorphosen u. überhaupt omnem graecam latinamque historiam lesen. Da stünden noch unglaubwürdigere Dinge, in denen Iuppiter selbst seine Heiligkeit untergrabe (in Ion. comm. 2, 3 [CCL 76, 394f]).

e. Herakles u. Jonas. (Duval 13/6.) Ähnlich argumentiert Cyrill. Alex. in Ion. comm. 11 (PG 71, 616f): Er weist diejenigen, die das Jonas-Ereignis für unglaubwürdig halten, darauf hin, dass auch Herakles nach dem Zeugnis des Lykophron (s. o. Sp. 775f) von einem K. verschlungen u. wieder ausgespieen worden

sei. – Aeneas v. Gaza weiß von Herakles, dass er, ‚nachdem das Schiff, auf dem er segelte, geborsten war, von einem K. verschlungen u., in dessen Inneres gelangt, gerettet wurde' (Theophr.: 33 Colonna).

II. Das Ketos als Teil der Schöpfung. a. Basilius u. Ambrosius. Basil. hex. 7, 1 (GCS NF 2, 113, 11/4) nennt die K. als Teil der kriechenden Wassertiere (ἑρπετά); nach einer Einteilung in die Lebensweise der Wassertiere zählt Basilius drei weitere Gruppen auf: κήτη, ὑπέρογκα, λεπτότατα τῶν ἰχθύων (vgl. Aristot. hist. an. 1, 1, 488b 7). Hex. 7, 2 (115, 1/3) berichtet er, die meisten der K. seien lebendgebärend, so etwa *Delphine u. Seehunde (φῶκαι); diese K. nähmen bei drohender Gefahr die Jungen wieder in ihren Bauch auf (vgl. Aristot. hist. an. 6, 12, 566b 9; Opp. hal. 1, 737). Unter den Fischen gebe es durchaus Unterschiede zwischen der Gattung der κητώδη u. der der λεπτοὶ ἰχθύες (Basil. hex. 7, 2 [115, 4f]). – K. lebten in Meeren, die nicht oder kaum befahren würden, wo es keine *Inseln gebe u. kein Festland in der Nähe sei. Sie hielten sich in ihrem begrenzten Bereich auf. Niemand könne überredet werden, solche Gewässer zu befahren, u. so bedrohten die K. weder Inseln noch Küstenstädte (ebd. 7, 4 [119, 11/7]; vgl. Theodrt. in Ps. 148 [PG 80, 1989]; Ael. nat. an. 9, 49). – Die großen K., die Gott schuf (Gen. 1, 21 LXX), sind den größten *Bergen gleich, ja man glaubt Inseln zu sehen, wenn sie auftauchen (J. Runeberg, Le conte de l'île-poisson: Mémoires de la société néophilologique de Helsinki 3 [1902] 343/95; der Topos lebt etwa weiter in der frühmittelalterl. Navigatio S. Brendani 10 [20f Selmer]; vgl. zu dieser Schrift u. zur Datierung ins 7. bis 10. Jh. G. Orlandi, Art. Navigatio s. Brendani: LexMA 6 [1993] 1063f); sie leben im Atlantik u. sind geschaffen uns zur Furcht u. zum Schrecken (Basil. hex. 7, 6 [123, 17/124, 3; vgl. PsBasil. orat. dicta in Lacizis [PG 31, 1452B; ClavisPG 2912]; Cyrill. Hieros. catech. 9, 11 [1, 252 R./R.]; Didym. Caec. in Gen. 1, 20/3 [SC 233, 112]). Zu der Gruppe der κητώδη zählen Wale (φάλλαιναι), Hammerhaie (ζύγαιναι), Delphine u. Robben (Basil. ep. 188, 15 Court.). – Ambrosius rechnet hex. 5, 2, 5 die cete immania zu den reptilia aquarum u. übernimmt die Beschreibung des Basilius, dass die K. sowie die mustelae, caniculae, delphines u. phocae lebendgebärend sind. Dies gelte auch für andere derartige K. (ebd. 5, 3, 7); ebenso greift er die Schilderung des abgeschiedenen Lebensraumes der K. (5, 10, 28), ihrer Lokalisierung im Atlantik usw. (5, 11, 32) auf.

b. Physiologus. Im 17. Kapitel wird ein K. als ἀσπιδοχελώνη bezeichnet. Ihm werden zwei Eigenarten zugeschrieben: Wenn es hungrig ist, öffnet es sein Maul, u. es kommt ein so angenehmer Geruch heraus, dass viele kleine Fische davon angezogen werden u. in das Maul hineinschwimmen (vgl. PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 724f), größere Fische kann das K. mit dieser List nicht fangen. Der Physiologus vergleicht in einer Rezension das K. mit dem Teufel u. Häretikern, die Unerfahrene durch verlockende Rede (χρηστολογία) täusche (δελεάζουσι; D. Kaimakis [Hrsg.], Der Physiologus nach der ersten Redaktion [1974] 54b). Eine andere Eigenschaft ist die trügerische Inselhaftigkeit des K., die Seeleute dazu verleite, am K. anzulegen; später ziehe das K. das Schiff beim Abtauchen in die Tiefe. Ebenso verfahre der Teufel mit denjenigen, die ihre Hoffnung auf ihn setzten (vgl. PsBasil. contubern. 9 [PG 30, 924]).

c. *Andere.* K. sind Bestandteil des ‚physischen Dekalogs der Erde'. Clem. Alex. strom. 6, 133, 4, werden sie als Wassertiere neben den Fischen (ἰχθύες) genannt u. so von diesen unterschieden; ähnlich referiert *Irenaeus valentinianische Theorien darüber, dass im Schöpfungsbericht eine ‚Dodekas' vorliege, zu der u. a. K. u. Fische gehörten (haer. 1, 18, 1 [SC 264, 2, 274]); vgl. Epiphan. haer. 34, 15, 6. – Den K. schreiben christliche Autoren im Rahmen des Schöpfungsberichts unterschiedliche Bedeutungen u. Eigenschaften zu. Sie sind nicht um der Menschen willen geschaffen (Orig. in Gen. 1, 28 [CCG 15, 74/6, Katenen-Überlieferung]); nach ihrem Nutzen zu fragen ist daher unsinnig, zumal Gott sie in Regionen angesiedelt hat, in denen sie dem Menschen nicht schaden können (Joh. Chrys. in Gen. 1 hom. 7, 4 [PG 53, 65f]; ausführlicher expos. in Ps. 148, 2f [PG 55, 488]). Sie sind wie *Adler, *Phönix, *Rabe, *Elefant, *Hirsch u. Drache langlebig (Dion. Alex.: Eus. praep. ev. 14, 25, 4 [SC 338, 196]). – Severian. Gabal. cosmog. hom. 4, 2 (PG 56, 459) erkennt die K., die ersten Wassertiere der Schöpfung, an verschiedenen Stellen des AT wieder, so Ps. 74 (73), 13; 103, 26 LXX; 148, 7.

III. Das Ketos als Widersacher. Als Widersacher oder gottfeindliche Kreatur gilt ein wildes Tier (θηρίον), ein K., dem ‚Hirten' des

*Hermas (vis. 4, 1, 9). Gott müsse seinen *Engel aussenden, damit er das K. unschädlich mache u. dem fest auf Gott Vertrauenden den Weg zu dessen jungfräulicher *Kirche ebne (ebd. 4, 1, 6/10); das Ungeheuer trage an seinem Kopf vier Farben (schwarz, feuer- / blutrot, golden, weiß) u. speie feurige *Heuschrecken aus. Es sei riesig groß, rasend schnell u. Furcht einflößend, aber gleichzeitig etwas Göttliches (ebd. 4, 1, 6: τι θεῖον); es könne über Land gehen (vgl. E. Peterson, Die Begegnung mit dem Ungeheuer: ders. [Hrsg.], Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 294). Ausgehend von dem textkritisch unklaren Vergleich des Kopfes mit einer ‚Flasche' (vis. 4, 1, 6) hat Peterson aO. 295/301 das K. hier als Bild für den Gehinnom verstanden (mit Parallelen zu Act. Philiae 9 [CCApocr 11, 276/81]); diese Interpretation wird abgelehnt von N. Brox, Der Hirt des Hermas (1991) 168f; F. Amsler: CCApocr 12 (1999) 332. – Sonst gilt das K. in verschiedenen Zusammenhängen als Widersacher Gottes oder gottfeindliches Geschöpf (vgl. Greg. Nyss. in Cant. hom. 5 [GregNyssOp 6, 167]; es habe zB. die Vertreibung aus dem Paradies verursacht: Greg. Thaum. in Anm. zu Job 3 [U./D. Hagedorn (Hrsg.), Die älteren griech. Katenen zum Buch Hiob 1 (1994) 316f; s. u.]), oder es bezeichnet den Teufel u. seine Engel (Didym. Caec. in Gen. 1, 20/3 [SC 233, 118/20]). Das K. hat zT. einen apokalyptischen Charakter u. steht neben anderen endzeitlichen Zeichen u. Lebewesen, so Eus. in Jes. comm. 89 (GCS Eus. 9, 173) neben Leviathan u. Schlange u. PsEpiphan. hom. 1 (PG 43, 437; vgl. hom. 3 [ebd. 469]) neben Tartaros u. Drachen (*Leviathan). – Origenes kann auch unter den K. des Schöpfungsberichtes das Böse sehen: Die großen K. bezeichnen böse Gedanken und alle gottfeindlichen Absichten (in Gen. hom. 1, 9 [GCS Orig. 6, 11]).

IV. Das Ketos des Hiob-Buches. Job 3, 8 übersetzen die LXX Leviathan mit K. Didym. Caec. in Job 3, 8 (PapTextAbh 1, 190f) versteht das K. als Teufel (διάβολος), der Macht habe über den Tod. Die K. von Job 9, 13 LXX (hebr. rahab) seien sowohl wörtlich (‚giftige Tiere': θηρία ἰοβόλα) als auch allegorisch (‚böse Geister': πονηρὰ πνεύματα) zu verstehen. – Das K. diene Gott dazu, seine Macht zu offenbaren (Joh. Chrys. comm. in Job 3, 20/3 [PTS 35, 54]; vgl. 9, 13b [94]). – Ambrosius zufolge beschreibt Hiob Gottes Macht über die Welt, wenn er seinen Sieg über das K. erwähnt (hex. 1, 6, 22; vgl. Job 26, 6/8. 11/3; *Leviathan).

V. Sonstiges. a. Ketos als Schimpfwort. Die allegorische Auslegung der Schöpfung durch Theophilos v. Ant. sieht in den K. u. Fleisch fressenden Flugtieren ein Bild für habgierige Menschen u. solche, die das Gesetz übertreten, für Diebe, Mörder u. solche, die die gerecht Lebenden ungerecht behandeln (ad Autol. 16, 3 [PTS 44, 63]), u. *Gregor v. Naz., der vor die Behörden in Kpel geführt wird, vergleicht diese Situation mit der Löwengrube des *Daniel, dem Feuerofen der *Jünglinge u. dem K. des Jonas (carm. 2, 1, 11, 675/77 [86 Jungck]). Er beschreibt aber auch den Kyniker Maximos gehässig als κητώδης (ebd. 753). Schimpfwort ist K. bei Basil. ep. 231, 21f Court. (Interpretation unklar: W.-D. Hauschild, Basil. v. Caes. Briefe 3 [1993] 203 zSt.); ähnlich Greg. Nyss. ep. 22 (SC 363, 274).

b. Sprachliches. *Hieronymus versteht in Jes. comm. 8, 27, 1 (CCL 73, 344/6) ausdrücklich das K. als Widersacher: Hebr. satan bedeute lat. adversarius, griech. diabolus (criminator). Derselbe werde auch Belial, apostata, praevaricator, absque iugo genannt: LXX filii pestilentiae sei die Übersetzung des hebräischen filii Belial, draco des hebräischen Leviathan. Dieser sei ‚der magnus cetus', von dem auch Job 3, 8 spreche; dort stehe Leviathan pro ceto. Hieronymus übersetzt ebd. (Jes. 27, 1) LXX draconem mit ‚cetum'. An der zweiten Stelle in Jes. 27, 1 stehe außerdem nicht Leviathan, sondern thannîn, ‚quod proprie cetum sonat'; es sei jüd. Sage, dass der Leviathan unter der Erde, die ‚thanniim' dagegen im Meer lebten (zu Leviathan = cetus vgl. in Amos 3, 9 [CCL 76, 338]; vgl. in Ps. 148, 7/13 comm. [CCL 78, 346f]). – Auch zum Jonas-Buch teilt Hieronymus sprachliche Überlegungen mit: Er gibt das K. der LXX mit piscis grandis wieder; dies bedeute hier mors et infernus u. entspreche dem hebr. dag gadol; LXX u. NT hätten mit der Wortwahl cetus eine (freilich korrekte) interpretierende Übersetzung vorgenommen (in Ion. 2, 1 comm. [CCL 76, 393]; vgl. de Ps. 148, 7 tract. [CCL 78, 347]). – Die Vulg. hat an den Stellen, an denen bei den LXX K. steht, a) cetus / -os bzw. den Plural cete (Gen. 1, 21; Dan. 3, 79); b) Leviathan (Job 3, 8); c) qui portant orbem (Job 9, 13); d) superbus (Job 26, 11); e) piscis grandis (Jon.

2, 1). – Sprachliches Interesse hat wohl auch der Autor eines Origenes zugeschriebenen Textstückes, das sich mit Hiob u. einem Meerungeheuer befasst (J.-P. Mahé, Origène et la baleine. Un frg. ps-origénien ‚Sur Job et le dragon' en traduction arménienne: RevÉtArm NS 14 [1980] 345/65) u. anhand des K. nachweisen will, dass Namen nicht von Natur aus, sondern aus Konvention den Objekten zugewiesen worden sind (was c. Cels. 1, 24 widerspricht u. als Hauptargument dafür angeführt wurde, den Text Origenes abzusprechen: Mahé aO. 350f). Daneben zeigt dieses Fragment auf frappierende Weise die christl. Rezeption u. Reinterpretation paganer Literatur, insofern die Angaben des Verf. über das K. resp. den Drachen enge Bezüge zu aristotelischer, aber auch zur sagenhaften Darstellung des K. (Lukian, o. Sp. 781) aufweist (das K. lebe am Ende des Ozeans; wenn es im Winter in den Süden wolle, benutze es seinen riesigen Schwanz wie ein Segel [Mahé aO. 362_{43}]; es besitze auch Füße [sei also ein amphibienartiges Geschöpf] u. bewege sich am Ufer; es sei am 5. Tag erschaffen worden) u. gleichzeitig Bezüge zu biblischen Büchern (Gen., Job, Ps.) herstellt.

c. Geschichtsschreibung u. Geographie. Prokop berichtet von einem K., das zZt. Justinians Kpel in Schrecken setzte (b. Goth. 7, 29, 9/20; vgl. hist. arc. 15, 37 u. zum möglichen Hintergrund, einem ‚Wettstreit des Kaisers mit dem Meer', S. A. Ivanov, Der Herrscher u. das Meer [Zur Genesis eines Motivs bei Prokop]: J. Irmscher [Hrsg.], Die Lit. der Spätantike [Amsterdam 1997] 167/71). Der Kaiser versuchte vergeblich, das Monstrum von 30 Ellen Länge u. 10 Ellen Breite zu fangen; es verendete allerdings, als es bei der Verfolgung von Delphinen gestrandet u. von der Bevölkerung mit Seilen an Land gezogen worden war. – In seinem Gedicht Mosella beschreibt Ausonius den Fisch silurus (‚Stör') als ballena Mosellae, ‚Walfisch der Mosel' (135/49; Komm. u. Lit.: P. Dräger [Hrsg.], D. M. Ausonius. Mosella [2002] 156/8, vgl. Dölger, Ichth. 2, 148/51, allerdings mit anderer Identifizierung [‚Wels']; zur Diskussion Dräger aO. 156).

E. Ikonographie. I. Gestalt. a. Meerdrache. Trotz der Bedeutungsvielfalt des Wortes K. (s. o. Sp. 774f; Papadopoulos / Ruscillo 207/9) wird meist der Meerdrache in einem leicht identifizierbaren Typ dargestellt (andere Drachen haben Schlangenform: Merkelbach 226f. 243/5). Dieser zeichnet sich durch seinen hunde- oder schweineartigen Kopf mit ausgeprägter Stirn, spitzen vorgestellten Ohren, einer spitz zulaufenden, geöffneten Schnauze mit langen Zähnen u. einer dünnen Halsflosse aus (D. E. L. Haynes, The Portland vase again: JournHellStud 88 [1968] 62). Der Kopf sitzt auf einem dünnen langen Hals. Der Körper ist mehrfach gewunden u. endet in einer sichelförmigen oder dreifach geteilten Flosse. Zusätzlich können Ziegenbart, Stoßzähne, ein ausgeprägtes Horn auf der Nase, gefiederte Ohren, eine Mähne oder Halskrause, Flossen, ein gefiederter Schwanz, Vorderbeine u. sogar Flügel erscheinen. Diese Gestalt wird seit der hellenist. Zeit am häufigsten verwendet. Die Stadien der Entwicklung der ihr vorhergehenden Typen (Boardman, K. 731/6) haben wenig mit dem hier besprochenen K. gemein. Die Identifizierung als K. erfolgt durch Beischriften oder Bildkontext. Das K. des Jonas wird bis auf wenige Ausnahmen (s. u. Sp. 796/8) als Meerdrache dargestellt, in der Ausspeiungsszene erhält es einen dickeren Kopf mit weit aufgesperrtem Maul (s. u. Sp. 797).

b. Wal. Aus den Epitheta zum Sternbild geht hervor, dass man sich dieses zumindest anfangs in Fischgestalt vorstellte (Gundel 370f; vgl. o. Sp. 777f). Eindeutige Waldarstellungen sind selten, obwohl Wale in der Antike bekannt waren (s. o. Sp. 778f; ein Wal bei Ostia: Plin. n. h. 9, 5; Papadopoulos / Ruscillo 204. 206. 208/13; Lawrence 294). Ein Mosaik aus den Thermen des Sidonius bei Hippo Diarrhytus mit Meerwesen u. Fischfang zeigt neben einem schwimmenden u. einem auf einem *Fisch stehenden einen mit dem Oberkörper im Maul eines fischförmigen, stacheligen Monsters steckenden Menschen (ebd. Taf. 78 Fig. 8), hierbei handelt es sich vielleicht um den Versuch, einen Wal im Sinne der Buntschriftstellerei (s. o. Sp. 779/81) darzustellen. Eine *Lampe in Marseille zeigt eine in einem stacheligen Fisch steckende Frau (H. Leclercq, Art. Jonas: DACL 7, 2614 Fig. 6306; vgl. auch die Darstellung auf dem Pithekoussai-Krater: Papadopoulos / Ruscillo Fig. 24). Die wenigen Jonasbilder auf *Sarkophag-Reliefs, in denen walartige Ungeheuer aus den Wellen auftauchen, sind neuzeitliche Reparaturen (ebd. Fig. 6292; RepertChrAntSark 1 nr. 152. 942 Taf. 34. 150).

II. Kontext. a. Griechisch-hellenistisch u. etruskisch. (Zur Bedeutung Papadopoulos /

Ruscillo 215/9.) Das K. erscheint in drei verschiedenen Kontexten: a) als zu bekämpfendes Ungeheuer bei Herakles u. Hesione, Andromeda u. Perseus u. im Kampf von Peleus u. Thetis (Boardman, Whale Taf. 24, 11; 24, 10; 23, 6). In den frühen Illustrationen des Hesionemythos ist das Ungeheuer mit einem übergroßen Kopf u. aufgesperrtem Rachen dargestellt (ders., K. 497 nr. 24; A. Mayor, The ‚Monster of Troy' vase: OxfJournArch 19 [2000] 57/63); b) als attributives Begleitwesen für Meergottheiten (Poseidon: Boardman, Whale Taf. 23, 5; Amphitrite: N. Yalouris, Das K. des Parthenon-Westgiebels: N. Berger [Hrsg.], Parthenon-Kongr. Basel 1 [1984] 281/3 Taf. 28/9); c) bei der Übergabe der Waffen an Achilles als Reittier der Nereiden. – In der etrusk. Kunst kann das K. die Seele des Verstorbenen tragen (Shepard 95; Boardman, K. 734); es wird außerdem auf Sarkophagen, Aschenurnen u. Gefäßen dargestellt (Wrede 165f Taf. 35, 3). Die Verwendung von Wasserspeiern in K.kopfform (H. L. Allen, Morgantina sea monsters, lions, and baroque Sicilian workshops: OpuscRom 9 [1973] 73/84) lässt eine symbolische, vielleicht Übel abwehrende Bedeutung vermuten.

b. Römisch u. Spätantike. Auch hier ist das K. ein Attribut von Meergottheiten (Blázquez 124. 126 Fig. 4). Das von Perseus besiegte K. wird zu einem Nebenelement der Darstellungen (F. Felten, Neuerlich zur Portlandvase: RömMitt 94 [1987] 214) u. dient als Attribut der Andromeda. Als Reittier der Nereiden erscheint es in Darstellungen des Meerthiasos mit anderen Meerwesen wie zB. Hippokampen, Meerkentauren u. Tritonen, auf Meerwesen-Sarkophagen u. Fußbodenmosaiken (Blázquez 123 Fig. 3).

III. Bedeutung. a. Nichtchristlich. Dem Zug der Nereiden wird in der Grabkunst eine ‚allgemeine Glückssymbolik' zugeschrieben (Wrede 171. 174). Wertvolle Gegenstände, wie zB. der Proiectakasten (K. J. Shelton: Age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1977/78] 330f nr. 310), das Selene-Helios-Diptychon (Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 61), eine Silberkanne (L. Matzulewitsch, Byz. Ant. [1929] Taf. 19) u. Goldglasschalen zeigen, dass das Motiv des K. als Reittier im Sinne einer bewussten Fortsetzung der klass. Kunst verwendet wurde, jedoch können diese als Geschenke mit einer Glückssymbolik versehen sein. Der von einem K. verfolgte Erot (RepertChrAntSark 1 nr. 663 Taf. 100) ist Bestandteil eines im unteren Teil des Sarkophages ausgebreiteten kosmologischen Bildes von Erde u. Meer; das K. ist neben Okeanos Symbol für das Meer, seine Bedrohlichkeit wird durch den beigefügten Eroten verharmlost. Auf dem Mosaik von Hippo Diarrhytos (s. o. Sp. 794) illustriert die Figur im Maul des Ungeheuers einen Schiffbruch oder ein Badeunglück (P. Gauckler, Inventaire des mosaïques de la Gaule et de l'Afrique 2 [Paris 1910] 301) u. geht formell auf eine Pygmäen-Szene mit *Krokodil zurück (Lawrence 295). Es ist Teil der Vielfalt des Meeres, die dem Besitz des Bassianus zugeordnet wird.

b. Jüdisch. (Zum Verständnis des K. s. o. Sp. 781/4.) Eine Darstellung des K. am Fuß der *Menorah ist vom Titusbogen in Rom bekannt. Möglicherweise dienten jüdische K. den christlichen als Vorbilder (Eltester aO. [o. Sp. 781] 218_{29}; Siegert aO. [o. Sp. 782] 2, $141f_{19}$ [Lit.]).

c. Christlich. 1. Kosmos u. Schöpfungsgeschichte. Das K. wird in Gen. 1, 21 als Teil der Schöpfung erwähnt (s. o. Sp. 789f) u. erscheint daher in christl. *Kosmos-Darstellungen (Seraglio-Oktateuch, 12. Jh.; H. Maguire, Earth and ocean [Pennsylvania 1987] 23 Fig. 14). Die Illustration zu Basilius' Hexaemeron in den Sacra Parallela (Paris. gr. 923 fol. 247) weist vier K. auf, wobei die Vierzahl aus dem Text nicht zu erschließen ist u. auf solche Kosmosdarstellungen zurückgeht (K. Weitzmann, The miniatures of the Sacra Parallela [Princeton 1979] Taf. 121, 551). Das K. erscheint in Illustrationen zur Schöpfungsgeschichte in der Szene der Erschaffung von Vögeln u. Fischen ab dem 10. Jh. (R. P. Bergman, The Salerno ivories [Cambridge, Mass. 1980] 19 Fig. 4a; O. Demus, The mosaics of S. Marco in Venice 2, 1 [Chicago 1984] 144f; 2 Taf. 33; J. Lassus, La création du monde dans les octateuques byz. du 12e s.: MonPiot 62 [1979] 111/4 [zu Taf. 2 E/F]; spätantike Vorlage: K. Weitzmann, The Cotton Genesis. British Library, Codex Cotton Otho B. 6 [Princeton 1986] 50f; vgl. die Komposition ebd. Fig. 14f u. Lassus aO. [zu Taf. 2 E] 113).

2. Jonas. Die Darstellung des Meerdrachen bei Jonas hat mehrere Gründe. Die Verwendung des Wortes in der LXX lässt seine Gestalt offen, denn es kann die verschiedensten Wesen bezeichnen (s. o. Sp. 781f). Der Meerdrache war als Symbol für das Meer u. die Gefahren des maritimen Lebens bekannt

(Sichtermann 245). Das Motiv von Held u. Ungeheuer lässt sich auch auf Jonas anwenden. Modernem Denken entspringt die Interpretation als politisches Symbol der frühen Christen in Opposition zu nichtchristlicher Kultur u. Kaisertum (G. Snyder, Sea monsters in early Christian art: Biblical Research 44 [1999] 7/21). Als K. wird das Ungeheuer des Jonas im anonymen Carmen de Iona (CSEL 23, 221/6) mit einer Kruste aus Muscheln, schleimigem Maul u. aufgerolltem Körper beschrieben; die Beschreibung des Fischinneren ähnelt der Lukians, s. o. Sp. 781.

α. Einzelmotiv. Begleitmotiv zu Verschlingen u. Ausspeiung. Das K. wird bei Darstellungen der Jonasruhe als Einzelmotiv zwischen Boot u. Jonas eingeschoben. Dabei erscheint es vollständig u. greift nicht in die Handlung ein. Wesentlich häufiger wird es in den Szenen von Meerwurf u. Ausspeiung abgebildet, wobei es oft eine enorme Größe im Verhältnis zu den übrigen Figuren hat. Im Vergleich zum einzeln dargestellten K. sind in der Ausspeiung Kopf u. Maul vergrößert, um Platz für die Figur des Jonas zu schaffen. Es lassen sich keine exakten Vorbilder finden, weder in Herakles-Hesione-Bildern noch auf der von Hamel angeführten Jason-Schale (500/450 vC. Vatikan, Museo Gregoriano Etrusco 16545: J. Boardman [Hrsg.], The history of Greek vases [London 2001] 91 Fig. 124; G. Hamel, Taking the Argo to Nineveh: Judaism 44 [1995] 347. 349; J. Neils, Art. Iason: LexIconMythClass 5, 2 [1990] 427f; Gemme mit Jason oder Herakles: Boston, Museum of Fine Arts 21. 1203 [500/450 vC.]; J. D. Beazley, The Lewes House coll. of ancient gems [Oxford 1920] nr. 46; Snyder aO. Fig. 4). Direkte nichtchristl. Vorbilder für Meerwurf u. Ausspeiung sind nicht anzunehmen, der ruhende Jonas u. die Seeleute haben formelle Vorläufer, deren Inhalt nicht übertragen wurde (Sichtermann 245; E. Stommel, Zum Problem der frühchristl. Jonasdarstellungen: JbAC 1 [1958] 114f; N. Cambi, Il motivo di Giona gettato nel mare: Historiam pictura refert, Festschr. A. Recio Vengazones = StudAntCrist 51 [Città del Vat. 1994] 90/6). Die Vergrößerung von Kopf u. Maul belegt die Fähigkeit der Künstler, Motive formell einem neuen Kontext anzupassen.

β. Jonas u. Fisch. Auf dem Relief in Konya (5. Jh. oder später) bedarf es der erklärenden Beischrift κῆτος κὲ Ἰώνας, um das Fisch-Mensch-Motiv verständlich zu machen (J. Dresken-Weiland, Ein frühchristl. Jonasrelief in Konya: RömMitt 102 [1995] 405/12 Taf. 108; anders Papadopoulos / Ruscillo 216); ein Fisch auch im Cod. Erevan, Matenadaran 979 (Wessel 654f) u. in Kapelle 30 von el-Bagawāt, mit der kopt. Beischrift ‚katos' (1. H. 4. Jh.; M. Erroux-Morfin, L'Oxyrhynque et le monstre de Jonas: Études coptes 5 = Cah. Bibl. Copte 10 [Paris 1998] 8f). Zumindest in Konya (Dresken-Weiland aO. 104) u. in el-Bagawāt sollte man eine lokale Ikonographie vermuten.

3. Ketos als Symbol der Unterwelt. In der frühchristl. Literatur werden im Zusammenhang mit Mt. 12, 39f Parallelen zwischen Jonas' Aufenthalt im Bauch des Wals / K. u. der Auferstehung Christi in Einzelheiten dargelegt (s. o. Sp. 784f). Meerwesen erscheinen schon in vorchristlicher Zeit im Grabkontext u. dienen dort zur Veranschaulichung der ‚Glückseligkeit des Toten am Beispiel der Meerwesen' (Wrede 155), diese Vorstellung wird in der frühchristl. Grabkunst auf die mit maritimen u. bukolischen Elementen kombinierten Jonasszenen übertragen (J. Engemann, Art. Jonas: o. Bd. 18, 694). Das K. ist hier polyvalent: Es kann neutral (Meeressymbol), positiv (Glückseligkeit) oder negativ (Unterwelt) gelesen werden, wobei eine Bedeutung die anderen nicht ausschließt (Maguire aO. [o. Sp. 796] 8/14). Wie in den oben angeführten frühchristl. Texten (s. o. Sp. 784f) erscheint es auf byzantinischen Darstellungen des Jüngsten Gerichtes ab dem 10. Jh. als Symbol der Unterwelt, wobei es die Seelen der Ertrunkenen ausspeit (Boardman, K. 736) oder die der Verdammten frisst (Elfenbeinplatte Victoria and Albert Museum, 10. Jh.: B. Brenk, Tradition u. Neuerung in der christl. Kunst des 1. Jtsd. [1966] 84/6 Abb. 23).

R. Amedick, Die Schöne, das Seeungeheuer u. der Held. Ant. Bildbeschreibungen u. die Ikonographie mythologischer Bilder: Antike Welt 33 (2002) 527/38. – J. M. Blázquez, Grifos e ketoi en mosáicos de Italia, Hispania, Africa y el Oriente: Imago antiquitatis, Festschr. R. Turcan (Paris 1999) 119/32. – J. Boardman, Art. K.: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 731/6; The K. in India: L. Kahil (Hrsg.), Iconographie classique et identités régionales = BullCorrHell Suppl. 14 (Paris 1986) 447/53; ‚Very like a whale'. Classical sea monsters: Monsters and demons in the anc. and medieval worlds, Fest-

schr. E. Porada (Mainz 1987) 73/84. – M. BOOSEN, Etruskische Meeresmischwesen. Unters. zu Typologie u. Bedeutung = Archaeologica 59 (Roma 1986). – M. P. CICCARESE, Animali simbolici alle origini del bestiario cristiano 1 (Bologna 2002) 191/201. – C. C. COULTER, The ‚great fish' in ancient and medieval story: TransProcAmPhilolAss 57 (1926) 32/50. – E. DIEZ, Herkules u. Hesione. Neuentdeckter Reliefstein in Hallstatt: JhÖInst 45 (1960) 169/80. – Y.-M. DUVAL, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine = Ét. Aug. (Paris 1973). – W. GUNDEL, Art. K. nr. 1: PW 11, 1 (1921) 364/72. – H. GUNKEL, Schöpfung u. Chaos in Urzeit u. Endzeit (1895). – M. HARL u. a., Les Douze Prophètes 4/9 = Bible d'Alex. 23, 4/9 (Paris 1999). – L. HERRMANN, L'histoire de Jonas et l'antiquité classique: GrazBeitr 1 (1973) 149/55. – O. KELLER, Die ant. Tierwelt 1 (1909). – R. KLIMEK-WINTER, Andromedatragödien = BeitrAltK 21 (1993). – M. LAWRENCE, Ships, monsters and Jonah: AmJournArch 66 (1962) 289/96 Taf. 77/8. – A. LESKY, Herakles u. das K. (Graz 1967); Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer (Wien 1947). – R. MERKELBACH, Art. Drache: o. Bd. 4, 226/50. – S. P. MORRIS, Hollow Lakedaimon: HarvStudClassPhilol 88 (1984) 1/11. – J. H. OAKLEY, Art. Hesione: LexIconMythClass 8, 1 Suppl. (1997) 621/9. – K. SCHAUENBURG, Art. Andromeda nr. 1: ebd. 1, 1 (1981) 774/90. – R. SCHENDA, Walfisch-Lore u. Walfisch-Literatur: Laographia 22 (1965) 431/48. – K. SHEPARD, The fishtailed monster in Greek and Etruscan art (New York 1940). – H. SICHTERMANN, Der Jonaszyklus: Spätant. u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983/84) 241/8. – J. SPEIGL, Das Bildprogramm des Jonasmotivs in den Malereien der röm. Katakomben: RömQS 73 (1978) 1/15. – D. W. THOMPSON, A glossary of Greek fishes = St. Andrews Univ. Publ. 45 (London 1947). – E. VERMEULE, Aspects of death in early Greek art and poetry (Berkeley u. a. 1979) 179/209. 249/52. – K. WESSEL, Art. Jonas: RBK 3 (1978) 647/55. – H. WREDE, Lebenssymbole u. Bildnisse zwischen Meerwesen: Festschr. G. Kleiner (1976) 147/78.

Alfred Breitenbach (A/D) / Johanna Witte-Orr (E).

Kette s. Enkolpion: o. Bd. 5, 322/32; Folterwerkzeuge: o. Bd. 8, 112/41; Gold: o. Bd. 11, 895/930; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 937/66; Schmuck.

Ketzerbitte s. Birkat ham-minim: RAC Suppl. 2, 1/7.

Ketzerei s. Häresie: o. Bd. 13, 248/97.

Keuschheit s. Askese: o. Bd. 1, 749/95; Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 523/92.

Keuschlamm.

A. Vorbemerkung. K. ist die dt. Übers. von lat. agnus castus (botan. Name Vitex agnus castus L.) für attisch ἄγνος (Etymologie unbekannt [Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 13]; ältere griech. Bezeichnung auch λύγος, ‚biegsamer, zum Flechten geeigneter Zweig, Rute' [ebd. 2, 141]), seinerseits bereits ‚als fehlgedeutetes Lehngut u. gelehrte Volksetymologie aufzufassen' (Strömberg 154). Die Biegsamkeit der u. a. im Weinbau zum Aufbinden der Reben benutzten Zweige wie auch die antike lat. Bezeichnung salix Graeca haben dazu geführt, dass der zur Familie der Eisenkrautgewächse zählende ἄγνος mit der Weide gleichgesetzt wurde (Rahner, Mythen 370; Borengässer 6). Lateinische Bezeichnungen nach Dioskurides (mat. med. 1, 103 [1, 95 Wellmann]): salix marina (Meerweide), piper agreste (Feldpfeffer).

B. Heidnisch. Der K.strauch gehört zu ‚den meistgerühmten Pflanzen des Altertums' (Baumann 64 mit Belegen bei *Homer [Il. 11, 105; Od. 9, 427], Athen. dipnos. 15, 671/4 u. Paus. 3, 14, 7; 8, 23, 5). Wohl weil er erst im September / Oktober blüht, wurde er als Bettstreu der *Frauen bei den Thesmophorien verwendet, um die Erhöhung der Fruchtbarkeit durch das Einwirken von ‚Mutter Erde' zu beschleunigen. Als diese Funktion nicht mehr verstanden wurde, brachte man die Verwendung mit der (schon vor dem Fest) geforderten sexuellen Enthaltsamkeit der beteiligten *Frauen in Verbindung (Fehrle 152); Rahner (Mythen 368) verweist aufgrund seiner Gleichsetzung von Agnos u. Weide auf die doppelte Symbolik letzterer als schnell reifende, fruchtbare Pflanze u. als ‚Fruchtverderberin'. Bemerkenswert ist, dass neuere medizinische Forschungen nicht die sedative, sondern die stimulierende Wirkung des K. belegen (C. Gorkow, Klinischer Kenntnisstand von Agni - casti fructus: Zs. f. Phytotherapie 20 [1999] 159/68; weitere Auswertungen medizinischer



OTTO MAZAL

Die Überlieferung der antiken Literatur im Buchdruck des 15. Jahrhunderts

1. TEILBAND

1. Abschnitt: Die Voraussetzungen der Rezeption der antiken Sprachen und Literaturen im Abendland
2. Abschnitt: Die klassische griechische Literatur im Inkunabeldruck
   1. Kapitel: Die griechische schöne Literatur der Antike
   2. Kapitel: Die griechische philosophische Literatur
   3. Kapitel: Die griechische fachwissenschaftliche Literatur

2. TEILBAND

3. Abschnitt: Die klassische lateinische Literatur im Inkunabeldruck
   1. Kapitel: Die schöne Literatur der Römer

3. TEILBAND

3. Abschnitt: Die klassische lateinische Literatur im Inkunabeldruck
   2. Kapitel: Die philosophische Literatur der Römer
   3. Kapitel: Die fachwissenschaftliche Literatur der Römer

4. TEILBAND

4. Abschnitt: Die jüdische und christliche Literatur der Antike im Inkunabeldruck
   1. Kapitel: Die jüdische Literatur der Antike
   2. Kapitel: Die christliche Literatur der Antike

Register

Das Buch ist in der Verlagsreihe *Bibliothek des Buchwesens* als Band 14, Teile 1 bis 4, erschienen:

1. Teilband: 2003. X, 334 Seiten mit 21 Abb. Hardcover € 148,-. ISBN 3-7772-0318-1
2. Teilband: 2003. VI, 216 Seiten mit 10 Abb. Hardcover € 139,-. ISBN 3-7772-0320-3
3. Teilband: 2003. VI, 292 Seiten mit 18 Abb. Hardcover € 148,-. ISBN 3-7772-0321-1
4. Teilband: 2003. IV, 296 Seiten mit 13 Abb. Hardcover € 148,-. ISBN 3-7772-0323-8

ISBN des Gesamtwerks: 3-7772-0317-3

ANTON HIERSEMANN, VERLAG · STUTTGART

Postfach 140155 · D-70071 Stuttgart
Tel. 0711-549971-0 · Fax 0711-549971-21 · www.hiersemann.de
E-Mail: info@hiersemann.de

Versuchsreihen mit Belegen zur klinischen Wirksamkeit ebd. 140/58). Die vermeintliche Förderung der Keuschheit u. die Gleichsetzung mit der ihre Früchte vor der Reife verlierenden Weide führten in einer Mischung aus Geglaubtem u. Assoziiertem zur tradierten Benennung der Pflanze, so dass aus einem Fruchtbarkeits- ein Keuschheitsmittel wurde (Borengässer). Zu dieser Umdeutung dürfte auch eine falsche etymologische Ableitung beigetragen haben, nach der ἄγνος mit ἁγνός (rein, keusch, heilig) in Verbindung gebracht wurde. Bereits Dioskurides (mat. med. 1, 103 [1, 96 W.]) teilt mit, dass die Bezeichnung auf den erwähnten Brauch bei den Thesmophorien zurückgehe, den er allerdings so versteht, dass die Frauen die Pflanze als Lager benutzten, um ihre Keuschheit zu bewahren (ἁγνευούσας), oder als den Geschlechtstrieb mäßigendes Mittel. Außerdem erfolgte eine volksetymologische Umdeutung zu ἄγονος (zeugungsunfähig, unfruchtbar, kinderlos: Diosc. Med. mat. med. 1, 103; Eustath. Il. 834, 35: ἐπεὶ ὁ λύγος ἄγνος καλεῖται οἱονεὶ ἄγονος; G. Rohlfs, Lexicon graecanicum Italiae inferioris[2] [1964] 6; C. A. Lobeck, Paralipomena grammaticae Graecae 1 [1837] 346: ‚contractio ἄγονος ἄγνος'; A. Vaniček, Griech.-lat. etym. Wb. 2 [1877] 755).

C. Christlich. In der hebr. Bibel nicht erwähnt, findet sich ἄγνος als Wiedergabe des hebr. ʿarvei-naḥal (populus Euphratica [Pappel], nicht Weide) in der LXX (Lev. 23, 40; Job 40, 22). – In der frühchristl. Literatur wird der ἄγνος ausschließlich in Verbindung mit dem Laubhüttenfest (Lev. 23, 40; Cyrill. Alex. in Sach. comm. 111 [PG 72, 265/8]: spirituelle Deutung im Hinblick auf die Auferstehung, Ermahnung zum keuschen Leben [ἁγνῶς]) oder als vermeintlich keuschheitsförderndes Mittel erwähnt. Auch Methodios v. Olympos erwähnt die Zweige des ἄγνος im Zusammenhang mit dem Bau der Laubhütten; der bei ihm (zusätzlich, jedoch unrichtig) mit Dornen versehene Baum ist für ihn Symbol der wehrhaften Keuschheit, der Königin der Tugenden (conv. 9, 4; Borengässer 10f). Methodios hält die Zweige für unverbrennbar, was er als Sinnbild der sich in Keuschheit (ἁγνεία) verzehrenden Körper versteht (res. 2, 23, 5). Unter Berufung auf Aelian (nat. an. 9, 26), Dioskurides u. *Galenos (mixt. 6, 1, 2 [11, 807 Kühn]) wird die Pflanze daher unter die Anaphrodisiaca gezählt (o. Bd. 1, 499 ohne Hinweis auf christliche Belege). *Hieronymus führt aus, dass Pappel u. Weide zuweilen für dieselbe Baumart gehalten werden; er deutet den griech. Namen ἄγνος als Hinweis auf die Keuschheit. Unter Berufung auf Ärzte u. ‚pflanzenkundige Autoren' u. mit Hinweis auf das Laubhüttenfest überliefert er die Tradition, wonach demjenigen, der Wasser vermischt mit Blüten der Weide oder des Agnos trinke, die Lust absterbe, woraufhin er zeugungsunfähig werde (in Sach. comm. 3, 14, 16 [CCL 76A, 895]). Etym. M. s. v. ἄγνος (29 Gaisford) wird die heidn. Deutung aufgenommen, die ἄγνος u. ἄγονος verschmolz (o. Sp. 801) u. die Pflanze mit Unfruchtbarkeit u. Keuschheit in Verbindung brachte. Als Anwendung werden Essen, Trinken oder Verwendung als Bettstreu empfohlen (Rahner, Mythen 374). – Die Vermittlung in die mittelalterl. Klostermedizin erfolgte über *Cassiodorus u. seine Gründung Vivarium: Jenen Mönchen, denen das Studium der Hl. Schrift zu beschwerlich war u. die sich stattdessen durch Anbau von Arznei- u. Gemüsepflanzen um das leibliche Wohl sorgten, empfiehlt er nachdrücklich das Medizinbuch des Dioskurides (Borengässer 12; *Botanik). Konrad v. Megenberg (14. Jh.) wünscht sich in seinem ‚Buch der Natur' (Erstdruck 1475), dass ‚derlai paum mêr' bes. geistlichen Personen wachsen mögen. Seit den Kräuterbüchern des 15. Jh., deren Kompilatoren auf Dioskurides u. Galen zurückgreifen, hält sich über die allgemeine Anwendung hinaus die Vorstellung, der K. sei vielfach in Klöstern angebaut worden u. habe als Anaphrodisiacum Mönchen u. Nonnen die Einhaltung ihres Keuschheitsgelübdes erleichtert, indem man entweder die Zweige als Bettstreu verwendete, einen Trank aus der Pflanze destillierte oder die pfefferkornartigen Früchte als Pfefferersatz mit erwünschtem Nebeneffekt benutzte (daher auch ‚Mönchspfeffer'; Marzell), ohne dass sich die überlieferten Angaben im einzelnen auf ihre räumlich / zeitlichen Ursprünge zurückführen ließen (Borengässer 9f; Mayer / Czygan, Vitex 179).

D. Baudy, Das K.-Wunder des Hermes: GrazBeitr 16 (1989) 1/28. – H. Baumann, Die griech. Pflanzenwelt in Mythos, Kunst u. Lit.[4] (1999). – N. M. Borengasser, Agnus castus: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 (1998) 4/13. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 (1910). – H. Marzell, Wb. der dt. Pflanzennamen 4 (1979)

1209/12. – J. G. MAYER / F.-CH. CZYGAN, Von ‚Mönchskopf' u. ‚Mönchspfeffer'. Zwei Arzneipflanzen der Klostermedizin. Calendula officialis L. u. Vitex agnus-castus L.: Cistercienser Chronik 109 (2002) 269/76; Vitex agnus-castus L., der oder das K.: Zs. für Phytotherapie 20 (1999) 177/82. – H. RAHNER, Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Ant. u. im Christentum: ZKTh 56 (1932) 231/53 bzw.: ders., Griech. Mythen in christl. Deutung (1957) 361/413. – R. STRÖMBERG, Griech. Pflanzennamen (1940).

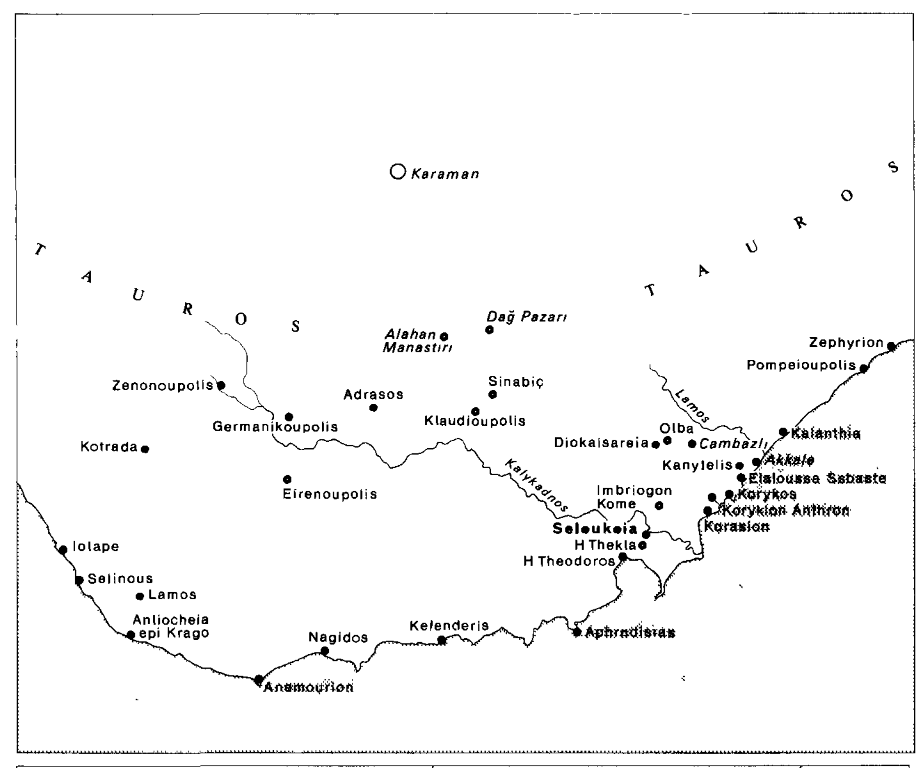
Norbert M. Borengässer.

Kibotos s. Arche: o. Bd. 1, 597/602; Capsa: o. Bd. 2, 891/3; Geld (Geldwirtschaft): o. Bd. 9, 818.

Kilikien (Cilicia, Isauria).

A. Allgemein. I. Name. (H. Täuber, Art. Kilikes, Kilikia: NPauly 6 [1999] 454f; T. Schmitt, Weder rauh noch eben. K.s Weg in die Gesch., im Druck.) Das Wort K. ist zuerst im 13. Jh. vC. (İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Boğazköy Tabletleri 2, 129 Vs. 12) als Hilikka, in assyrischen Inschriften seit dem 9. Jh. vC. als Hilakku belegt (s. u. Sp. 810). Eine semit. Ableitung des Namens ist ebensowenig wahrscheinlich wie der Vorschlag einer luwischen Etymologie, verknüpft mit der Regionalbezeichnung Que / Kue / Kuwe (O. Casabonne, Notes ciliciennes 5/6: Anatolia Ant. 7 [1999] 69/88 [Lit.]), weil das so genannte Land weit entfernt vom ursprünglichen K. liegt. Ungeklärt bleibt die Verbindung der Il. 6, 397. 415 in der Troas wohnenden Kilikes mit K., die wohl keinen realhistorischen Hintergrund besitzt (G. Neumann, Zum Namen K.: ders., Ausgew. kl. Schriften [Innsbruck 1994] 293/301). Lokalisierung u. Ausdehnung haben sich in altorientalischer Zeit erheblich verändert; zZt. des Achämenidenreiches war ein Zustand erreicht, der die Vorstellungen vom antiken K. prägte (s. u. Sp. 810f). Kultur u. Tradition sind vor allem späthethitisch-luwisches Erbe, aber auch von westsemitischen u. später von griechischen u. pers. Einflüssen geprägt.

II. Territoriale Gliederung. a. Geographie u. Klima. (Abb. 1; W. Ruge, Art. Kilikia: PW 11, 1 [1921] 385/7; Hild / Hellenkemper 22/9.) K. umfasst geographisch sehr unterschiedliche Räume (Strab. 14, 5, 1): a) ‚Rauhes K.' (Tracheia) im Westen, östlich von *Pamphylien bzw. *Pisidien beginnend mit dem bis an die Küste reichenden Gebirgszug des Tauros (K. Tomaschitz, Unpublizierte Inschr. West-K. = DenkschrWien 264 [1998] 49). b) ‚Ebenes K.' (Pedias) im Osten mit den von Saros / Seyhan u. Pyramos / Ceyhan durchflossenen fruchtbaren Schwemmlandebenen bis zum Amanosgebirge, das zu K. u. dem benachbarten *Syrien bzw. der *Kommagene gehörte. Nördlich ist K. durch den Tauros begrenzt. – Die klimatischen Bedingungen sind in Ge-



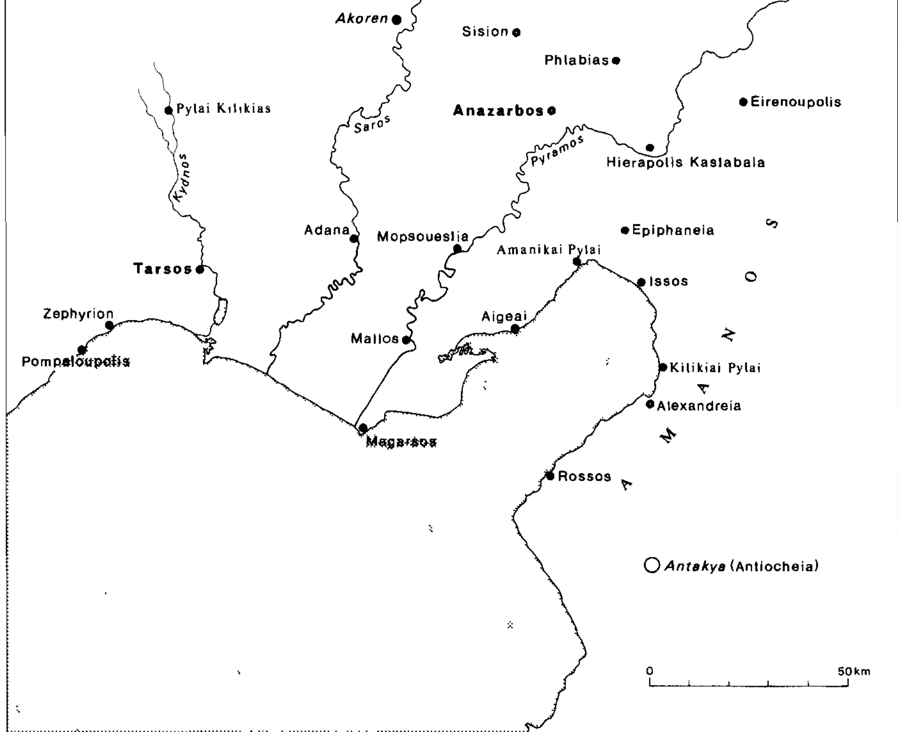


Abb. 1: Karte von Isauria u. Cilicia mit den wichtigsten im Text genannten Orten. Zeichnung: Silke Haase, Köln.

birgs- u. Küstenregionen unterschiedlich u. von starken jahreszeitlichen Schwankungen geprägt. Diese naturräumlichen Voraussetzungen führten auch zu einer grundsätzlich andersartigen kulturellen Entwicklung beider Teile (s. u. Sp. 809f u. ö).

b. Röm. u. byz. Provinz. ‚Provincia Cilicia' war Name der Kommandogewalt, mit der 102 vC. M. Antonius zum Kampf gegen Seeräuber im östl. Mittelmeerraum, die sich als Kiliker bezeichneten, betraut wurde. Feste territoriale Grenzen besaß diese Provinz nur gegenüber *Asia (Degrassi, ILLRP² 1 nr. 342; Cic. Manil. 12, 35; de orat. 1, 18, 82; 2, 1, 2; Liv. perioch. 68). Erst 64 vC. gab Pompeius K. eine administrative Ordnung. Das Gebiet griff im Westen weit in pamphylische Regionen über, umfasste zeitweise von Asia abgetrennte Distrikte der *Lykaonia (Laodikeia ad Lycum, Apameia, Synnada) u. sogar *Cyprus, ließ andererseits Raum für Klientelherrschaften wie die des Tempels von Olba (K. Trampedach, Tempel u. Großmacht. Olba in hellenist. Zeit: E. Jean / A. M. Dinçol / S. Durugönül [Hrsg.], La Cilicie [Paris 2001] 269/88), des Antipater v. Derbe (Cic. fam. 13, 73, 2) oder der Tarkontimotiden mit dem Zentrum Hierapolis Kastabala. Die ‚Landschenkungen' des M. Antonius an *Kleopatra (Th. Schrapel, Das Reich der Kleopatra [1996] 89/104), aber auch die Ausstattung von Klientelfürsten wie Polemon, Amyntas, Archelaos oder Antiochos IV v. Kommagene durch den Triumvirn u. später durch Augustus beschnitten die Provinz auf den Umfang der Pedias u. in der Bedeutung so stark, dass man bislang durchweg auf Nichtexistenz in der frühen Kaiserzeit schloss. Erst Vespasian kehrte die Entwicklung dauerhaft um, indem er 72 nC. die kilik. Gebiete Antiochos' IV v. Kommagene, im Wesentlichen die Tracheia, an die Provinz angliederte (Entwicklung seit der späten Republik: T. Schmitt, Provincia Cilicia. K. im Imperium Romanum von Caesar bis Vespasian: Aktuelle Forsch.-Probleme der Alten Gesch., Festschr. Rielinger im Druck]). – In späthadrianischer Zeit wird K. um südliche Teile Lycaoniens erweitert u. erscheint offiziell als ‚Cilicia, Isauria, Lycaonia' (IGRom 3, 290; Ch. Habicht, Zwei neue Inschr. aus Pergamon: IstMitt 9/10 [1959/60] 115/7; Mitford 1248; Tomaschitz aO. 49/54; S. Mitchell, Anatolia 2 [Oxford 1993] 155/7; M. H. Sayar, Cornelius Dexter, Statthalter der Provinz K.: EpigrAnatol 24 [1995] 127f; zum nur numismatisch bezeugten lycaonischen Koinon s. H. v. Aulock, Münzen u. Städte Lykaoniens [1976]; allgemein P. Weiß, Die Abkürzungen Γ/Β u. Γ/Γ auf den spätkaiserzeitl. Münzen von Tarsos u. Anazarbos: Chiron 9 [1979] 545/52; R. Ziegler, Das Koinon der drei Eparchien K., Isaurien u. Lykaonien im späten 2. u. frühen 3. Jh. nC.: Stud. zum ant. Kleinasien 4 [1999] 137/53). Veränderungen durch Gebietsverschiebungen von u. an Nachbarprovinzen sind auch später im 2. Jh. epigraphisch bezeugt (M. Clerc, Inscr. de la vallée du Méandre: BullCorrHell 11 [1887] 348/51; Mitford 1232/4). Diokletian hat bis 303 Isauria als Provinz mit der Metropolis Seleukeia / Silifke (s. u. Sp. 845) verselbständigt. Dort zwang die innere Instabilität (Räuber) bald dazu, die grundsätzliche Trennung zwischen ziviler u. militärischer Spitze aufzugeben. Auch die Einrichtung der sog. Klimata dürfte mit diesen besonderen Umständen zu erklären sein (Tomaschitz aO. 79f). Isauria verlor vor 373 im Norden Territorien an die neue Provinz Lycaonia (Basil. ep. 138, 2 [2, 56 Court.]). – K. wurde im frühen 5. Jh. in Cilicia I mit der Metropolis Tarsos u. Cilicia II mit Anazarbos geteilt (Hierocl. synecd. 704, 1/706, 2. 708, 1/710, 9 [37/9 Honigmann]; Joh. Malal. chron. 14, 24 [286 Thurn]). Alle drei Provinzen waren Teil der Diözese Oriens. Die kirchl. Ordnung folgte der politischen, so dass die kilik. Provinzen, Isaurien u. die *Kommagene als einzige in Kleinasien zum Patriarchat *Antiocheia gehörten.

c. Besiedlung, Wirtschaft u. Infrastruktur. (Hild / Hellenkemper 98/142 [Lit.].) Neben dem Ausbau weiterbestehender Siedlungen erfolgten in der Spätantike Neugründungen, wie die von Korasion, das nach einer Bauinschrift zwischen 367 u. 375 vom isaur. Statthalter Flavius Uranius gegründet wurde (ProsLatRomEmp 1, 982 s. v. nr. 5). Konstant blieb vor allem die Besiedlung der Küstenregionen (R. E. Blanton, Hellenistic, Roman and Byz. settlement patterns of the coast lands of western Rough Cilicia [Oxford 2000]). Spätantike u. frühbyzantinische Steinhäuser zeigen an der zT. gut erhaltenen Substanz bautechnische Gemeinsamkeiten mit den Kirchenbauten (s. u. Sp. 843f); zahlreiche Kreuze auf den Türstürzen (o. Bd. 13, 796f) zeugen von Neubauten in christlicher Zeit oder der Christianisierung der Bewoh-

ner (zB. in Karakabaklı, Öküzlü, Şaha). – Das dichte röm. Straßennetz, vor allem der Ausbau seit flavischer Zeit diente einerseits der Beweglichkeit u. dem Nachschub des Militärs, andererseits erfolgreich der Landeserschließung. Zudem sind spätantike Baumaßnahmen unter Konstantin d. Gr., Valentinian I, Valens u. Gratian bezeugt (M. H. Sayar, Ant. Straßenverbindungen K.s in der röm. Kaiserzeit: E. Olshausen / H. Sonnabend [Hrsg.], Zu Wasser u. zu Land [2002] 452/73); Kaiser *Iustinianus ließ in Tarsos (s. u. Sp. 846f), Adana (CIG 4440) u. Mopsuestia / Misis **Brücken wiederherstellen (Procop. aed. 5, 5, 4/20); auch Straßenbögen u. Befestigungen dieser Zeit sind bekannt (s. u. Sp. 850f). – Die Entvölkerung nach den pers. u. arab. Eroberungen seit dem späten 6. Jh. bedingt die gute Quellenlage bei den röm. u. frühbyz. Baudenkmälern. – Die wirtschaftliche Struktur der Provinz entspricht der geographischen: Die Pedias u. in geringerem Ausmaß die kleinen Küstenebenen des Rauhen K. waren geprägt durch umfangreichen Wein-, Obst-, Oliven- u. vor allem Getreideanbau (Xen. exped. 1, 2, 22; Plin. n. h. 18, 81. 122). Daneben wurde für die reichsweit bekannte Leinenproduktion in Tarsos Flachs kultiviert (Leinenweber als politische Gruppe in Tarsos: Dio Chrys. or. 34, 21; Paulus als Zeltmacher: Act. 18, 3). Andere Formen von Textilerzeugung u. -verarbeitung (zB. Stickereien in Pompeiupolis) sind bezeugt. Plin. n. h. 8, 76 erwähnt Ziegen in K., aus deren Haar das in der christl. Tauf- u. Bußliturgie verwandte *Cilicium / κιλίκιον gewonnen wurde (daraus abgeleitet die Berufsbezeichnung des Ciliciarius: CIL 6, 4, 2, 31898; A. Hermann: o. Bd. 3, 127/36). Mancherorts spezialisierte man sich auf *Gewürz-, Färbe- u. Heilpflanzen. Renommiert waren Safran aus Korykos (o. Bd. 10, 1179), der kilik. Hysop gegen Kopfgrind u. Verlausung (Plin. n. h. 25, 136) u. Grundstoffe für *Parfüm u. Mittel zur *Einbalsamierung (Stat. silv. 5, 1, 210/4). Von den extensiven Formen der Landwirtschaft hat besonders die Pferdezucht große Bedeutung erlangt. An den Küsten war der Fischfang verbreitet. Oppianos' Halieutika sind dafür ein literarisches Zeugnis. In den Bergen dominierten Gartenbau, Viehzucht u. Holzwirtschaft, wobei letztere für den röm. Schiffbau von erheblicher Bedeutung war. Schon in altorientalischer Zeit wurden Bodenschätze, vor allem *Erze wie Silber, Blei, Kupfer, *Gold, Eisen u. Zinn abgebaut. In römischer Zeit gewann man aus Erdölquellen *Asphalt. *Keramik dürfte im gesamten K. lokal produziert worden sein (s. u. Sp. 864); eine Form von Weintransportgefäßen bezeichnete man als Cilicises (Isid. orig. 20, 6, 6). Zeitweise hat der *Sklaven-Handel eine wichtige Rolle gespielt. – Die infrastrukturelle Erschließung u. die Rückkehr vieler Soldaten aus römischen Auxiliareinheiten (G. Laminger-Pascher, Röm. Soldaten in Isaurien: Röm. Gesch., Altertumskunde u. Epigr., Festschr. A. Betz [Wien 1985] 381/92; J. Russel, A Roman military diploma from Rough Cilicia: BonnJbb 195 [1995] 67/133) führten im 2. bis mittleren 3. Jh. zu einer Blütezeit (N. Lenski, Romanization and revolt in the territory of Isauria: JournEconSocHistOr 42 [1999] 413/65). Ihre Fähigkeiten in Steinbruch u. Bauhandwerk nutzten viele Männer auch außerhalb K.s zum Broterwerb (Kloster des Hl. Sabas vor 501; Kloster Symeons d. J. 541/51 u. später H. Sophia in Kpel; s. u. Sp. 856; C. Mango, Isaurian builders: Polychronion, Festschr. F. Dölger [1966] 358/65).

III. Geschichte. a. Vorrömisch. In einer in Gurgum (A. M. Jasink, Gli stati neo-ittiti [Pavia 1995] 68/77) gefundenen Inschrift König Halparuntijas II aus der Mitte des 9. Jh. vC. kommt der Stadt- u. Landesname Hirika vor (J. D. Hawkins, Corpus of hieroglyphic Luwian inscriptions 1 [Berlin 2000] nr. 4, 1f; Neumann aO. [o. Sp. 804] 295f). Dies entspricht dem am oberen Pyramos (nicht im Raum der späteren Tracheia; Schmitt, K. aO. [o. Sp. 804]) lokalisierbaren Hilakku, einem von den Assyrern nur selten wirklich beherrschten Land an der nordwestl. Peripherie ihres Machtbereichs, das von der späteren Pedias (assyr. Que; neubabyl. Kuwe) unterschieden werden muss (s. o. Sp. 804). K.s Aufstieg im späten 7. bis mittleren 6. Jh. erhielt den größten Schub durch den älteren Kyros. Er sicherte dem Land für Jhh. große Selbständigkeit u. Privilegien im Perser-Reich u. erlaubte die Ausdehnung bis zum Mittelmeer. – Zu K. gehörte die von Pyramos u. Saros gebildete Schwemmlandebene (Çukurova), im Norden reichte es bis zum Halys. Das Herodt. 2, 34, 1 genannte ‚gebirgige‘ K. liegt Ägypten gegenüber u. damit sicher nicht wie die spätere Tracheia vom *Nil aus gesehen hinter Zypern, sondern östlich von Issos, wo der Amanos bis ans Meer

reicht. Nach der Zeit Herodots, aber vor dem mittleren 4. Jh. vC., gewinnt K. die später so genannte Tracheia mit einzelnen griechisch geprägten Städten an der Küste hinzu u. muss dafür im Norden Territorien abgeben. Kurz vor der Eroberung durch Alexander verliert K., wohl im Zusammenhang mit dem sog. ‚Satrapenaufstand', seinen Sonderstatus. In der hellenist. Zeit gehörte K. hauptsächlich zum Seleukiden- u. einige Gebiete zeitweise zum Ptolemaierreich (M. H. Sayar, K. u. die Seleukiden: Stud. zum ant. Kleinasien 4 [1999] 125/36; A. Davesne / G. Le Rider, Gülnar 2. Le trésor de Meydancıkkale 1/2 [Paris 1989]; M. Meyer, Cilicia as part of the Seleucid empire: Jean u. a. aO. [o. Sp. 807] 505/18). In späthellenistischer Zeit gewannen zeitweise lokale u. regionale Gewalten im Streit um die Herrschaft im Seleukidenreich Bedeutung. Besonders das westl. Gebirgsland K.s mit seinen Küsten diente immer mehr als Schlupfwinkel von Piraten, die von den schwachen Mächten der Region kaum zurückgedrängt werden konnten oder sogar als Bündnispartner geschätzt waren.

b. Römisch. 1. Republik. Das direkte röm. Engagement begann mit der Übertragung einer provincia Cilicia an M. Antonius iJ. 102 vC. (s. o. Sp. 807). Dieser sicherte sich zwar Triumph u. Konsulat für 99, aber die Piraterie war nicht überwunden. Noch iJ. 100 fiel der Beschluss, wiederum eine Provinz K. an einen Praetor zu vergeben. Dies sollte nach dem in unabhängigen griech. Übersetzungen in Delphi u. auf Knidos gefundenen Gesetz der zuerst gewählte Konsul in einem Brief an die Städte u. Herrschaftsgebiete mitteilen (M. H. Crawford [Hrsg.] Roman statutes [London 1996] law nr. 12, Cnidus copy 3, 29/37; Delphi copy, block B 5/7). Nicht bekannt ist, ob das Vorhaben umgesetzt wurde. Nachrichten fehlen bis zur Inthronisation des Ariobarzanes iJ. 96 oder 95 vC. in *Cappadocia durch Sulla (R. Kallet-Marx, Hegemony to empire [Berkeley 1995] 355/61), dem K. übertragen war (Appian. Mith. 57; Ill. 75, 4). Von ihm ist weder überliefert noch wahrscheinlich, dass er damals im Süden Kleinasiens gewesen ist. K. war der Name für einen (pro-) magistratischen Zuständigkeitsbereich in Kleinasien außerhalb von *Asia, mit dem auch Q. Oppius betraut war, der im Süden die röm. Armee im ersten Krieg gegen Mithridates befehligte (proconsul: Liv. perioch. 78; J. Reynolds, Aphrodisias and Rome [London 1982] 12 = Doc. 2b Z. 1; 17 = Doc. 3, Z. 1/3; bei Posidon.: FGrHist 87 F 36 = F 247 Theiler heißt der Imperiumsträger in einer Rede, wo die Terminologie keine Rolle spielt, στρατηγὸς Παμφυλίας, bei Gran. Lic. 35: legatus). Auch die folgenden röm. Feldherren in Cilicia (Cn. Cornelius Dolabella, P. Servilius Vatia Isauricus, L. Licinius Lucullus) bekämpften lokale u. regionale Machthaber, die vor der Förderung von Brigantentum u. Piraterie nicht zurückschreckten, aber auch versuchten, ihre Gebiete gegen Mithridates u. seine Verbündeten zu sichern (J.-L. Ferrary, Les gouvernements des provinces romaines d'Asie mineure [Asie, Cilicie], depuis l'organisation de la province d'Asie jusqu'à la première guerre de Mithridate [126/88 av. J.-C.]: Chiron 30 [2000] 161/93 mit Liste der Statthalter). Der großen militärischen Aufgabe entsprach der Rang der Befehlshaber, die oft Konsulare waren (R. Syme, Observations on the province of Cilicia: ders., Roman papers 1 [Oxford 1979] 120/48). Entscheidendes leistete Pompeius, der, mit einem umfassenden Kommando gegen Seeräuber im gesamten Mittelmeerraum versehen, rasch einen Seesieg vor Korakesion errang. Wesentlich für seinen Erfolg war ein Siedlungsprogramm für alle, die sich vom Seeraub abwandten (Cic. Manil. 12, 35; Strab. 8, 7, 5; 14, 3, 3; Plut. Pomp. 28; Appian. Mith. 96. 115). Mit der Neugründung von Städten (Soloi / Pompeiupolis: Dio Cass. 36, 37, 6) u. der Förderung anderer (Adana, Mallos, Epiphaneia) agierte Pompeius zugleich in der Rolle hellenistischer Monarchen u. schuf sich eine verlässliche Klientel (R. Ziegler, Ären kilik. Städte u. Politik des Pompeius in Südostkleinasien: Tyche 8 [1993] 203/19). Er erkannte, dass nur eine stärkere u. permanente Präsenz der röm. Ordnungsmacht (räuberische) Übergriffe lokaler u. regionaler Gewalten eindämmen konnte u. gab K. eine administrative Ordnung. Die Provinz diente vor allem der militärischen Sicherung gegen das Partherreich. Über innere Verhältnisse informiert die Korrespondenz Ciceros, der 51 vC. Statthalter war (M. Wistrand, Cicero imperator [1979] 3/60). Antonius schuf oder vergrößerte im kilik. Raum den Herrschaftsbereich von Klientelfürstentümern; nicht unerhebliche Gebiete der Tracheia übertrug er den Ptolemaiern (s. o. Sp. 807).

2. Kaiserzeit. Oktavian / Augustus nahm nach 31 vC. erhebliche Umverteilungen vor,

hielt aber an der von Antonius eingeschlagenen Politik fest. Sie bestimmt auch die Verhältnisse der frühen Kaiserzeit, so dass es unter Tiberius noch ‚kilikische Könige' gab (Tac. ann. 2, 42, 5; 78, 2; 80, 1). Zugleich kann auf die Fortexistenz einer im Wesentlichen auf die Pedias beschränkten Provinz K. geschlossen werden (Aigaiai / Yumurtalık u. Umland liegen außerhalb von Syria: ebd. 13, 8, 3; Cossutianus Capito Statthalter von Cilicia: ebd. 13, 33, 2; 16, 21, 1/3; Cappadocia et Cilicia als Amtsbereich des C. Iulius Proculus wäre mit einer Zugehörigkeit zu Syria nicht vereinbar: AnnÉpigr 1914 nr. 128; 1966 nr. 472). Erst Vespasian entriss Antiochos IV unter dem Vorwurf, er kollaboriere mit den Parthern, sein Königreich *Kommagene u. K., schloss es zunächst an Syria an (L. Moretti, Iscrizioni agonistiche greche [Roma 1953] nr. 67), bevor er wenig später dessen ‚kilikische' Teile, im Wesentlichen die Tracheia, mit der Pedias zu einer neuen, größeren, prätorischen provincia Cilicia zusammenfügte (Suet. vit. Vesp. 8, 4; zur administrativen Entwicklung im 1. Jh. Schmitt, Provincia aO. [o. Sp. 814]). Spätestens 76/78 nC. war nach der Inschrift des Statthalters L. Octavius Memor dieser Schritt vollzogen (Keil / Wilhelm nr. 6). Wie wohl schon vorher war Tarsos Statthaltersitz (s. u. Sp. 847). Die weitere Geschichte ist bestimmt von der Rolle K.s als Aufmarschzone für die röm. Ostfeldzüge einerseits (seit Šapurs Einfall 260 auch als Route für die Gegenschläge der Sasaniden bzw. Zenobias v. Palmyra) u. durch die Rivalitäten der dortigen Städte andererseits. Beide Faktoren sind durch die Auswertung der Inschriften u. vor allem der Münzen deutlich geworden, deren Emissionen oft mit der Präsenz der Reichsgewalt u. deren Bildersprache mit dem Selbstverständnis der Poleis verbunden werden kann (R. Ziegler, Städtisches Prestige u. kaiserliche Politik. Stud. zum Festwesen in Ost-K. im 2. u. 3. Jh. nC. [1985]; ders., Kaiser, Heer u. städtisches Geld. Unters. zur Münzprägung von Anazarbos u. anderer ostkilik. Städte = DenkschrWien 234 [1993]; Weiß aO. [o. Sp. 808]). Seit der 2. H. des 3. Jh. sind lange Zeit immer wieder Einfälle aus dem Norden (Goten, Hunnen) u. Osten sowie Konflikte des Reiches mit den oft als Räuber charakterisierten Isauriern bezeugt (H. Hellenkemper, Legionen im Bandenkrieg. Isaurien im 4. Jh.: Stud. zu den Militärgrenzen Roms 3 [1986] 625/34; K. Hopwood, Consent and control. How the peace was kept in Rough Cilicia: D. H. French / C. S. Lightfoot [Hrsg.], The eastern frontier of the Roman empire [Oxford 1989] 191/201; B. D. Shaw, Bandit highlands and lowland peace: JournEconSocHistOr 33 [1990] 199/233. 237/70; Lenski aO.). – Mit diesen Verhältnissen ist vielleicht schon die Abspaltung der Provinz Isauria in diokletianischer Zeit zu verbinden (s. o. Sp. 808). Sie erklären auch, warum man schon im 4. Jh. die grundsätzliche Aufteilung ziviler u. militärischer Gewalt dort wieder aufgegeben hat (s. o. Sp. 808). Auch die Scheidung lokaler u. munizipaler Truppen ließ sich nicht aufrechterhalten.

c. Spätrömisch u. frühbyzantinisch. (Hild / Hellenkemper 34/43.) Das 4. u. 5. Jh. sind von Einfällen isaurischer Stämme, wiederholten Aufmärschen gegen die Perser u. zeitweise von Kriegen um den Kaiserthron geprägt. Vielfältig belegte Befestigungsarbeiten lassen auf die unsichere Situation in spätrömischer Zeit schließen (ebd. 36f; s. u. Sp. 842). Im J. 361 starb **Constantius II in K. bei der Bekämpfung Kaiser *Iulianus', der besonders die Stadt Tarsos förderte (s. u. Sp. 847). Seit 447 dienten isaurische Einheiten dem Schutz von Kpel. Isaurische Anführer stiegen in der Militäradministration auf, zB. Tarasikodisas alias Zenon, seit 466 Schwiegersohn Kaiser *Leos I u. 474/91 selbst Kaiser (sein Name wurde früh als Patronym gedeutet: Tarasis bzw. Zenon ὁ Κωδισσεύς [D. Feissel: BullCorrHell 108 (1984) $564f_{105}$]; vgl. u. Sp. 840. 863). Leos politisierende Witwe, Aelia Verina musste 478 Kpel verlassen, wurde in Tarsos zur Nonne gemacht u. in Dalisandos (s. u. Sp. 834f) sowie auf der Festung Cherris / Papirion inhaftiert (Joh. Ant. frg. 211, 2 [FHG 4, 619]; W. Enßlin, Art. Verina: PW 8A, 2 [1958] 1546/8; J. Gottwald: ByzZs 36 [1936] 86/90; Hild / Hellenkemper 233f. 374). An Usurpationsversuchen gegen Zenon sind die Brüder Illus u. Trokundes aus Isaurien beteiligt (D. Feissel, Deux grandes familles isauriennes du 5e s. d'après des inscr. de Cilicie Trachée: Mitt. zur Christl. Arch. 5 [1999] 9/17). Die Auseinandersetzungen wurden zT. in der gemeinsamen Heimat geführt. Nach Zenons Tod iJ. 491 konnte sich sein Bruder Longinos nicht gegen den von der Kaiserwitwe Ariadne favorisierten Anastasios als Nachfolger durchsetzen. Dieser beendete 498 die Kämpfe gegen die Isaurier

siegreich, von denen viele nach *Thracia umgesiedelt wurden. Im Kampf fiel auf Seiten der Isaurier der aus Psimatha (Psimada) in Isaurien stammende Heerführer Konon, zuvor kurzzeitig Bischof v. Apameia (Evagr. h. e. 3, 35 [134f Bidez / Parm.]; ProsLatRomEmp 2, 306f s. v. nr. 4). Die Prominenz der Familie Zenons u. ihrer Anhänger führte zu einer dem Repräsentationsbedürfnis entsprechenden Bautätigkeit (zB. Evagr. h. e. 3, 8 [107f] über Zenons Stiftung eines μέγιστον τέμενος im *Thekla-Heiligtum [s. u. Sp. 845]; H. Täuber, Der kilik. comes Illus: JbÖstByz 42 [1992] 247f; D. Feissel: RevÉtGr 107 [1994] 620 nr. 765). Die wirtschaftliche u. kulturelle Prosperität im frühen 6. Jh. knüpft als Epiphänomen der zeitweiligen Zentralität besonders Isauriens an diese Voraussetzungen an. Naturkatastrophen (*Erdbeben; *Hungersnot), neue schwere Konflikte mit den Persern, Unruhen u. Übergriffe kaiserlicher Emissäre markieren in K. den Epochenwandel spätjustinianischer Zeit (M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians [2003]). Nach Herakleios' Niederlage vor Antiocheia 613 gelang den Persern schrittweise die Eroberung der kilik. Provinzen, die erst 627 für das Reich zurückgewonnen werden konnten. Aber schon 636 mussten sie den islam. Arabern überlassen werden.

B. Heidnisch. I. Kulte u. Denkmäler. (Th. S. MacKay, The major sanctuaries of Pamphylia and Cilicia: ANRW 2, 18, 3 [1990] 2045/129 [Lit.]; T. B. Mitford, The cults of Roman Rough Cilicia: ebd. 2131/60; M. H. Sayar, Kilikya'da tanrılar ve kültler: Olba 2 [1999] 131/54.) – In den Schriftquellen sind die bedeutenderen Heiligtümer des Zeus in Diokaisareia / Uzuncaburç, der Perasia (Artemis) in Hierapolis Kastabala (Strab. 12, 2, 7; A. Dupont-Sommer / L. Robert, La déesse de Hiérapolis Castabala [Paris 1964]; H. Täuber, Eine Priesterin der Perasia in Mopsuhestia: EpigrAnatol 19 [1992] 19/24) u. des Asklepios in Aigaiai belegt (L. Robert, De Cilicie à Messine et à Plymouth: JournSav 1973, 161/211; Wacht 192f; R. Ziegler, Aigeai, der Asklepioskult, das Kaiserhaus der Decier u. das Christentum: Tyche 9 [1994] 187/212). Eine Inschrift nennt die in der Kulthöhle des Typhon von Korykos (s. u. Sp. 846) verehrten Zeus, Hermes u. Pan (MacKay aO. 2103/10). Cicero berichtet aus direkter Erfahrung über vielfach geübte Vogelschau (div. 1, 2. 15. 92. 94; 2, 80). Berühmt waren die Orakelstätten des *Apollon Sarpedonios in Seleukeia sowie des Amphilochos in Mallos u. eine des Mopsos an unbekannter Stelle im Ebenen K. (Plut. def. orac. 45f, 434D/35E; Wacht 186. 196; M. Zimmermann, Lukian zu drei kleinasiat. Orakeln in Mallos, Patara u. Pergamon: Lykia 1 [1994] 103/14; C. Mutafian, La Cilicie 1 [Paris 1988] 101/9; C. Nissen, Un oracle médical de Sarpédon à Seleucie du Calycadnos: Kernos 14 [2001] 111/31). – Die in Bild- u. Textzeugnissen belegten Göttergeschichten bewahren, mit Ausnahme der Erzählungen über Asklepios, ältere Überlieferung in griechischer Umgestaltung. So lässt sich die Auseinandersetzung zwischen Zeus Korykios u. dem Ungeheuer Typhon unschwer als Reflex des hethit. Mythos vom Kampf des Wetter- u. Vegetationsgottes Tarchunt mit dem *Drachen Illuyanka erkennen (MacKay aO. 2046f); in der Figur des *Herakles spiegelt sich der epichore Gott Sandas / Sandon. – Belegt sind weiterhin u. a. die Verehrung von Artemis in Anemurion / Anamur, Apollo u. Perseus in Tarsos, Athena in Magarsos (ebd. 2047f [Lit.]) sowie **Isis u. Sarapis in Mopsuestia (M. H. Sayar / P. Siewert / H. Täuber, Asylie-Erklärungen des Sulla u. des Lucullus für das Isis- u. Sarapisheiligtum von Mopsuhestia: Tyche 9 [1994] 113/30). Neuerdings wird die Entstehung des *Mithras-Kultes, der durch den Kontakt mit den kilik. Piraten nach Rom vermittelt worden sei (Plut. vit. Pomp. 24, 7), mit den Lehren einer stoischen Philosophenschule in Tarsos (s. u. Sp. 846) erklärt, in der epichore religiöse Vorstellungen mit Hipparchos' Entdekkung der Präzession der Äquinoktien verbunden gewesen seien (D. Ulansey, Die Ursprünge des Mithraskultes [1998]; dagegen M. Clauss, Mithras u. die Präzession: Klio 83 [2001] 219/25; D. Engster, Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen röm. Kaiserzeit [2002] 57f). – Die Tempelruinen in Olba, Seleukeia, Sebaste (Elaioussa [bis 12 vC.]) / Ayaş verdanken ihre Erhaltung dem Einbau frühbyzantinischer Kirchen (s. u. Sp. 822). Dagegen wurde dem Hermes-Tempel (E. L. Hicks, Inscriptions from Western Cilicia: JournHellStud 12 [1891] 232/6 nr. 12/6) auf einem Felsrücken in Çatıören in frühbyzantinischer Zeit eine Kirche gegenübergestellt. Tempel für den Kaiserkult (*Herrscherkult) gab es etliche (B. Söğüt, Kilikya bölgesindeki Roma imperatorluk çağı tapınakları: Jean u. a. aO. [o. Sp.

807] 479/504), solche in Kestroi waren Vespasian u. Antoninus Pius, ein Tempel in Lamos / Adanda Kalesi vielleicht Vespasian u. Titus geweiht (B. Söğüt, Lamos'da bulunan bir tapınak: Olba 2 [1999] 399/409); möglicherweise erfolgte ihre Errichtung im Zusammenhang der politischen Neuordnung unter Vespasian (s. o. Sp. 807). – Den Gottesmann u. Wundertäter *Apollonios v. Tyana ehrte eine Inschrift (3./4. Jh.) in Mopsuestia (Dagron / Feissel 137/41. 263f nr. 88; vgl. M. Van Uytfanghe: RAC Suppl. 1, 1097/9).

II. Kunst u. -handwerk. Älteste Funde stammen aus dem frühen Neolithikum (zB. J. Garstang, Prehistoric Mersin [Oxford 1953]; H. Goldman, Excavations at Gözlü Kule, Tarsus 1/3 [Princeton 1950/63]; weitere Fund- u. Grabungsberichte in den Kazı Sonuçları Toplantısı). Aus hethitischer Zeit sind Keramik u. Siegel zu nennen (A. M. Dinçol / B. Dinçol / E. Jean, Unpublished Hittite seals in the collections at Adana: Anatolia Ant. 6 [1998] 183/93 [Lit.]). In der späthethit. Grenzburg in Karatepe im östl. K. wurden die Statue des Wettergottes u. ein Torbau mit Reliefs u. phoinikisch-luwischen Bilinguen ausgegraben (A. Özyar, Die Schiffsszene aus Karatepe-Arslantaş: IstMitt 48 [1998] 97/106; H. Çambel / J. D. Hawkins, Corpus of hieroglyphic Luwian inscr. 2 [Berlin 1999]; M. Sicker-Akman, Der Fürstensitz der späthethit. Burganlage Karatepe-Aslantaş: IstMitt 50 [2000] 131/42). – Grabungen haben in zT. auf ältere Ansiedlungen zurückgehenden griech. Kolonien stattgefunden (zB. S. Durugönül, Nagidos'dan [Bozyazı] bir diadem: Olba 3 [2000] 135/41 Taf. 25f; dies., Nagidos'un tarihteki yeri: Jean u. a. aO. 429/43 [Lit.]; weitere Grabungsberichte in den Kazı Sonuçları Toplantısı). Wohl dem 3. Jh. vC. gehört die seleukidische Bergfestung Karasis nördlich von Kozan mit einem Elefantenrelief an, die den Weg zwischen Anazarbos u. Kappadokien kontrollierte (M. H. Sayar, Eine neuentdeckte seleukid. Bergfestung im ostkilik. Taurus: Ant. Welt 26, 4 [1995] 279/82; ders., K. aO. [o. Sp. 811]). – Mit dem erfolgreichen Vorgehen des Pompeius gegen die kilik. Piraten (s. o. Sp. 812) setzte die Romanisierung K.s, auch auf dem Gebiet von Kunst u. -handwerk, ein. Diese zeigt sich im Bereich der Skulptur in importierten u. durch römische Vorbilder angeregten lokalen Sarkophagen (G. Koch / H. Sichtermann, Röm. Sarkophage [1982] 550/4), meist in Sepulkralzusammenhang stehenden Felsreliefs (S. Durugönül, Die Felsreliefs im Rauhen K. [Oxford 1989]; dies., Weitere Felsreliefs aus dem Rauhen K.: IstMitt 47 [1997] 207/11; dies., Neue Reliefs aus dem Rauhen K.: Light on top of the Black Hill, Festschr. H. Çambel [İstanbul 1998] 277/87), Götterdarstellungen, Idealplastik, Funeralskulptur u. Portraits (A. Çalık, Roman imperial sculpture from Cilicia, Diss. London [1997]; J. İnan / E. Alföldi-Rosenbaum, Roman and early Byz. portrait sculpture in Asia Minor [London 1966] nr. 35. 278/83; dies., Röm. u. frühbyz. Porträtplastik aus der Türkei [1979] nr. 248/55; L. Frey, Das Bildnis eines Kaiserpriesters aus Pompejopolis in K.: Ant. Welt 13, 3 [1982] 27/39; A. Çalık, A new head of Augustus from Tarsus: IstMitt 47 [1997] 271/6). Aus der röm. Zeit sind in K. zahlreiche Mosaiken bekannt (J. Balty, La mosaïque antique au Proche-Orient: ANRW 2, 12, 2 [1981] 404/9; Kritik an den Versuchen von S. D. Campbell, Roman mosaic workshops in Turkey: AmJournArch 83 [1979] 287/92, Werkstattgruppen zu definieren, bei Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 319/21); hochwertige spätantike Beispiele zeigen mythologische Szenen (*Ganymed u. Orpheus aus Tarsos: Budde 2, 93/5 Abb. 169/78; O. Bingöl, Malerei u. Mosaik der Ant. in der Türkei [1997] 127f Taf. 28; Orpheus u. Neptun aus Mops.: ebd. 131 Taf. 29, 2, sowie aus Adana: Budde 2, 93 Abb. 191f [mit zu später Datierung (Anf. 4. Jh.)]; drei Grazien aus Narlıkuyu: ebd. 2, 101/4 Abb. 92/103; Bingöl aO. 136 Taf. 31, 1) oder andere bekannte Bildthemen (Ringkampf auf dem verschollenen Mosaik von Aigaiai: ebd. 129 Taf. 29, 1; Budde 2, 67f Abb. 57/63).

C. Jüdisch. Wie in ganz Kleinasien fanden sich in K. seit hellenistischer Zeit überall jüdische Gemeinden (Act. 6, 9/15; Epiph. haer. 30 [GCS Epiph. 1, 333/82]; P. R. Trebilco, Jewish communities in Asia Minor [Cambridge 1991]). Zu ihrer Entstehung haben angesiedelte Söldner, freigelassene Sklaven, sesshaft gewordene Reisende u. zugewanderte Gruppen beigetragen. Die Juden lebten nicht nur von Handel u. Handwerk, sondern hauptsächlich von Landwirtschaft u. finden sich auch auf dem Land. Der Rechtsstatus des Einzelnen war nicht durch die Zugehörigkeit zu bestimmten jüd. Gemeinden (Synodos, Synagoge, Katoikia u. a.) definiert, die als in den jeweiligen Poleis individuell statuierte Vereine existierten: Es gab Juden

mit römischem (Trebilco aO. 172f; zu Paulus: K. L. Noethlichs, Der Jude Paulus - ein Tarser u. Römer?: R. v. Haehling [Hrsg.], Rom u. das himmlische Jerus. [2000] 53/84) u. mit vollem städtischen Bürgerrecht (CIJud 788). Die meisten werden dauerhaft ansässige Fremde (Metöken) gewesen sein. Im 1. Jh. existierte in *Jerusalem eine eigene Synagoge der aus K. u. aus Asien stammenden Juden (Act. 6, 9). Synkretismen, die den jüd. Gemeinden assoziierten *Gottesfürchtigen u. auch die Adaption jüdischer Vorstellungen in Gruppen wie den in der Umgebung von Sebaste bezeugten Sabbatistai (SupplEpigrGr 14 [1957] nr. 814) lassen erkennen, dass im Allgemeinen die Integration in die Umwelt gelang (W. Ameling, Die jüd. Gemeinden im ant. Kleinasien: R. Jütte / A. P. Kustermann [Hrsg.], Jüd. Gemeinden u. Organisationsformen von der Ant. bis zur Gegenwart [Wien 1996] 29/55 [Lit.]; S. Mitchell, Wer waren die ‚Gottesfürchtigen'?: Chiron 28 [1998] 55/64; L. V. Rutgers, Archaeol. evidence for the interaction of Jews and Non-Jews in late ant.: AmJournArch 96 [1992] 101/18). Umgekehrt verrät die Aussendung eines Apostolos durch den jüd. Patriarchen in konstantinischer Zeit die überregionale jüd. Verbundenheit (Epiph. haer. 30, 11, 1 [aO. 346]). Aktive Teilhabe am politischen Leben konzentriert sich allerdings auf die Zeit des 4. bis 1. H. des 5. Jh. Der dann zunehmenden Ausgrenzung entspricht ein Selbstbewusstsein ‚hebräischer' Besonderheit (M. H. Williams, The Jews of Corycus: JournStudJud 27 [1994] 274/86; spätes Gegenbeispiel: Dagron / Feissel 80/2 nr. 36). – Archäologisch sind Juden durch Grabinschriften, zT. mit *Menorah-Darstellungen, in Selinus, Germanikupolis, Anemurion, Seleukeia, Diokaisareia, Olba, Korykos u. Tarsos bezeugt (CIJud 2 nr. 782/95; Williams, Jews aO. $285f_{70}$ [Lit.]; dies., The Jewish community of Corycos. Two more inscr.: ZsPapEpigr 92 [1992] 248/52). Wohl aus Aigaiai stammen zwei Blei-*Sarkophage im Museum Adana mit jüdisch-griechischer *Grabinschrift bzw. Menorahdarstellung (D. Ussishkin, Two lead coffins from Cilicia: IsrExplJour 27 [1977] 215/8; R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeol. in the diaspora = HdbOrient 1, 35 [Leiden 1998] 291. 336). Befunde von Synagogen fehlen.

D. Christlich. I. Christianisierung. a. Bevölkerung. Die seit der Seleukidenzeit engen Beziehungen mit Syrien begünstigten eine frühe Verbreitung des Christentums in K. u. legten den Grund für die Zusammengehörigkeit der kilik. Christenheit mit *Antiocheia am Orontes. Schon Paulus, dessen Herkunft aus Tarsos sich in bestimmten Sprachgewohnheiten spiegelt (Hieron. ep. 121, 10, 3/5 [CSEL 56, 41/3]), betrieb in seiner Heimat Heidenmission (Gal. 1, 21; Act. 9, 30; 15, 23. 41). In der Spätantike zeigte man dort sein Haus, unter dem man die Apc. Pauli (o. Bd. 18, 602) gefunden habe (bestritten Soz. h. e. 7, 19, 21 unter Berufung auf den tarsischen Presbyter Kilix). Bekehrungserfolge des *Barnabas in Isaurien sind allein in den spätantiken Acta Barnabae bezeugt (11f [AAA 2, 2, 296]). Die erst sekundäre Mission des Tauros-Gebietes war Einheimischen bekannt (Pass. Conon. Isaur. 1 [ed. R. Trautmann / R. Klostermann, Drei griech. Texte zum Cod. Suprasliensis: Zs. für Slav. Philol. 11 (1934) 300]). – Zur Zt. der *Christenverfolgungen im 3. Jh. kam es zu Deportationen nach K. (Eus. mart. Pal. 8, 13; 10, 1; 11, 6 [GCS Eus. 2, 2, 927. 930. 935]; o. Bd. 1, 134) sowie zu Martyrien in K. u. Isaurien (H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] = SubsHag 20 [Bruxelles 1933] 161/3. 165/8). Zu den historischen Blutzeugen dürften gehören: Tarachos, Probos u. Andronikos in Anazarbos (Martyrol. Hieron. 5. IV.; 27. IX.; 9. u. 11. X. [ASS Nov. 2, 2, 175. 528. 547. 551]; s. u. Sp. 836), Iulianos in Aigaiai (ebd. 14. II. [aO. 92]; s. u. Sp. 836), Kastor in Tarsos (ebd. 28. III.; 27. IV. [165. 212]), Charitine in Korykos (F. Halkin / H. Delehaye: AnalBoll 72 [1954] 5/14; ders., Origines aO. 162), Lukios bei Diokaisareia (ebd. 163), vielleicht auch *Kosmas u. Damian aus Arabia (Metropolis **Bostra) in Aigaiai (im Kult in drei Brüderpaare verschiedener Herkunft gespalten: Wacht 238 [Lit.]; s. u. Sp. 821. 836). Bei anderen ist die ursprüngliche Verbindung mit K. noch unsicherer, so Julitta u. Kyriakos (Martyrol. Hieron. 16. VI. [aO. 321]: Antiochia; s. u. Sp. 835) sowie Zenobios v. Aigaiai (Presbyter in Sidon: Eus. h. e. 8, 13, 3; in Isauria: Brev. Syriac. [Ms. vJ. 411] vor 15. VII. [41 Mariani]). Zosimos v. Anazarbos, wie ihn seine Acta zeichnen, ist anscheinend literarische Erfindung des 5. Jh. (s. u. Sp. 836). Der in Aigaiai verehrte Thalelaios wäre nach Brökker 112f. 146/52 die Umgestaltung des Asketen Thalaleios aus K. (1. H. 5. Jh.), eines Heilers kranker Menschen u. Tiere (u. a. *Kamele; Theodrt. hist. rel. 28), zu einem früh-

christl. Confessor u. schließlich Märtyrer (s. Sp. 831. 836f. 839). – Die *Christianisierung beschränkte sich bald nicht nur auf die Städte: Die Nennung von fünf *Chorbischöfen in Isauria u. einem im noch ungeteilten K. beim Konzil v. Nikaia iJ. 325 (E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 46. 48 nr. 83. 165. 167f. 170. 172) ist Indiz dafür, dass auch der ländliche Raum christliche Strukturen erhalten hatte; entsprechende archäologisch datierbare Kirchenbauten sind jedoch nicht bekannt (s. u. Sp. 861). Für 451 ist ein Chorbischof von Anazarbos belegt (s. u. Sp. 828), 490/91 in der gleichen Region ein Periodeutes (Dagron / Feissel 197 nr. 117; weitere Periodeuten im 6. Jh. in Akören [unveröffentl.]). – Wenige Einzelheiten sind über die Konflikte mit Juden u. Heiden bekannt, welche die Ausbreitung des christl. Glaubens ausgelöst hat, wie 1) die Verwendung von Spolien aus antiken Heiligtümern zum Kirchenbau oder deren Umwandlung in Kirchengebäude (s. u. Sp. 822), 2) die alten kultischen Traditionen für Apollon Sarpedonios (s. o. Sp. 815f) entgegengesetzte Verehrung der hl. Thekla bei Seleukeia oder 3) die Wallfahrten zu christlichen Krankenheilern in Konkurrenz bzw. Ablösung zum kilik. Kult des Asklepios (τὸν Κιλίκων δαίμονα: Eus. vit. Const. 3, 56), in der Forschung breit vermutet besonders hinsichtlich Aigaiais, wo *Kosmas u. Damian die Nachfolge des Heilgottes angetreten hätten. Dortige christl. Lokaltradition erkennt sowohl Zenobios wie Thalelaios Heilwunder zu (s. u. Sp. 835. 837); von allen den Brüderpaaren Kosmas u. Damian (s. o. Sp. 820) zugeschriebenen Wundern ist hingegen keines mit der Stadt in K. verbunden. Unter den Bischöfen von Aigaiai tritt unter Kaiser Arcadius (395/408) Menodoros als Wundertäter (einschließlich einer Totenerweckung) in Erscheinung, allerdings in Verbindung mit dem Thekla-Kult (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 9 [304 Dagron]). Möglicherweise spiegelt sich nicht zuletzt in der Charakteristik der Heiler als Anargyroi, ‚die für die Behandlung kein Geld nehmen' (Pass. Zenob. 3 [ASS Oct. 13, 260], ohne den Term. tech.; *Arzthonorar), eine Auseinandersetzung mit epichoren Traditionen, wo Medizin (Dioskurides Pedanios aus Anazarbos; *Botanik) u. Religiosität (*Hochschule; *Asklepios) eng miteinander verknüpft waren. – Umgekehrt hat Kaiser *Iulianus, der sogar erwog, sein Hauptquartier aus Antiocheia nach Tarsos zu verlegen, in K. eine kurze heidn. Renaissance ausgelöst (s. u. Sp. 847). Das Heiligtum des Asklepios in Aigaiai war noch für *Libanios ein Ort, auf dessen Wirkungen beim Heilschlaf man vertraute (ep. 137. 706/8. 1300); freilich kamen viele inzwischen vergeblich u. verfluchten den Urheber der erfolgten Zerstörung des Tempels (or. 30, 39; s. unten). Widerwillig bezeugt *Joh. Chrysostomos, dass zu seiner Zeit ein epichorer Gott, der mit Kronos identifiziert wird, gläubige Pilger anzieht (in Tit. hom. 3, 2 [PG 62, 679]).

b. Monumente. (R. Bayliss, Provincial Cilicia and the archaeology of temple conversion, Diss. Newcastle upon Tyne [2001].) Im J. 326 wurden Spolien aus dem Tempel des Asklepios in Aigaiai zum Kirchenbau in Tarsos verwendet, was entgegen Eusebs Darstellung ein lokaler Konflikt u. nicht Teil der Reichspolitik war (vit. Const. 3, 56; Soz. h. e. 2, 5, 5; *Heidenverfolgung; Croon 1223; P. Chuvin, Chronique des derniers païens² [Paris 1991] 40f). Die später von Julian angeordnete Rückführung der Säulen des Tempels auf Kosten des Bischofs konnte, angeblich auf Grund eines Wunders, nicht in die Tat umgesetzt werden (Joh. Zonar. anal. 13, 12 [PG 134, 1152A]). – Unter weitgehender Aufgabe der Cella u. Weiterverwendung einiger Säulen hat man in einen Tempel von Sebaste eine kleine Kirche eingebaut (s. u. Sp. 846). In Seleukeia wurde der Zeus-Tempel spätestens im 5. Jh. in eine Paulus-Kirche umgewandelt (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 4 [294 Dagron]). In Aigaiai u. Diokaisareia (Tempel des Zeus Olbios) ist die Nutzung paganer Bauten zu kirchlichen Zwecken belegt (s. u. Sp. 816. 845). Spolien von Tempeln wurden in den Kirchen von Epiphaneia, oberhalb des kultisch genutzten Korykion Antron u. wahrscheinlich auch in Cambazlı verbaut (s. u. Sp. 846).

II. Kirchengeschichte. a. Kirchenorganisation. Bereits im 3. Jh. besaß K. eine hierarchisch strukturierte Bistumsordnung. An ihrer Spitze sprach Helenos, um 250/70 Bischof v. Tarsos, für seine Mitbrüder (Eus. h. e. 6, 46, 3; 7, 5, 1. 4). Unsicher ist, ob die Kilikier damals Antiocheia bereits jurisdiktionell untergeordnet waren. Denn das Eingreifen des Serapion v. Ant. (190/209) in einen Glaubensstreit in Rhosos (ebd. 6, 12 [Petrus-*Evangelium; o. Bd. 6, 1133f]) kann auch damit erklärt werden, dass dieser später sicher kilik.

Bischofssitz damals noch innerhalb der Provinz Syria lag (H. Täuber, Die syr.-kilik. Grenze während der Prinzipatszeit: Tyche 6 [1991] 201/10). Eine überregionale Bedeutung des tarsischen Oberhirten manifestiert sich im Vorsitz der Synode v. Antiochien iJ. 268/69 gegen den dortigen Bischof Paulos v. Samosata (Eus. h. e. 7, 30, 2). Die 325 beim Konzil v. Nikaia formulierte Regel, die Gliederung der Kirche müsse der des Reiches entsprechen, ist in K. strikt beachtet worden. Folgerichtig bildeten die abgetrennten neuen Provinzen Isauria u. später Cilicia II eigene Kirchensprengel aus. Die Bischöfe in den jeweiligen Hauptorten Tarsos, Seleukeia u. Anazarbos, das anscheinend erst allmählich aus dem Schatten von Mopsuestia hervortrat, fungierten als Metropoliten u. zählten Ende 6. Jh., an 2., 8. bzw. 7. Stelle, zu den zwölf ‚Großmetropoliten' (μητροπολῖται μεγάλοι) des Patriarchats Antiochien (E. Honigmann, Studien zur Notitia Antiochena: ByzZs 25 [1925] 73f). Isauria war beim Nicaenum mit zehn Bischöfen vertreten u. besaß in der Spätantike etwa 25 Bistümer (Devreesse 143/50), Cilicia I, Zephyrion eingeschlossen, deren acht, Cilicia II neun (ebd. 151/9). Im 7. Jh. wurde Isauria dem islam. besetzten Antiochien faktisch entzogen u. kirchenrechtlich einseitig dem Patriarchat Kpel unterstellt (G. de Jerphanion, La treizième métropole du patriarcat d'Antioche: OrChrPer 3 [1937] 664). Zu diesem gehörte schon früher der vor 381 Ikonion (*Lykaonia) unterstellte Nordstreifen Isauriens mit den Bistümern Isaura u. Laranda (C. H. Turner, Canons attributed to the Council of Cple, A. D. 381: JournTheolStud 15 [1914] 169; vgl. o. Sp. 808). – Die wichtige politische Rolle der Bischöfe im christl. Kaiserreich wird am Beispiel des Indakos v. Korykos (6. Jh.; u. Sp. 830) deutlich: Kaiserliche Regelungen der Ämter des Ekdikos / defensor u. des Ephoros / curator civitatis (?) wurden auf Anfragen dieses Bischofs erlassen u. sind an dessen Sitz auf einer Inschrift festgehalten (Keil / Wilhelm nr. 197; Honigmann 47f; *Defensor civitatis). – Über landwirtschaftlichen Besitz verfügte in K. wie in Syrien nicht nur die lokale Kirche; dort sind auch *Domänen des röm. Papstes bezeugt (Lib. pontif. 1, 178 Duch.; dazu A. Piganiol, L'empereur Constantin [Paris 1932] 111f; Caspar 1, 126f; A. Ch. Johnson / L. C. West, Byzantine Egypt [Princeton 1949] 41. 66f).

b. Bischöfe u. Theologen. Die Kirche in K. u. Isaurien besaß früh u. immer wieder führende Theologen. Es liegt nahe, diese intellektuelle Kompetenz mit den Traditionen alter Philosophenschulen wie in Tarsos (Strab. 14, 5, 13/5) oder Aigaiai (nach Philostr. vit. Apoll. 1, 7 erste Wirkungsstätte des *Apollonios v. Tyana) u. mit einer starken Christianisierung zu verbinden (s. o. Sp. 819/21). Nicht zuletzt dafür verantwortlich ist jedoch die räumliche Nähe zu *Antiochien, aus dessen Klerus u. Hochschule (W. Liebeschuetz: o. Bd. 15, 900f) nicht wenige Bischöfe der Provinzen hervorgingen. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass hiesige Theologen u. Bischöfe an allen wesentlichen theologischen Streitigkeiten der christl. Kaiserzeit oft maßgeblich beteiligt waren (*Arianer, *Gottesgebärerin, *Gottmensch, *Homousios, *Hypostasis). Wichtige Synoden fanden statt: 1) im isaur. Seleukeia iJ. 359 (östl. Reichssynode zu christologischen u. Personalfragen; G. Ch. Stead, Art. Homousios: o. Bd. 16, 418; H. Ch. Brennecke, Stud. zur Gesch. der Homöer [1988] 40/7), 2) im kilik. Mopsuestia iJ. 423 (zur Verurteilung des *Iulianus v. Aeclanum s. M. Lamberigts: o. Bd. 19, 487), iJ. 433 (gegen die Union des Johannes v. Ant. mit Kyrillos [*Cyrill] v. Alex.), iJ. 550 (über die Kommemoration des Theodor v. Mops.; Gesta: AConcOec 4, 1, 115/29) u. 3) in Alexandrette (Alexandria ad Issum) vor 518 (Neu-Chalcedonier gegen Severos v. Ant.; zum Theologischen G. Greshake, Art. Neuchalzedonismus: $LThK^3$ 11 [2001] 196f [Lit.]).

1. Bis zum Chalcedonense. a. Um das Nicaenum. Bereits aA. des 3. Jh. amtierte angeblich zeitweise in Flavias (Flaviupolis) Bischof Alexander aus *Cappadocia, der um 212 auf den Stuhl von *Jerusalem wechselte u. dort eine berühmte *Bibliothek einrichtete sowie als Förderer des Origenes auftrat (Eus. h. e. 6, 8, 4. 11, 2. 19, 17. 20. 27; C. Wendel: o. Bd. 2, 247; U. Wagner-Lux, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 680. 703). In konstantinischer Zeit saßen mit Theodoros v. Tarsos u. Auxentios v. Mops., Confessor unter *Licinius, Brüder auf benachbarten Bischofsstühlen, die zuvor in **Athen studiert hatten (Suda s. v. Auxentios [1, 415 Adler] nach Philostorg. h. e.). Als Schüler des gebildeten Asketen Lukianos v. Ant., mit dem manche den Arianismus beginnen lassen (gest. 312 als Märtyrer unter Maximinus Daia; H. Ch.

Brennecke, Lukian v. Ant. in der Gesch. des arian. Streites: Logos, Festschr. L. Abramowski [1993] 170/92), gelten Theodoros' Nachfolger Antonios v. Tarsos (Philostorg. h. e. 3, 15) u. Athanasios v. Anazarbos (ebd. 1, 8a), beide strikte Gegner des Nicaenums u. Lehrer des von **Constantinus Gallus geschätzten u. von *Iulianus I an den Kaiserhof berufenen Aëtios v. Ant., neben *Eunomios höchster Autorität für die Anhomoier (,Neo-Arianer') u. deren Sonderkirche (A. Lippold: o. Bd. 19, 448; W. A. Löhr: LThK[3] 1 [1993] 187f). Aëtios (gest. um 367) unterlag in K. einem *Borborianer; unter **Constantius II wurde er verurteilt, vom Hof verwiesen u. zeitweilig nach Mopsuestia verbannt (Philostorg. h. e. 3, 15; 5, 1; Theodrt. h. e. 2, 27f). Gegen das *Homousios kämpfte über Jahrzehnte Narkissos (bezeugt 314/59), Bischof v. Eirenupolis in K., dem früheren Neronias, daher von *Athanasios v. Alex. apostrophiert als τῆς πόλεως Νέρωνος, ,v. Nero-Stadt' (apol. fug. 1 [SC 56[bis], 176]; D. Stiernon, Art. Irénopolis de Cilicie: DictHistGE 25 [1995] 1484/96). Auf dem Konzil v. Seleukeia 359 (s.o. Sp. 824) vertrat die Mehrheit eine homoiusianische (,semiarianische') Christologie (o. Bd. 16, 418); zu ihren Anführern gehörte Bischof Silvanos v. Tarsos, bei dem der durch Akakios v. *Kaisareia in Palästina (W. Elliger: o. Bd. 19, 1051f) abgesetzte Kyrillos v. *Jerusalem Zuflucht gefunden hatte (Theodrt. h. e. 2, 26, 7). Als sich 360 in Kpel die Homoier durchsetzten, wurde Silvanos seines Amtes enthoben u. durch Akakios, einen Anhänger seines paläst. Namensvetters, ersetzt (Brennecke, Stud. aO. 64. 176. 196). Entsprechendes widerfuhr offenbar auch Neonas v. Seleukeia (ebd. 197). In den Folgejahren gewann das *Homousios in K. an Zuspruch. Der Synode ehemaliger Homoier, die 363 in Antiochien das Nicaenum annahm, stimmten Pison v. Adana u. Pison v. Augusta zu (Socr. h. e. 3, 25). Silvanos v. Tarsos reiste 365/66 in Begleitung des Theophilos v. Kastabala (Cilicia II; gest. um 377) mit einer homoiusianischen Gesandtschaft nach Rom, wo sie das Nicaenum akzeptierten (Brennecke, Stud. aO. 218). Eine für 367 in Tarsos geplante Vereinigungssynode orientalischer Nizänergruppen verbot Kaiser *Valens (364/78) in Verfolgung seiner homoischen Religionspolitik (ebd. 220f). Die Annahme des Nicaenums durch Symposios v. Seleukeia verbindet PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 10 (308/10 Dagron) mit dem wunderbar gescheiterten Zerstörungsversuch einer das Homousios proklamierenden Inschrift im Thekla-Heiligtum.

β. Diodoros v. Tarsos u. Theodoros v. Mops. An Stelle des Akakios v. Tarsos oder in anfänglicher Konkurrenz zu ihm bestieg 378 die dortige Kathedra **Diodoros (gest. vor 394), vormals Presbyter im wohl heimatlichen Antiochien (Liebeschuetz aO. 900f; L. Abramowski, Art. Diodore de Tarse: DictHistGE 14 [1960] 496/504). Er hatte in **Athen u. bei Silvanos v. Tarsos studiert, in Antiochien ein Asketerion geleitet, die Verurteilung des Aëtios betrieben u. unter Constantius II u. Valens als Säule antiarianischer Rechtgläubigkeit gegolten (Theodrt. h. e. 2, 24, 7f. 25; 4, 25, 1). Weil er gegen *Iulianus' Angriff auf den Marientitel *Gottesgebärerin (o. Bd. 11, 1081) Stellung bezog, nannte ihn der Kaiser einen ,Zauberpriester des Nazareners' (Nazaraei magus: Facund. defens. 4, 2, 61 [CCL 90A, 119]). Diodoros gilt zusammen mit *Theodoros v. Mops. (s. unten) als eigentlicher Begründer der als Ergebnis des Streits um *Nestorios v. Kpel im Imperium Romanum diskreditierten antiochen. *Exegese u. Christologie (Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der antiochen. Exegese = Theophaneia 23 [1974]). Neben zahlreichen exegetischen Werken verfasste er Schriften gegen die Juden (verloren; Suda s. v. Διόδωρος [2, 103 Adler] nach Theod. Lect.) u. die Manichäer (verloren; Phot. bibl. cod. 85 [2, 9f Henry]) sowie die Astronomen u. Astrologen (= Κατὰ εἱμαρμένης; dazu H. O. Schröder, Art. Fatum: o. Bd. 7, 599f). Der altkirchliche Streit um trinitätstheologische Fragen endet auch für K. mit dem Konzil in Kpel vJ. 381, an dem Diodoros führend (Theodrt. h. e. 5, 8) u. Symposios v. Seleukeia teilnahmen. In der kaiserlichen Gesetzgebung galt Diodoros als Garant für Orthodoxie (Cod. Theod. 16, 1, 3 vJ. 381). Postum allerdings wurde seine Lehre, namentlich durch Kyrillos v. Alex., als Wegbereiterin des Nestorianismus angegriffen u. schließlich iJ. 449 auf dem von Kyrills Nachfolger Dioskoros beherrschten Ephesinum II (,Räubersynode') zusammen mit den zeitgenössischen Häuptern der antiochen. Theologie, *Theodoret v. Kyrrhos u. Ibas v. Edessa (gest. 457), verurteilt. – Dieses Schicksal teilte der neben *Joh. Chrysostomos wichtigste Schüler Diodors, Theodoros v. Mops.

(geb. um 350), nach Studien in seiner Heimat Antiochien bei *Libanios u. Diodor (mit Aufenthalt in Tarsos ab 386) ab 393 als Nachfolger des Olympos Bischof in Mopsuestia: Seine Schriften wurden nach seinem Tod (428) als häretisch gebrandmarkt (u. a. durch die Mönche Torkuatos u. Hermogenes aus K.; Joh. Ruf. pleroph. 45 [PO 8, 97]), schließlich im sog. Dreikapitelstreit 553 (K. L. Noethlichs, Art. Iustinianus: o. Bd. 19, 694/7) verworfen u. daher in der griech. Originalsprache fast vollständig vernichtet (**Büchervernichtung). Erhalten sind vornehmlich Übersetzungen in das Syrische (R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mops. = StudTest 141 [Città del Vat. 1948]; zu Theodors Katechesen s. o. Sp. 449f, zur Schrift gegen Kaiser *Iulianus A. Guida, Teodoro di Mops. Replica a Giuliano Imperatore [Firenze 1994]).

γ. Kontroverse um Nestorios. Dokumentarischer Einblick in die kirchl. u. politischen Konflikte um das von Kaiser Theodosios II (408/50) zur Schlichtung des Streits zwischen Nestorios v. Kpel u. Kyrillos v. Alex. einberufene Konzil in Ephesos vJ. 431 wird der verlorenen ‚Tragoedia' des Comes Eirenaios, Nestorios-Freund u. 445/48 Bischof v. Tyros, verdankt, die in lateinischer Übersetzung ausführlich im ‚Synodicum' des röm. Diakons Rusticus zitiert wird (AConcOec 1, 4). Gegen die von Kyrillos betriebene Verurteilung u. Absetzung des Nestorios protestierten in Ephesos unter den Orientalen die Metropoliten Helladios v. Tarsos, Maximos v. Anazarbos u. Dexianos v. Seleukeia sowie deren Suffraganbischöfe, besonders aktiv Kyrillos v. Adana (H.-J. Vogt, Unterschiedliches Konzilsverständnis der Cyrillianer u. der Orientalen beim Konzil v. Ephesus 431: Logos aO. 443). Über die entstandene Spaltung des Episkopats zwischen Anhängern des Alexandriners u. den Orientalen (= Syrern) um Johannes v. Ant. (gest. 442) unterrichtete Theodoret v. Kyrrhos brieflich u. a. die Mönche von K. (ep. C 4 [SC 429, 96]). Eine Bischofsversammlung in Tarsos 431 bekräftigte Kyrills Exkommunikation (Melet. Mops.: Coll. Casin. 229. 263 [AConcOec 1, 4, 167. 194]). Die kilik. Metropoliten Helladios v. Tarsos (gest. nach 434; R. Aubert: DictHistGE 23 [1990] 920/2 [Lit.]), zuvor Vorsteher des Theodosios-Klosters bei Rhosos (s. u. Sp. 839), sowie Maximos v. Anazarbos wandten sich mit ihren Synoden 433 noch gegen die im Frühjahr desselben J. erzielte Verständigung des Johannes v. Ant. mit Kyrill v. Alex. (Coll. Casin. 201f [AConcOec 1, 4, 142/4]). In dieser Epoche (nach Frühjahr 433) wechselte Sukkensos v. Diokaisareia dogmengeschichtlich wichtige Briefe mit Kyrill v. Alex. (Cyrill. Alex. ep. 44. 46; ClavisPG 6488f). Von Absetzung bedroht, nahmen schließlich 434 Helladios u. fast alle Bischöfe zuerst der Cilicia II, dann auch von Isauria u. Cilicia I (Theodrt. ep. C 31. 33f [306. 312. 314]), anders als ihr Mitstreiter Alexander v. *Hierapolis-Mabbog (verbannt 436; H. J. W. Drijvers: o. Bd. 15, 38), die communio mit dem Alexandriner auf, ohne freilich Nestorios' Absetzung ausdrücklich zu billigen. Ihren hinhaltenden Widerstand bezahlten mit Exil Zenobios v. Zephyrion (Cilicia I) u. Meletios v. Mops., der in der röm. Armenia starb (Coll. Casin. 279 [203]). Im J. 448 schrieb Theodoret an die Bischöfe beider K. u. an Dexianos' zweiten Nachfolger Basileios v. Seleukeia (um 448/68), um seine von Kyrillos verdächtigte Rechtgläubigkeit zu verteidigen (ep. S 84f [SC 98, 220. 224]). Auf dem Konzil v. Chalcedon 451 leiteten Theodor v. Tarsos, Kyros v. Anazarbos u. Basileios v. Seleukeia die Delegationen K.s u. Isauriens; Bassianos v. Mops. wurde durch einen *Chorbischof v. Anazarbos vertreten (E. Honigmann, The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon: Byzant 16 [1942/43] 50. 53). Der in seiner Haltung zum Chalcedonense schwankende Basileios war u. blieb als Prediger hochgeschätzt (Theodrt. ep. P 49 [SC 40, 119]; Werke: ClavisPG 6655/75) u. gilt heute als bedeutender Vermittler zwischen antiochenischer u. kyrillianischer Christologie (H. Brakmann: LThK^3 2 [1994] 71 [Lit.]). Seine Schrift über die hl. Thekla (erwähnt Phot. bibl. cod. 168 [2, 161 Henry]) ist nicht erhalten. Die unter Basileios' Namen tradierte Vita Theclae (s. u. Sp. 834) stammt nicht von ihm, sondern von einem anonymen Presbyter aus dem Kreis örtlicher Basileios-Gegner, die sich bereits seiner Wahl widersetzten (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 12 [318 Dagron] mit Vorwurf der *Trunksucht). Mit Basileios überwarfen sich sodann über das von diesem angenommene Chalcedonense Stephanos, später Vorsteher des Ταγαί-Klosters (s. u. Sp. 832), sowie die Bischöfe Pamprepios u. Petros v. Titiupolis (Isauria; Joh. Ruf. pleroph. 22 [PO 8, 47. 52];

Honigmann, Lists aO. 67f). Im J. 457 sprachen sich in einer von Kaiser Leo I (457/74) erbetenen Stellungnahme die Metropoliten Basileios v. Seleukeia u. Pelagios v. Tarsos gegen Timotheos Ailuros v. Alex. u. für die Beibehaltung des Chalcedonense aus (Codex encyclius: AConcOec 2, 5, 46/50). Eine Antwort des Metropoliten Orestes v. Anazarbos ist nicht erhalten. Jedoch ging auch die Anhänglichkeit an die antiochen. Christologie in K. keineswegs unter. Eine zehnbändige ‚Kirchengeschichte‘ u. eine Abhandlung gegen das Chalcedonense, beide fast ganz verloren, schrieb Mitte 5. Jh. der als Nestorianer verurteilte Presbyter Johannes v. Aigaiai (Phot. bibl. cod. 41. 55 [1, 25f. 45 Henry]; Coll. Avell. 232a [CSEL 35, 706, 19]; M. Simon, La lettre de Théodoret à Jean d'Egéés: ders., Op. minora 2 [Turnhout 1977] nr. 48, 415/23). In seiner Entgegnung beruft sich Theodoret v. Kyrrhos ausdrücklich auch auf Texte des Nestorios (ebd. 416f). Mit Hochachtung von Diodoros u. Theodoros spricht im 6. Jh. der gleichfalls als Nestorianer geltende Basileios Kilix, dessen dreibändige ‚Kirchengeschichte‘ u. einen *Dialog gegen den neuchalcedonischen *Dionysius-Areopagita-Kommentator Joh. v. Skythopolis noch Photios kannte (bibl. cod. 42. 107 [1, 26f; 2, 74/8]; Honigmann 80f: nicht identisch mit dem gleichnamigen Bischof v. Eirenupolis; P. Rorem / J. C. Lamoreaux, John of Scythopolis and the Dionysian corpus [Oxford 1998] 31/3). Severos v. Ant. beklagt, dass noch in den 510er-Jahren die *Diptychen von Tarsos unter den Märtyrern des Nestorios gedenken, der von ihm (u. Honigmann 46. 70) fraglos mit dem verbannten Kpler Bischof gleichgesetzt wird, u. fordert Dionysios v. Tarsos zur Korrektur auf (epp. sel. 6, 1, 24 [2, 1, 84 Brooks]). Auf der Synode vJ. 550 (s. o. Sp. 824) erklärt anderseits die Kirche v. Mopsuestia, das Gedächtnis ihres verurteilten Bischofs Theodoros sei seit Menschengedenken aus den Diptychen getilgt u. an seine Stelle der Name des Kyrillos v. Alex. eingefügt (AConcOec 4, 1, 117/23).

δ. PsAgathonikos v. Tarsos. Die Werke eines Bischofs Agathonikos v. Tarsos (ClavisPG 5621/7) sind ägyptisch-christliche Pseudepigrapha, sein Name offensichtlich ebenso Erfindung wie der des kilik. Christen Stratonikos, der in beider Disputation über die göttliche Vorsehung die heidn. Position vertritt (W. E. Crum, Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham [1915], heute in der Bibl. Bodmeriana; W. Erichsen, Faijumische Frg. der Reden des Agathonicus Bischofs v. Tarsus = Kgl. Danske Vid. Sel. Hist.-fil. Med. 19, 1 [København 1932], heute PCarlsberg 300; H. M. Schenke, Ein Agathonicus-Frg. in P. Mich. inv. 6868: P. Michigan Koenen [= P. Mich. XVIII], Festschr. L. Koenen [Amsterdam 1996] 331/45; vgl. T. Orlandi, Il ‚dossier‘ copto di Agatonico di Tarso: Studies pres. to H. J. Polotsky [East Gloucester, Mass. 1981] 269/99).

2. Postchalcedonensische Spaltungen. α. Henotikon, Severos v. Ant. Im J. 484 schlossen sich die kilik. Kirchen weithin dem im ‚Henotikon‘ Kaiser Zenons vJ. 482 erzielten Kompromiss mit den Gegnern des Chalcedonense an; die Bischöfe Nestor v. Tarsos u. Iulianos v. Mops., die widersprachen, wurden abgesetzt (Theophan. Conf. chron. zJ. 489/90 [1, 134 de Boor]). Unter Kaiser Anastasios (491/518) stimmten Metropolit Konstantinos v. Seleukeia (gest. 511) u. die isaur. Bischöfe, ausgenommen wohl Joh. v. Klaudiupolis, einer christologischen Einigungsformel des Mönches *Severos, nachmals Patriarch v. Antiochien, zu (Honigmann 11f. 84f. 89f). Patriarch geworden, fand dieser in Cilicia I kaum Unterstützung; Metropolit Dionysios v. Tarsos nahm 512 zwar an Severos' Ordination teil, unterschrieb aber nicht seine anschließende Thronrede (προσφώνησις; ebd. 15) u. nahm später eine neu-chalcedonische Haltung ein (Ch. Moeller, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du 6e s.: A. Grillmeier / H. Bacht, Das Konzil v. Chalkedon 1 [1951] 671f$_{96}$). Zu ihm flüchtete sich Bischof Indakos v. Korykos (s. o. Sp. 823), der mit Severos v. Ant. gebrochen hatte (Sev. Ant. epp. sel. 6, 5, 7 [2, 2, 318f Brooks]). In K. schwankten der bei Tarsos tätige Diakon Markos u. der Lektor Maron v. Anazarbos zwischen Ablehnung des Chalcedonense u. Neu-Chalcedonismus (Moeller aO.). Bischof Romanos v. Rhosos (Cilicia II), Autor einer ‚Leiter‘, die Severos v. Ant. heftig kritisiert (hom. cathedr. 119 [PO 26, 373/439] zu Joh. 2, 1/11), schloss sich der Theologie des *Iulian (VI) v. Halikarnassos an (Honigmann 82f). Kaum nur aus *Höflichkeit suchte Severos 517 in Aigaiai den magister utriusque militiae per Orientem Hypatios auf (gest. 532 als Gegenkaiser Justinians; ProsLatRomEmp 2, 577/81 s. v. nr. 6)

u. improvisierte bei dieser Gelegenheit in der dortigen Grabeskirche des Krankenheilers Thalelaios ein bemerkenswert unspezifiziertes Märtyrerlob (hom. cathedr. 110 [PO 25, 782/8]; Bröcker 128/36) sowie eine Predigt gegen den ‚manichäischen' Eutyches u. das ‚nestorianische' Chalcedonense (hom. cathedr. 111 [789/94]; vgl. Jacob. Edess. hymn. Sev. Ant. 198 [PO 7, 661]). Spannungsreich verlief Severos' Verhältnis zu Konstantinos' Nachfolger Solon v. Seleukeia, dessen Archidiakon Kallistos u. manchen isaur. Bischöfen, namentlich zum offen *Geschenke fordernden Musunios der ärmlichen Diözese Miloë in Nord-Isaurien (Honigmann 84/7. 90. 94/6; Einzelheiten: W. H. C. Frend, Isauria, Severus of Antioch's problem-child, 512/18: Überlieferungsgeschichtl. Unters. = TU 125 [1981] 209/16; generell galten die Isaurier als geizig u. habgierig: Theodrt. ep. P 40 [SC 40, 104]). Nach dem religionspolitischen Kurswechsel im Reich 519 mit der Abkehr vom Henotikon u. der Rückkehr zum Chalcedonense kam es in Cilicia I nicht zu Verbannungen. Vertrieben wurden aus Cilicia II Metropolit Entrechios v. Anazarbos mit mehreren seiner Suffragane sowie aus Isauria elf der 13 namentlich bekannten Bischöfe, u. a. Hilarianos v. Diokaisareia, Paulos v. Olba, Lukas v. Anemurion. Metropolit Stephanos v. Seleukeia zählte hingegen zu den Chalcedonensern (Honigmann 87f). Unter Patriarch Ephraimios v. Ant. (527/45), der massiv gegen Anhänger des Severos vorging, amtierte Synkletikos in Tarsos (Phot. bibl. cod. 228 [4, 120 Henry]).

β. Sonderkirchen. Dem Widerstand gegen das Chalcedonense die Basis zu entziehen, misslang jedoch, zumal Kaiser *Iustinianus' Gattin Theodora den Konzilsgegnern, darunter Klostervorstehern aus K. u. Isauria sowie dem späteren Kirchenführer Jakob Baradai (gest. 578; H. Brakmann: LThK³ 5 [1996] 724 [Lit.]), in Kpel Schutz gewährte (Joh. Eph. vit. beat. orient. 47 [PO 18, 676f]). Trotz interner Gegensätze u. die Spätantike überdauernder Spaltungen gelang es ihnen, diverse Parallelhierarchien zum Reichsklerus auszubilden, aus denen sich das heutige syr.-orthodoxe Patriarchat v. Antiochien entwickelte. Geheime Reisen nach K. zwecks Ordination von Presbytern unternahmen um 536 Johannes aus Gaza, nominell Bischof des äygpt. Hephaistu, von Kpel aus (ebd. 25 [535f]), u. nach 542 Jakob Baradai, der, mit kaiserlicher Zustimmung unter dem Titel eines Bischofs v. Edessa für die *Sarazenen bestellt, in weiten Teilen des Ostreiches als Oberbischof jener Antichalcedonenser, die nicht *Iulian (VI) v. Halikarnassos folgten, fungierte u. auch K. u. Isaurien zu seinem Amtsbereich rechnete (ebd. 50 [PO 19, 154f]; vgl. PsJoh. Eph. vit. Jacob. Edess.: PO 19, 239). – Im J. 553 ordinierte Jakob Baradai in Alexandrien Konon aus K. u. Eugenios aus Isauria zu Bischöfen nominell für Tarsos bzw. Seleukeia (Joh. Eph. vit. beat. orient. 49f [18, 697; 19, 155f]; PsJoh. Eph. aO. 239/41; Biographien: Honigmann 179/88). Beide amtierten nicht vor Ort, sondern wirkten als Jakobs Helfer bei Ordinationsreisen u. sodann in Kpel. Von dort aus unterstützten sie nach 566, gegen u. a. *Joh. v. Ephesos (gest. 586 in Kpel), die Partei, später Kirche, der ‚Tritheisten', die auch in K. u. Isaurien zahlreiche Parteigänger fand. Anfangs sympathisierten sie mit *Joh. Philoponos (gest. um 570), überwarfen sich schließlich mit dessen Anhängern (‚Athanasianer' nach ihrem Geldgeber, dem Theodora-Enkel u. Mönch Athanasios [ProsLatRomEmp 3A, 147 s. v. nr. 5]) wegen der Auferstehungslehre (o. Bd. 18, 551) u. organisierten eine eigene ‚Kononiten'-Kirche (Joh. Eph. h. e. 3, 5, 1. 3/5. 7 [CSCO 106/Syr. 55, 191/6]; zu Kononiten-Schriften C. Scholten: LThK³ 6 [1997] 274f [Lit.]). Einer der kilik. Kononiten-Bischöfe konvertierte alsbald zu den Severianern (Joh. Eph. h. e. 3, 5, 12 [198]). Eugenios u. Konon wurden um 572 von Kpel nach Jerusalem verbannt u. dort für drei Jahre interniert (ebd. 3, 5, 3 [193]). Eugenios starb später auf beider Werbe- u. Weihereise nach *Pamphylien (ebd. 3, 5, 6 [194f]); Konon, in des Prinzen Athanasios (nach beider Bruch nicht aktualisiertem) Testament reichlich bedacht, verbrachte seinen Lebensabend, von Landsleuten hochgeehrt, in K. (ebd. 3, 5, 7 [195f]). Daneben standen in K. u. Isaurien als Folge des Streits zwischen Jakob Baradai u. Patriarch Paulos v. Beth-Ukkame (amtierend 564/77) Gemeinden u. Konvente der ‚Jakobiten' u. ‚Paulianisten' gegeneinander (ebd. 3, 4, 19 [154]). Das Ταγαί-Kloster (s. u. Sp. 840) hielt zu Severos v. Ant. Von einem diesem anhängenden Styliten bei Aigaiai berichtet Joh. Mosch. prat. 29. – In den ersten Jhh. nach der islam. Eroberung besaß das syr.-orthodoxe Patriarchat v. Antiochien im stark entvölkerten K. kaum Bistümer; um 665 ist ein Metropolit v.

Tarsos bezeugt: Joh. Barhebraeus, also wohl jüdischer Abstammung (W. Hage, Die syr.-jakobit. Kirche in frühislam. Zeit [1966] 87. 105).

γ. Chalcedonenser. Von den ab Mitte 6. Jh. in K. amtierenden Bischöfen der Reichskirche ist durch die Gesta der von Justinian veranlassten Synode dJ. 550 (s. o. Sp. 824) der Episkopat von Cilicia II vollständig bekannt: Johannes v. Anazarbos-Iustiniupolis, Thomas v. Aigaiai, Stephanos v. Kastabala, Niketas v. Epiphaneia, Andreas v. Flavias, Prokopios v. Eirenupolis, Urbikios v. Alexandrette, Antonios v. Rhosos, Kosmas v. Mops., ferner eine große Anzahl einheimischer Kleriker u. führender Laien (AConcOec 4, 1, 116f; L. R. Wickham, Aspects of clerical life in the early Byz. church in two scenes, Mopsuestia and Apamea: JournEcclHist 46 [1995] 3/18). Am Konzil dJ. 553 in Kpel nahmen die Metropoliten Petros v. Tarsos, Theodoros v. Seleukeia u. Aitherios v. Anazarbos teil (E. Chrysos, Die Bischofslisten des V. Ökumen. Konzils [553] = Antiquitas 1, 14 [1966] 25/33 nr. 18. 30. 51). An Suffraganen hingegen waren aus Cilicia I nur zwei Bischöfe der sechs Diözesen, aus Isauria drei von 24 u. aus Cilicia II einer von acht vertreten (ebd. 118. 120. 123). Die Notitia Antiochena (ed. E. Honigmann: ByzZs 25 [1925] 73/5) aus der Amtszeit des antiochen. Chalcedonenser-Patriarchen Anastasios (559/70. 593/99) führt alle Metropolien u. Suffragandiözesen K.s u. Isauriens auf, lässt aber, weil Bistümer- u. keine *Bischofsliste, nicht erkennen, welche der vielen Kathedren zu ihrer Zeit tatsächlich besetzt waren. Beim Kpler Konzil vJ. 692 wirkten mit: a) aus Cilicia I: Joh. v. Korykos, Petros v. Zephyrion; für den Metropoliten v. Tarsos unterzeichnete Joh. v. Pompeiupolis; b) aus Cilicia II: Isidoros v. Anazarbos, Basileios v. Epiphaneia, Paulos v. Eirenupolis u. Theodoros v. Kastabala; c) aus Isauria: Makrobios v. Seleukeia sowie noch 14 Suffragane (H. Ohme, Das Conc. Quinisextum u. seine Bischofsliste [1990] 308/11), offenbar weil ihr Gebiet nicht den Arabern anheimgefallen war (s. o. Sp. 815).

III. Heiligenverehrung. a. Paulus u. Angehörige. Obwohl Paulus aus Tarsos (s. u. Sp. 847) stammt, fehlen Anzeichen dafür, dass er dort schon früh verehrt wurde, im Gegensatz etwa zu Seleukeia (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 4 [294 D.]; E. Dassmann, Paulus in frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst = AbhDüsseldorf 256 [1982] 13f). Im 5. Jh. rechnete man in Tarsos mit seinem wunderbaren Erscheinen aus Rom anlässlich seines Jahresfestes am 29. VI. (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 26 [358 D.]; zu einer tarsischen Paulos-Kirche s. u. Sp. 847). Von seinen Rom. 16, 21 genannten Verwandten wird Iason in byzantinischer Überlieferung zum Bischof v. Tarsos, der angeblich aus Achaia stammende Sosipatros Bischof v. Ikonion, beide anschließend der Legende nach Apostel von *Kerkyra (Pass. Iason. et Sosipatr. [BHG 776] 1. 19 [B. Kindt: AnalBoll 116 (1998) 260. 294]). Als weitere Familienmitglieder erscheinen in jüngerer Hagiographie Zenaïs / Zenaida u. ihre Schwester Philonilla (C. Byeus: ASS Oct. 5, 502/7; s. u. Sp. 835).

b. Thekla u. andere Krankenheiler. Besonders wichtig für die *Christianisierung des religiösen, kulturellen u. sozialen Lebens ist der Kult der in ihren Legenden mit Paulus verbundenen ‚Apostolin u. (Proto-) Märtyrerin' *Thekla, in erster Linie in ihrem Heiligtum bei Seleukeia, das 374 *Greg. v. Naz. für längere Zeit aufsuchte (Greg. Naz. carm. 2, 1, 545/51 [PG 37, 1067]; Wacht 234/7; S. J. Davis, The cult of Saint Thecla [Oxford 2001]; U. Gotter, Thekla gegen Apoll. Überlegungen zur Transformation regionaler Sakraltopographie in der Spätant.: Klio 85 [2003] 189/211). Ihre dortige Verehrung hat literarischen Niederschlag gefunden vor allem in der ‚seleukischen Version' der Acta Theclae (Dagron 48f) u. in der Vita Theclae des PsBasileios v. Seleukeia (s. o. Sp. 828); die dieser beigegebenen Wundergeschichten reflektieren die religions-, mentalitäts- u. sozialgeschichtliche Lage der Gegend im 5. Jh. (Ed., frz. Übers. u. Komm.: Dagron; zum Heidentum ebd. 80/94; antijüd. Polemik ebd. 156. 327_1; zu PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 38 R. A. Kaster, The son[s] of Alypius: AnalBoll 101 [1983] 301/3; Übersicht über die Thekla-Hagiographie: M. Aubineau, Le panégyrique de Thècle, attribué à Jean Chrys.: ebd. 93 [1975] 356/62; W. Rordorf, Ste Thècle dans la tradition hagiographique occidentale: Augustinianum 24 [1984] 73/81). Die mehrtägigen Feiern um ihr Fest am 24. IX. im Heiligtum bei Seleukeia schildert PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 29 (368 D.). Ihre nächstbedeutende Kultstätte in Isaurien war das nicht sicher lokalisierte Dalisandos, von PsBasileios zugleich beschrieben als niedergegangene Stadt wie *Locus amoenus in den Bergen, dessen Thekla-Heiligtum die Heilige an-

lässlich ihres vielbesuchten Jahresfestes im Feuerwagen aufzusuchen pflege (vit. Thecl. 2, 26 [358 D.]; Gleichsetzung von Dalisandos u. Alahan Manastırı befürwortet C. Nauerth, Kaiser Zenon u. Dalisandos - ein Theklakloster in Alahan Monastir?: Dielheimer Blätter 23/24 [1987] 46/65; dagegen Hild / Hellenkemper 233). Bischöfe des Ortes sind als Konzilsteilnehmer für 381, 451 u. 692 bezeugt (Devreesse 147; Ohme aO. 310). Gegen Wallfahrten seiner Diözesanen zum Thekla-Fest nach Seleukeia wandte sich zZt. des Dexianos (s. o. Sp. 827) Bischof Marinos v. Tarsos, dem daraufhin Thekla als Strafwunder den nahen Tod vorhersagt (vit. Thecl. 2, 29 [366/8]). – Auch andere mit K. verbundene Heilige wirkten als Krankenheiler, so über den Tod hinaus die Einsiedlerin Zenaïs aus Tarsos (s. o. Sp. 834), deren Grab in einer Höhle nördlich der Stadt verehrt u. von Kranken aufgesucht wurde (Pass. Zenaid. [BHG 1883] 1/11 [ASS Oct. 5, 507f]), der diokletianische Märtyrer Zenobios, Heiler ‚im Namen Christi' u. angeblich Bischof seiner Heimatstadt Aigaiai (Pass. Zenob. [BHG 1884] 1/9 [ASS Oct. 13, 259/63], ohne Erwähnung postumer Wunder) sowie Thalelaios in seiner Grabkirche in Aigaiai (s. o. Sp. 831). Heil- u. Wundertätigkeit von Kosmas u. Damian sind für K. nicht belegt.

c. Blutzeugen. Märtyrer, die aus K. stammen oder dort gelitten haben sollen, werden für die Zeit seit dem 2. Jh. (zB. Victor: K. Keller, Victor der Sieger. Zur Verehrung von frühchristl. Martyrern mit Namen Victor: Hermeneia 12 [1996] 13/24), besonders aber für die *Christenverfolgungen der 2. H. des 3. Jh. in der hagiographischen Tradition genannt, deren Bedeutung als Quelle für K. als Erinnerungsort christlicher Sakraltopographie noch systematisch zu erforschen bleibt. Hervorgehoben seien für:

α. Tarsos. a) Julitta aus Ikonion mit ihrem Söhnchen Kyriakos, deren Kult in Ost wie West verbreitet war (Passio: BHG 314; G. Van Hooff, S. Cyrici et Julittae acta Graeca sincera: AnalBoll 1 [1882] 194/200; R. Aubert, Art. Julitta nr. 1: DictHistGE 28, 563f; s. o. Sp. 820), b) der Ortsbischof Athanasios, die von ihm getaufte vornehme Anthusa u. ihre Diener (BHG 136f. 181f. 299; H. Usener, Acta SS. Anthusae, Athanasii episcopi, Charissimi et Neophyti: AnalBoll 12 [1893] 5/42), u. c) der Römer Boniphatios (BHG 279f; Ruinart[3] 325/32).

β. Anazarbos. a) Tarachos, Probos u. Andronikos, deren Gedenken Auxentios v. Mops. (s. o. Sp. 824) mit einem Kirchenbau vor den Mauern seiner Bischofsstadt ehrt (BHG 1574: ASS Oct. 5, 566/84; BHG 1574b: F. Halkin, Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou = SubsHag 38 [Bruxelles 1963] 211/52), b) Iulianos (BHG 965/7), auf den Ende des 4. Jh. *Joh. Chrysostomos einen Panegyrikus in Antiochien hielt (PG 50, 665/76), wo sich Grab u. Martyrion befanden (o. Bd. 1, 466; R. Aubert, Art. Julien nr. 11: DictHistGE 28, 498f); c) Marinos, Greis aus Anazarbos, diokletianischer Märtyrer in Tarsos, verehrt in Rhadamnos, sechs Meilen vor Anazarbos (BHG 1171: ASS Aug. 2, 347f), u. d) der sagenhafte Zosimos (BHG 2476; ed. F. Halkin, Un émule d'Orphée. La légende grecque inédite de s. Zosime, martyr d'Anazarbe en Cilicie: AnalBoll 70 [1952] 249/61; *Löwe; *Orpheus).

γ. Aigaiai. a) Kosmas u. Damian aus Arabia, die gemäß ihrer sog. Passio Arabica hier nach vielen Martern den Tod durch das Schwert erlitten (BHG 372: L. Deubner, Kosmas u. Damian [1907] 218/25). Ihr lokaler Kult war schwerlich so lebhaft, wie gemeinhin unterstellt (ebd. 51: ‚nicht die Spur bekannt'), zumal hier das Grab als Zentrum fehlte (H. Delehaye, Rez. Deubner: AnalBoll 27 [1908] 225: ‚martyrs très authentiques de Syrie, honorés d'abord dans la basilique élévée sur leur tombeau près de Cyr'). Für eine Kirche unter ihrem Patronat in Aigaiai findet sich kein Hinweis (S. Pétridès [= S. Rabois-Bousquet], Art. Aegae nr. 2: DictHistGE 1 [1912] 645/7; Devreesse 157; M. Perraymon, Il culto dei SS. Cosma e Damiano attraverso le testimonianze monumentali, iconografiche ed epigrafiche nel VI sec.: Studi e materiali di storia delle religioni 18 [1994] 245; das Heiligtum vermutet Delehaye, Origines aO. [o. Sp. 820] 166. 191 ohne Beleg; bezeugt ist durch PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 39 [394] eine Thekla-Kirche vor Aigaiai); b) Zenobios u. seine Schwester Zenobia (s. o. Sp. 821), deren Passio ein Höhlengrab, aber keine Kirche oder postume Wunder erwähnt (Pass. Zenob. 9 [263]; ihre Passio u. die Passio Arabica des Kosmas u. Damian sind literarisch verwandt, doch bleibt das Abhängigkeitsgefälle umstritten; Bröcker 115/7. 124. 135 [mit Lit.]), u. c) der Arzt u. Confessor Thalelaios (s. o. Sp. 820f), dessen wohl im 5. Jh. vor Ort entstandene

Passio BHG 1707 (‚Ma' bei Bröcker, Text: ebd. 31/7) den friedlichen Tod des Heiligen außerhalb der Stadt voraussetzt (Pass. Thalel. 18 [37]); im 6. Jh. wird er als wundertätiger Märtyrer mit Grabeskirche in Aigaiai verehrt (s. o. Sp. 831).

δ. Mopsuestia. Klaudios, Asterios u. Gefährten (Martyrol. Hieron. 23. VIII. [ASS Nov. 2, 2, 459]; Synax. eccl. Cpol. 30. X. [427 Delehaye]; Pass. Zenob. 2 [259C]). – Wohl noch im 4. Jh. wurden die Gebeine des katholischen Goten Niketas Megalomartyr nach Mopsuestia übertragen u. über seinem Grab vor der Stadt eine Kirche errichtet; eine Reliquienteilung mit Anazarbos scheiterte wunderbar (Pass. Nicet. [BHG 1339] 7/9 [H. Delehaye: AnalBoll 31 (1912) 213/5]; K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 501f; ders., Märtyrerüberlieferung aus der got. Kirche des 4. Jh.: Logos aO. [o. Sp. 825] 339: Passio ‚nicht vor dem späten 5. Jh. in Mopsuestia' entstanden).

ε. Sonstige. Mit Stadt u. Umgebung von Isaura / Isauronpolis (Lycaonia) verbunden ist der in ganz Isaurien verehrte Confessor Konon (Pass. Conon. Isaur. [BHG 2077] 1/8 [Trautmann / Klostermann aO. (o. Sp. 820) 299/320]; vgl. F. Halkin: AnalBoll 53 [1935] 370/4). – In einer Peterskirche bei Tarsos ließ Illus iJ. 484 Leontios durch Aelia Verina zum Gegenkaiser Zenons proklamieren (Joh. Malal. chron. 15, 13 [314 Thurn]; E. Dürr, Art. Kaiserin: o. Bd. 19, 1098).

d. Maria u. Theophilos v. Adana. Literarisches Zeugnis des Marienkultes in K. ist die im Umfeld der Theotokos-Kirche von Adana (Cilicia I) entstandene erbauliche Erzählung über die Buße des Theophilos. Der Legende nach war er zZt. des Kaisers Herakleios Presbyter des dortigen Bistums, verzichtete auf die ihm angebotene Kathedra u. verlor danach auf Grund von Verleumdungen das geliebte Amt des Diözesan-Oikonomos. Um es wiederzuerlangen, lässt er sich, von einem *Juden geleitet, nächtens im Hippodrom mit Satan ein, sagt schriftlich Christus u. seiner Mutter ab u. übergibt Dokument u. Seele dem Bösen. Wieder im Amt, bereut er seine Verleugnung, tut Buße u. erlangt mit Hilfe der ihm erscheinenden Gottesmutter nach erneutem Christusbekenntnis das verräterische Zeugnis zurück, bekennt öffentlich in der Kathedrale sein Vergehen u. stirbt wenige Tage später in der genannten Theotokos-Kirche, in der er bestattet wird. Die wohl im 7. Jh. entstandene Erzählung wurde später von einem einheimischen Kleriker, genannt Eutychianos, überarbeitet u. in Übersetzung auch im Abendland verbreitet u. hier fortgeschrieben (griech. Fassungen: L. Radermacher, Griech. Quellen zur Faustsage: SbWien 206, 4 [1927] 163/219; lat. Übers. des Paulus Diaconus [8. Jh.]: ASS Febr. 1, 489/3; L. Krestan / A. Hermann, Art. Cyprianus II [Magier]: o. Bd. 3, 476; H. G. Beck, Kirche u. theol. Lit. im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 462; zum Abendländischen A. Dörrer, Art. Theophiloslegende: LThK[2] 10 [1966] 90f). – Eine Inschrift vJ. 590 bezeugt eine Theotokos-Kirche im Dorf Sipha nördlich von Flaviupolis (Dagron / Feissel 192f); eine weitere Marienkirche befindet sich am Eingang zur Korykischen Grotte (Hill 113/5 s. v. Cennet Cehennem [Corycian Cave] Chapel of St. Mary).

IV. Mönchtum. a. Kilikien. Ein charakteristischer Zug des kilik. Christentums ist seine Offenheit gegenüber asketischen, gelegentlich rigoristischen Strömungen. Sobald christlich-asketische Bewegungen bezeugt sind, gab es sie auch in K. Makedonianer-Mönche in K. erwähnt Soz. h. e. 7, 21, 1. Mitte des 5. Jh. rühmt Theodoret v. Kyrrhos in der Φιλόθεος ἱστορία (hist. rel.: SC 234. 257; RAC Suppl. 1, 1210f) K.s Reichtum an Männer- u. Frauenklöstern (hist. rel. 30, 6). Seine spirituellen **Biographien erzählen das Leben auch von Mönchen in oder aus K.: Theodosios (ebd. 10), Romanos aus Rhosos (ebd. 11) u. Thalelaios, den Theodoret selbst bei Gadara aufsuchte (ebd. 28). Besondere Aufmerksamkeit Klöstern in K. u. Mönchen kilikischer Herkunft, wie Zoilos aus Aigaiai u. Johannes, Hegumenos v. Rhaitu (prat. 171. 115), widmet in seinem Λειμών (PG 87, 3, 2852/3112) Joh. Moschos (gest. um 619), der selbst aus K. stammte (Nachweis: Ph. Pattenden: JournTheolStud NS 26 [1975] 41_1; zum Werk ebd. 38/54; E. Mioni, Il Pratum Spirituale di Giovanni Mosco: OrChrPer 17 [1951] 61/94). Wie allgemein im syr. Raum finden sich in K., in Konkurrenz zu enkratitischen Gruppierungen wie den Messalianern, besonders rigorose Formen des Bruchs mit der traditionellen *Gesellschaft; Theodosios trug sein *Haar ungeschnitten sowie Eisengewichte an Nacken, Hüfte u. Händen (Theodrt. hist. rel. 10, 2); Romanos verzichtete auf Feuer u. Licht bis ins *Greisenalter (ebd. 11, 1), ebenso Iulianos in der Ägypter-Laura bei

Anazarbos (Joh. Mosch. prat. 51); Thalelaios verbrachte seine Mönchsjahre gebückt hockend, das Gesicht auf den Knien, in einem im Freien aufgehängten Holzkäfig (Theodrt. hist. rel. 28, 3). Heliodoros (um 427) lebte mit den wilden Tieren des Tauros u. ging Jägern ins Netz (Joh. Ruf. pleroph. 31 [PO 8, 74]). Aus Sis / Sisam an der kilik.-syr. Grenze (Theodrt. hist. rel. 26, 2) stammte Symeon Stylites d. Ä. (gest. 459; RAC Suppl. 1, 1214/6). Sein Vorbild als Säulensteher wurde in K. mehrfach nachgeahmt. Joh. Moschos erwähnt drei kathol. *Styliten u. einen Severianer in der Umgebung von Aigaiai (prat. 27. 29. 57). Frauen beherbergte das Kloster τοῦ Ναχκιβᾶ bei Aigaiai, in das die reuige *Dirne Maria, zuvor in einer *Herberge tätig, eingewiesen wurde (ebd. 31). Der durch Mc. 1, 15 bekehrte Schauspieler Babylas wohnte als Mönch in einem Stadtturm von Tarsos, zwei ehemalige Geliebte als Nonnen in einer nahen *Cella (Joh. Mosch. prat. 32). Zwölf Meilen vor Anazarbos befand sich die sog. Ägypter-Laura (ebd. 51). In einem zum ‚Golf v. K.' abgesenkten Tal des Gebirges bei Rhosos gründete der aus vornehmer antiochen. Familie stammende Asket Theodosios ein lange aktives Kloster (μονὴ τοῦ Σκοπέλου: Vit. Marth. 54 [P. van den Ven, La Vie ancienne de s. Syméon Stylite le Jeune = SubsHag 32 (Bruxelles) 2, 298]; vgl. ebd. 1, 96*/9*; P. Canivet, L'emplacement du monastère de s. Théodose de Rhôsos au Skopélos: Byzant 38 [1968] 5/17; Hild / Hellenkemper 417. 444). Seine Lebensregel sah mit 2 Thess. 3, 8 u. Act. 20, 34 ein strenges ‚Ora et labora' vor (Korbflechten, Ackerbau, Segelmacherei; Theodrt. hist. rel. 10). Vor **Barbaren in seine Heimatstadt geflüchtet u. um 412 dort gestorben, wurde Theodosios dort im Grab des kilik. Märtyrers Iulianos (s. o. Sp. 836) beigesetzt (Theodrt. hist. rel. 10, 8). Als Klostervorsteher folgte ihm Helladios, später Bischof v. Tarsos (s. o. Sp. 827). Zwei Maßnahmen zugunsten seines Klosters machten Theodosios als Nothelfer berühmt: Für Aus- u. Einfuhr von Waren ließ er sein Kloster Schifffahrt betreiben. In Seenot rief man ihn daher, selbst in der Ferne, als Helfer an (Theodrt. hist. rel. 10, 4) u. bemühte einen Mönch des Skopelos-Klosters, einen an bösen Mächten gescheiterten Stapellauf durch Gebet zum Erfolg zu führen (Joh. Mosch. prat. 83). Mit einem *Kanal u. durch ein Wunder führte Theodosios seinem Kloster *Wasser zu (Theodrt. hist. rel. 10, 7); es versiegte, als die Mönche sich später ein *Bad bauten, u. floss erst wieder nach dessen Zerstörung (Joh. Mosch. prat. 80). Eine Ikone des Heiligen hingegen füllte einen trockenen Tiefbrunnen reichlich mit bestem Wasser (ebd. 81). Zu den von Theodosios begründeten Consuetudines des Klosters gehörte die Speisung der Armen u. *Waisen der Gegend am Gründonnerstag u. Karfreitag jeden Jahres, die, wie ein Strafwunder lehrt, auch aus Furcht vor *Hungersnot nicht unterlassen werden durfte (ebd. 85; *Armenfürsorge). In der Umgebung des Theodosios-Klosters ließen sich zahlreiche Eremiten nieder (ebd. 86f. 90).

b. Isaurien. Für Isaurien ist neben den Mönchen u. Nonnen am Thekla-Heiligtum bei Seleukeia (s. u. Sp. 845 u. ö.) u. einem Thekla-Kloster in Diokaisareia (Devreesse 147) die heute als Alahan Manastırı bekannte Anlage unsicheren spätantiken Namens zu erwähnen (Hild / Hellenkemper 193f: das μοναστήριον εἰς τὸ Ἀπάδνας ἐν Ἰσαυρίᾳ von Procop. aed. 5, 9, 33; s. u. Sp. 853 u. ö.). Prominente Bewohner waren die inschriftlich (M. Harrison: Ma. Gough [Hrsg.], Alahan [Toronto 1985] 22f nr. 1f) bezeugten Tarasis d. Ä. (gest. 462) u. Tarasis d. J., Presbyter u. Paramonarios (um 461); auf örtliche Verehrung des hl. Konon (s. o. Sp. 837) lassen eine Inschrift (Harrison aO. 24 nr. 4) u. das u. Sp. 863 erwähnte Reliquiar schließen (Verbindung zum Thekla-Kult vermutet Nauerth aO. [o. Sp. 835]). Führendes isaur. Kloster der Gegner des Chalcedonense war die Mönchssiedlung ἐν Ταγαῖς, offenbar gelegen bei einem ehemaligen Athene-Heiligtum in der Kalykadnosschlucht zwei Stunden oberhalb von Seleukeia (W. Ruge: PW 4A, 2 [1932] 2008; Honigmann 88). Als ihren Lehrer verehrte die Gemeinschaft den Basileios-Gegner Stephanos (s. o. Sp. 828; Joh. Ruf. pleroph. 22/4 [PO 8, 54/7]); mit seinem Nachfolger, dem Presbyter Neon, korrespondierte vor 518 Severos v. Ant. (epp. sel. 6, 5, 2 [2, 2, 283/6 Brooks]).

c. Mönche als Bischöfe. Seit dem späteren 4. Jh. hatten immer wieder hervorragende Theologen u. Asketen wichtige Bistümer in K. inne (Diodoros v. Tarsos; Theodoros v. Mops.) u. engagierten sich in den dogmatischen Auseinandersetzungen der Zeit (s. o. Sp. 826f). Die Metropoliten Dexianos u. Johannes v. Seleukeia sowie Bischof Menedoros

v. Aigaiai waren zuvor am Thekla-Heiligtum bei Seleukeia tätig (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7. 9 [300. 306]). Helladios aus dem Theodosios-Kloster bei Rhosos setzte auch als Metropolit v. Tarsos sein asketisches Leben fort (Theodrt. hist. rel. 10, 9). Bischof Theodoros v. Rhosos leistete Amtsverzicht u. wurde Mönch (Joh. Mosch. prat. 100); Zosimos aus K. lehnte den Ruf auf die Kathedra von *Babylon in Ägypten ab (ebd. 123). – Im frühen 7. Jh. ist in der Nähe von Rom bei Aquae Salviae, wo nach der Legende Paulus enthauptet wurde, eine Gemeinschaft kilikischer Mönche bezeugt, die wohl auch den aus Tarsos gebürtigen Theodorus v. Canterbury (geb. 602) entscheidend prägte (H. Chadwick, Theodor of Tarsus and monotheletism: Logos aO. [o. Sp. 825] 534/44; M. Lapide [Hrsg.], Archbishop Theodore [Cambridge 1995]).

d. Klosterfrauen. Die Legenden aus dem Leben der hl. Thekla u. deren Wunder begründeten ein Lebensmodell jenseits der Grenzen des *Frauen-Daseins, dem sich Gemeinschaften an ihrem Heiligtum bei Seleukeia verpflichtet fühlten (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 46 [408 D.]; Wacht 234/7; R. Albrecht, Das Leben der hl. Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen [1986]). Die Pilgerin Egeria kennt unter ihnen auch sog. Apotaktiten (peregr. 23, 3; zu dieser Lebensform S. Elm, Art. Apotaktiten: RGG[4] 1 [1998] 654). Solche in K. offensichtlich orthodoxen asketischen Gruppierungen wurden dort auch von Männern gebildet. Zumindest die Frauenvereinigung verfügte über feste innere Strukturen u. weitreichende Verbindungen: Die *Diakonisse Marthana (erwähnt PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 44 [406]), die die Klöster der Apotaktiten u. Jungfrauen regierte, war Egeria bereits in Jerusalem begegnet (peregr. 23, 3). – Die Bedeutung der Klöster für das Wirtschaftsleben war regional sicher erheblich u. ergibt sich jeweils etwa aus ihrer Rolle als Pilgerstätte oder Zentrum für Textilverarbeitung (Theodrt. hist. rel. 10, 3).

E. Befunde u. Funde. Im baulichen Wandel der Städte schlagen sich die im historischen Abriss angeführten Einschnitte u. Veränderungen nieder: Die Ausdehnung von Elaiussa (Sebaste) mit einem Komplex öffentlicher Bauten auf das Festland hat erst in der Folge der Angliederung der Gebiete König Antiochos' IV an die Provinz K. unter Vespasian stattgefunden (s. o. Sp. 807). Der verstärkte Bau von Befestigungsanlagen gegen innere u. äußere Bedrohung lässt sich vor allem im späten 4. Jh. fassen (s. o. 813f). Der Einbau von Kirchen in heidnische Tempel ist Ausdruck des Willens, das Heidentum abzulösen u. die unreinen u. durch Dämonen besetzten Orte durch christliche Kultpraxis unschädlich zu machen (*Christianisierung II). Darin u. in der Verwendung von Spolien zeigt sich außerdem ein pragmatischer Umgang mit Ressourcen. Zahlreiche groß proportionierte Kirchen zeugen einerseits von der wirtschaftlichen Kraft im 5. u. 6. Jh., andererseits von der zunehmenden Bedeutung der christl. Religion u. ihrer Würdenträger für das Gemeinwesen u., daraus hervorgehend, wachsender Gestaltungsmacht in Städten u. Gemeinden (s. o. Sp. 822f).

I. Städte u. Siedlungen. An größeren Städten blieben vor allem Lamos / Adanda Kalesi, Antiocheia epi Krago, Selinus, Iotape (Y. Karamut / S. Türkmen, Dağlık Kilikya'da bir kent: İotape: Türk Ark. Dergisi 31 [1997] 291/305), Anemurion (s. u. Sp. 844f), Korykos (s. u. Sp. 845f), Sebaste (s. u. Sp. 846), Soloi-Pompeiupolis, Anazarbos (s. u. Sp. 847f) u. Hierapolis Kastabala weitgehend unüberbaut u. sind in ihrer Struktur noch zu erkennen. In den drei letztgenannten Siedlungen zeichnet sich eine axiale Gliederung des wohl erst ab dem 4. Jh. ummauerten Stadtgebietes durch Säulenstraßen ab, die dazwischenliegenden Quartiere waren in Blöcke mit öffentlichen Bauten (Thermen, Theater, Tempel, später Kirchen) u. Wohnbebauung geteilt. – Die Städte waren weiträumig umgeben von Nekropolen, zT. mit Grabhäusern u. Tempelgräbern (S. H. Cormack, ‚Non inter nota sepulcra'. Roman temple tombs of South West Asia Minor, Diss. New Haven [1992] 14/34. 158/77. 209/300; Y. Er Scarborough, Dağlık Kilikya - Lamotis Mezarları: Olba 1 [1998] 77/85 Taf. 13/7), zT. mit aus dem Fels gehauenen Chamosorien (S. Eyice, Ricerche e scoperte nella regione di Silifke nella Turchia meridionale: Milion 1 [Roma 1988] Taf. 19, 1/3) u. *Sarkophagen (A. Machatschek, Die Nekropolen u. Grabmäler im Gebiet von Elaiussa Sebaste u. Korykos im Rauhen K. = DenkschrWien 96 [1967]). In kleineren Siedlungen wurde zunehmend auch im Ortsgebiet bestattet (Karakabaklı, Işıkkale). – Während der Ruinenbestand der übrigen antiken Städte wegen der Siedlungskontinui-

tät weitgehend verschwunden ist, erlaubt der bis zur Wiederaufsiedlung der letzten Jahrzehnte gute Erhaltungszustand antiker Architektur u. Infrastruktur (Wegenetz, Wasserversorgung, Spuren landwirtschaftlicher Nutzung) in der Chora der Städte Beobachtungen zu Siedlungsdichte u. -struktur (H. Hellenkemper, Zur Entwicklung des Stadtbildes in K.: ANRW 2, 7, 2 [1980] 1262/83 [Lit.]; S. Eyice, Einige byz. Kleinstädte im Rauhen K.: 150 Jahre Dt. Archäol. Inst. 1829/1979 [1981] 204/9; ders., Quelques observations sur l'habitat byz. en Turquie: Anadolu Araştırmaları. Jb. für Kleinasiat. Forsch. 10 [1986] 513/29; ders., Ricerche aO. 15/33 [auf den Plänen bei Eyice meist nur ein Teilbestand]) sowie zur Wohnarchitektur in Siedlungen u. von Einzelgehöften (ders., Türkiye'de bizans dönemi yerleşimi hakkında notlar. Observations on Byz. period dwellings in Turkey: Y. Sey [Hrsg.], Tarihten günümüze Anadolu'da konut ve yerleşme. Housing and settlement in Anatolia [İstanbul 1996] 206/20; G. Dagron / O. Callot, Les bâtisseurs isauriens chez eux. Notes sur trois sites des environs de Silifke: Aetos, Festschr. C. Mango [1998] 55/70; Ü. Aydınlıoğlu, Doğu Dağlık Kilikia'da villae rusticae: Olba 2 [1999] 155/67; I. Eichner, Frühbyz. Wohnhäuser in K.: Araştırma sonuçları toplantısı 17, 1 [1999] 275/82; dies., Frühbyz. Wohnhäuser in K.: ebd. 18, 1 [2000] 221/30; Eichner). Häufig sind Agglomerations- oder Streusiedlungen ohne symmetrische oder rechtwinklige Raumordnung (Kanytellis / Kanlıdivane), zT. mit aufwendigen Architekturformen (zB. Karakabaklı: Peristyl, Obergeschoss mit Balkon, gekuppelte Fenster) angelegt; bisweilen treten zu Seiten von Wegen angelegte oder geländebedingte Wohnzeilen auf (Şamlıgöl: Hild / Hellenkemper 395). Eine regelmäßige Strukturierung mit Hauptgasse u. annähernd rechtwinklig abgehenden Quergassen gibt es in Akören II (K. Heine / G. Mietke / U. Wulf-Rheidt, Das steinige Erbe der Byzantiner: Forum der Forsch. 4 [1996] 49). In vielen Häusern dienen Gurtbögen als Binnengliederung u. Stützen für ein oder mehrere Obergeschosse (Manastır [Hellenkemper / Hild 40/3]), in anderen sind nicht unterteilte Räume aneinandergereiht (Olba / Ura [Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 311]). Meist stehen die Häuser über oder neben *Zisternen, oft weisen sie integrierte oder angegliederte Höfe mit Unterständen für Vieh u. Vorratsräumen auf u. sind mit landwirtschaftlichen Einrichtungen wie *Öl- u. Getreidemühlen verbunden (s. o. Sp. 808f). – Für den aus dem 5./6. Jh. stammenden Baukomplex von Akkale mit großer, dreischiffiger, ehemals ganz gewölbter Halle, kreuzförmigem *Zentralbau, Speicher (?), Bad, Zisterne u. Wohngebäuden wurde eine Deutung als *Domänen-Sitz vorgeschlagen (Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 306/8), der Grundbesitz auf Basis zweier Inschriften dem magister militum Illus (gest. 488) zugeschrieben (Feissel, Familles aO. [o. Sp. 814] 11/4). Eine Interpretation als Palast des Archelaos v. Kappadokien (s. o. Sp. 807; S. Eyice, Akkale in der Nähe von Elaiussa-Sebaste [Ayaş]: Stud. zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 [1986] 75f) ist wegen der stilistischen Merkmale von Architektur u. Bauornamentik nicht zu halten.

a. Anemurion. (F. Hild, Art. Anemurion: NPauly 1 [1996] 698f; Hild / Hellenkemper 187/91.) Die Stadt im Rauhen K. auf dem südlichsten Kap Kleinasiens ist historisch seit dem frühen 2. Jh. vC. bezeugt (Liv. 33, 20). Bedeutend ist sie als Verbindungshafen nach *Cyprus (Strab. 14, 5, 3. 6, 3; Stad. Mar. Magn. 197 [GeogrGr 1, 486]; Plin. n. h. 5, 130). In römischer Zeit wurde Anemurion mit Theater, Thermen, Odeion u. Wasserleitungen ausgebaut; die Nekropole besitzt über 350 Grabhäuser, zT. mit Wandmalereien (E. Alföldi-Rosenbaum, Anamur nekropolü. The necropolis of Anemurium [Ankara 1971]). Im J. 382 ist der Stadtmauerbau des comes Matronianus inschriftlich überliefert (dies., Matronianus, Comes Isauriae. An inscr. from the sea wall of Anemurium: Phoenix 26 [1972] 183/6). Als Bischofssitz hatte die Stadt seit dem späten 5. Jh. mindestens vier Kirchenbauten (J. Russell, Christianity at Anemurium [Cilicia]: Actes du 11ᵉ congr. intern. d'arch. chrét. 2 [Roma 1989] 1621/37), verschiedentlich sind Boden-*Mosaiken mit Inschriften erhalten (ders., The mosaic inscr. of Anemurium = DenkschrWien 190 [1987]). In frühbyzantinischer Zeit wurde ein Bad eingerichtet (E. Alföldi-Rosenbaum, Anemurium. A bath building of the early Christian / early Byz. period: Actes du 11ᵉ congr. aO. 1647/59). Seit dem späten 6. Jh. erfolgte der allmähliche Niedergang der Stadt (C. Williams, A Byz. well-deposit from Anemurium [Rough Cilicia]: AnatolStud 27 [1977] 175/90).

Noch 692 ist ein Bischof bezeugt (Ohme aO. [o. Sp. 833] 311).

b. Seleukeia am Kalykadnos u. Meriamlik. (Hild / Hellenkemper 402/6. 441/4; F. Hild, Art. Seleukeia nr. 5: NPauly 11 [2001] 357.) Das heutige Silifke gründete Seleukos I nahe der Mündung des Kalykadnos; unter *Diocletianus wurde es Hauptstadt der Provinz Isauria, kirchlich Metropolitansitz mit 33 Suffraganen. Bekannt sind Theater, Stadion, eine öffentliche Portikus (im 5. Jh. erneuert: S. Şahin, Inschr. aus Seleukeia am Kalykadnos: EpigrAnatol 17 [1991] 139/65 Taf. 20/3) u. große Zisternen. In einen Zeus(?)-Tempel wurde in frühbyzantinischer Zeit eine Kirche eingebaut (H. Hellenkemper, Die Kirche im Tempel. Zeustempel u. Paulusbasilika in Seleukeia am Kalykadnos: F. Baratte / N. Duval [Hrsg.], Orbis romanus christianusque [Paris 1995] 191/203). Ein antiker Weg durch die ausgedehnten, heute geplünderten u. überbauten Nekropolen führte zu dem Pilgerheiligtum der *Thekla, einem ummauerten Bezirk mit wenigstens drei großen Kirchen, Bädern, Zisternen u. Herbergen am Ort der Kulthöhle, in der die Heilige nach der Legende verschwand (Herzfeld / Guyer 1/89; Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 1003/5; H. Hellenkemper, Die Kirchenstiftung des Kaisers Zenon im Wallfahrtsheiligtum der hl. Thekla bei Seleukeia: Wallraf-Richartz-Jb. 47 [1986] 63/90; ders., Zum Grundriss der Kirche des Kaisers Zenon in Meriamlik: Ber. über die 33. Tagung für Ausgrabungswiss. u. Bauforsch. [1986] 41/5).

c. Korykos. (Hild / Hellenkemper 314/20; F. Hild, Art. Korykos nr. 2: NPauly 6 [1999] 761.) Die in der Antike überregional bedeutende Handels- u. Hafenstadt im tracheischen K. liegt heute bei Kızkalesi. Von der seit dem 2. Jh. vC. bekannten Stadt sind Tempel, Ehrenbogen u. ausgedehnte Nekropolen (Machatschek aO. [o. Sp. 842]) bezeugt. Grabinschriften erlauben Rückschlüsse auf die Wirtschaftsstruktur des Ortes (F. R. Trombley, Korykos in Cilicia Trachis. The economy of a small coastal city in late antiquity [s. 5/6]: AncHistBull 1, 1 [1987] 16/23). Die Wasserversorgung erfolgte vom Lamos über einen auch für Sebaste (s. u. Sp. 846) genutzten Aquädukt, die Zeitstellung von Zisternen u. Stadtmauer ist unklar. In frühbyzantinischer Zeit wurden in der Bischofsstadt der Cilicia I mehr als zehn teils monumentale Kirchen errichtet, zT. extra muros entlang der Straße nach Sebaste angeordnet (Herzfeld / Guyer 90/160). Auf Höhe der ‚Querschiffbasilika extra muros' befindet sich ein kleiner vierseitiger Straßenbogen. Bei der westl. gelegenen ‚Korykischen Grotte' in einem Karsteinbruch, die in vorchristlicher Zeit als Kultstätte diente, setzen zwei frühbyzantinische Kirchen die Tradition des Kultplatzes fort (O. Feld / H. Weber, Tempel u. Kirche über der Korykischen Grotte [Cennet Cehennem] in K.: IstMitt 17 [1967] 254/78).

d. Sebaste. (Hild / Hellenkemper 400f; E. Equini Schneider, Elaiussa Sebaste 1/2 [Roma 1999ff].) Die seit dem 1. Jh. vC. bezeugte Hafenstadt in der östl. Kilikia Tracheia ist heute als Ortsteil Merdivenlikuyu von Ayaş bekannt. Das ursprüngliche Stadtgebiet liegt auf einer durch einen Isthmos mit dem Festland verbundenen Insel. Bekannt sind Stadtmauer, Thermen u. noch wenig erforschte Baureste, so an der Südspitze der Insel ein großer Rundbau mit Umgang des 5. Jh. u. noch ungeklärter Funktion. In antoninischer Zeit hat sich die Stadt auf das Festland mit einem Komplex öffentlicher Bauten ausgedehnt (Große Thermen, Agora, Theater: ebd. 1, 94/103. 189/304), um die Stadt liegen ausgedehnte Nekropolen (Machatschek aO. [o. Sp. 842]). In einen Tempel auf dem Festland auf einem Hügel im Süden ist im 5. Jh. (?) eine kleine Kirche eingebaut worden (Mi. Gough, A temple and church at Ayaş [Cilicia]: AnatolStud 4 [1954] 49/64; Equini Schneider aO. 1, 115/28). Anstelle der Agora entstand eine große Kirche (*Kultgebäude) mit gegenständigen Apsiden, östlichem Umgang, Taufraum u. Bestattungen (ebd. 240/303), weitere Kirchen u. a. im Hof der Großen Thermen (ebd. 304/9) u. auf der Nordspitze der Insel (ebd. 310/8), alle mit opus sectile-Böden u. größtenteils unter Verwendung kaiserzeitlicher Spolien.

e. Tarsos. (W. Ruge, Art. Tarsos nr. 3: PW 4A, 2 [1932] 2413/39; L. Zoroğlu, A guide to Tarsus [Ankara 1998] mit Lit.) Der Ort liegt am Unterlauf des Kydnos an einer wichtigen Handelsroute nach Osten (zu Lage u. Stadtgebiet Ruge aO. bes. 2434/6). In hellenistischer Zeit auf dem Gebiet der Philosophie berühmt (Strab. 14, 5, 13/5; o. Bd. 17, 1243. 1250; s. o. Sp. 816), wurde es in der frühchristl. Epoche als Geburtsort des Paulus (Act. 22, 3) zu einem Pilgerziel (Soz. h. e. 7,

19, 10f; Dassmann aO. [o. Sp. 833f] 13f), für das aber archäologische Quellen fehlen. Seit 66 vC. ist Tarsos Provinzhauptstadt von K. u. seit dem frühen 5. Jh. der Cilicia I (s. o. Sp. 808). In spätrömischer Zeit dürfte es in der Stadt auch eine bedeutende heidn. Fraktion gegeben haben; so plante Kaiser *Iulianus, die Residenz von Antiocheia hierhin zu verlegen (Amm. Marc. 23, 2, 5; weitere Angaben: Ruge aO. 2429f). Nachdem er auf einem Feldzug gegen die Perser verwundet worden war, wurde Julian hier iJ. 363 auch beigesetzt (Amm. Marc. 23, 2, 5; 25, 9, 12f. 10, 5). Von der röm. Befestigung des 2./3. Jh. u. ihrer spätantiken Erneuerung (s. o. Sp. 809) ist das Südtor ‚Kleopatra Kapısı' erhalten; kaiserzeitlich sind auch geringe Reste eines größeren Thermenkomplexes (Zoroğlu aO. 28f. 59). Reste der bei Theophyl. Sim. hist. 8, 13, 16 (311 de Boor) erwähnten Pauluskirche, die Kaiser Maurikios errichtet habe, sind nicht bekannt. Der Brunnen, der sich am Ort des Hauses der Familie des Paulus befinden soll, stammt aus dem MA. Bei den Grabungen am Gözlü Kule wurde eine vorstädtische Siedlung u. in der Cumhuriyet Alanı Teile urbaner Wohnbebauung u. von Straßenzügen erfasst (Zoroğlu aO. 38f. 62/7). Mit der Ruine des sog. Donuktaş ist unmittelbar östlich des Stadtgebietes ein 98 m langes u. 43 m breites, durch eine 8 m hohe Mauer umfangenes Tempelareal erhalten. Im Norden der Anlage befindet sich eine gewaltige Rampe, die den Aufgang zum eigentlichen Tempel gebildet haben könnte. Möglicherweise war das sehr groß dimensionierte Gebäude, das nach vereinzelten Resten von Baudekor wohl aus dem 2. Jh. stammt u. vielleicht niemals fertiggestellt wurde, ein (bzw. einer der beiden) auch auf tarsischen Münzen abgebildeter Tempel für die ΚΟΙΝΟΣ ΚΙΛΙΚΙΑΣ oder für Iuppiter (ebd. 68/70; N. Baydur / N. Seçkin, Tarsus Donuktaş Kazı Raporu [İstanbul 2001]; zum gemeinsamen Tempel K.s: Ziegler, Koinon aO. [o. Sp. 808]).

f. Anazarbos. (Hild / Hellenkemper 178/85; M. H. Sayar, Art. Anazarbos: NPauly 1 [1996] 675f.) Die sicher ältere Stadt am Fuß eines erratischen Felsens in der kilik. Ebene ist historisch erstmals im 1. Jh. vC. unter der Herrschaft des röm. Klientelkönigs Tarkondimotos fassbar (R. Syme, Tarcondimotus: A. Birley [Hrsg.], Anatolica [Oxford 1995] 162). Zu Ehren des Augustus erhielt die Stadt den Beinamen Kaisareia (Plin. n. h. 5, 93). Münzen mit Abbildungen von Angehörigen des Kaiserhauses, die seit der Zeit des Kaisers *Claudius bezeugt sind (Ziegler, Kaiser aO. [o. Sp. 813] 29), deuten darauf hin, dass die Stadt damals zur Provinz K. gehörte (s. o. Sp. 808). Anazarbos erlangte zunehmende Bedeutung als militärische Etappenstation u. durch kaiserliche Privilegien seit dem späten 2. Jh. (Sayar, Anazarbos aO. 675). Bei der Provinzteilung 408 nC. wurde es weltliche u. kirchliche Metropolis der Cilicia II (Joh. Mal. chron. 14, 24 [286 Thurn]; Hierocl. synecd. 705, 2 [38 Honigmann]) sowie Suffragan des Patriarchats Antiocheia. Nach *Erdbeben-Zerstörungen iJ. 525 u. 561 nC. bekam es nach dem Wiederaufbau durch Iustinus I den Namen Iustinupolis (Evagr. h. e. 4, 8 [159 Bidez / Parm.]; Theophan. Conf. chron. zJ. 524/25 [1, 171 de B.]; Hild / Hellenkemper 179). Die Araber eroberten die Stadt im 7./8. Jh. – Westlich des Felsens umschließt die erstmals in frühbyzantinischer Zeit errichtete u. 955/56 ausgebaute Stadtmauer (H. Hellenkemper, Die Stadtmauern von Anazarbos / ʿAyn Zarba: ZsDtMorgGes Suppl. 8 [1990] 71/6) in ihrer letzten Ausdehnung ein 1200 m breites, bis zu 1100 m langes Stadtgebiet. Im Süden markiert ein ehemals freistehender Ehrenbogen des frühen 3. Jh. den Beginn einer der sich kreuzenden Säulenstraßen; dazwischen stehen Reste monumentaler ziegelgewölbter Bauten, wohl Thermen. Mehrere Tempel sind durch Spolien, Münzdarstellungen u. Inschriften bezeugt. Am südl. Stadtrand sind Theater, außerhalb Stadion u. Amphitheater, im Westen mehrere villae rusticae bekannt. Die Wasserversorgung erfolgte durch zwei röm. bzw. frühbyz. Aquädukte. Die Nekropolen weisen Chamosorien (s. o. Sp. 842), Sarkophage u. Grabbauten auf; im Norden schmückt ein Erinnyenrelief das Felskammergrab des Eunuchen u. Lehrers der Tochter Iulia des Königs Tarkondimotos (um die Zeitenwende; M. H. Sayar, Die Inschr. von Anazarbos u. Umgebung [2000] 72f nr. 73). Auf dem Felsen mit der armen. Burgruine ist hellenistisch-kaiserzeitliche Bebauung nachgewiesen. Von den sicher zahlreichen großen frühbyz. Kirchen sind drei bekannt: 1) Apostelkirche (G. Mietke, Die Apostelkirche von Anazarbos u. Syrien: Olba 2 [1999] 227/39); 2) Kreuzförmige Kirche; 3) ‚Rock Cut Church' am Hang der Nekropole (Mi. Gough, Anazarbus: AnatolStud 2 [1952] 85/150).

II. Architektur. Während der erhaltene frühbyz. Baubestand im Ebenen K. wegen der durch Steinmangel bedingten intensiven Spolienverwendung u. moderner extensiver Landwirtschaft bzw. Überbauung auf wenige größere Orte beschränkt ist (Mopsuestia, Anazarbos, Hierapolis Kastabala), weisen das Rauhe K. u. die niedrigeren Lagen des Tauros eine große Dichte antiker Ruinen von Siedlungen, Gehöften u. Straßen auf, die an der Küste neuerdings durch intensive Bebauung stark in Mitleidenschaft gezogen wurden. Hellenistisch-römische Orte bestanden nicht nur fort, sondern wurden häufig umgebaut u. erweitert; neue Siedlungen erweisen für das 5. u. 6. Jh. eine wirtschaftliche Blüte (s. o. Sp. 815).

a. Baumaterialien. Im allgemeinen verwendete man lokalen Kalkstein (ausnahmsweise lokaler Basalt in Erzin), der in gebirgigen Gegenden unmittelbar am Ort gebrochen wurde (zwei Schuttkegel des Steinabschlags an den Hängen von Akören II: G. Mietke, Survey der röm.-frühbyz. Siedlung Akören in K., 1996 u. 1997: Araştırma sonuçları toplantısı 16, 1 [1998] 76). Marmorimport erfolgte vorwiegend aus den prokonnesischen Steinbrüchen im Küstenbereich (O. Feld, Bericht über eine Reise durch K.: IstMitt 13/4 [1963/64] 90/3; M. Spanu, Roman influence in Cilicia through architecture: Olba 8 [2003] 26/9) u. stand in Meriamlik unter kaiserlicher Protektion. In der frühbyz. Zeit wurde die hellenist.-kaiserzeitliche Tradition des isodomen Großquaderbaus (Tempel in Diokaisareia, Villa in Paslı; in teils unregelmäßiger Schichtung an zahlreichen Wehr- u. Wohnbauten) vereinzelt weitergeführt (Kuppelkirche in Meriamlik, Alakilise, Mahras Dağı, Alahan Manastırı, Dağ Pazarı [Koropissos]), wobei es sich zT. um Spolienquader handelt (Cambazlı, wahrscheinlich Kirche im Tempel von Diokaisareia / Uzuncaburç; Kirche an Stelle des Tempels über der korykischen Grotte; Teile der Kirche auf der Agora in Sebaste; Apostelkirche in Anazarbos; Alakilise in Phlabias-Kadirli). Westlich von Manastır (Mylai) baute man bevorzugt mit vermörteltem u. auch außen wohl meist verputztem Bruchstein, im östl. K. vorwiegend in Schalenmauerwerk aus lagerechten, nach außen grob rechteckigen, nach innen oft leicht keilförmigen oder unregelmäßigen Handquadern, deren Zwischenräume mit Mörtel u. kleinen Steinen aufgefüllt sind. Apsiden u. Gebäudeecken sind zur Erhöhung von Stabilität u. Genauigkeit häufig in größeren, rechtwinkligen Quadern aufgeführt. In den kaiserzeitlichen Thermen von Sebaste fand opus reticulatum Anwendung; gelegentlich sind Ziegel in Bädern, Zisternen, Bögen u. Wölbungen verbaut (Thermen in Augusta, Anazarbos, Hierapolis Kastabala, Tarsos; Zisternen in Meriamlik; Apsis der Kirche von Halil Limanı: Hellenkemper / Hild 122; Apsis des nördl. Nebenraums der ‚Grabeskirche' in Korykos). Die Zeitstellung von Polygonalmauerwerk verschiedener Qualität u. Ausführung ist umstritten.

b. Profanbauten. Neben Wohnarchitektur, Villen u. Landsitzen (s. o. Sp. 843) ist aus der frühbyz. Zeit vor allem Wehrarchitektur erhalten (Hild / Hellenkemper 143/50). Mit zunehmender Bedrohung durch Perser, Goten, Heruler u. Isaurer wurden seit der 2. H. des 3. Jh. immer mehr Orte befestigt, darunter Eirenupolis in Isaurien 355/59 (G. E. Bean / T. B. Mitford, Journeys in Rough Cilicia 1964/68 = DenkschrWien 102 [1970] 205f. nr. 231) u. Korasion im Zusammenhang seiner Gründung 367/75 (Hicks aO. [o. Sp. 816] 258 nr. 31); ebenfalls frühbyzantinische Stadtmauern erhielten Titiupolis, Koropissos, Korykos, Tarsos, Mopsuestia u. Anazarbos (Hild / Hellenkemper s. v.). Nicht datierte Mauerbauinschriften sind für Anazarbos (M. H. Sayar, Mauererneuerungsinschr. aus Anazarbos: EpigrAnatol 29 [1997] 111/5) u. Pompeiupolis (Dagron / Feissel 59/63 nr. 24) belegt. Teile der Befestigung von Anemurion wurden um 382 neu errichtet (Alföldi-Rosenbaum, Matronianus aO. [o. Sp. 844] 183/6; R. Merkelbach, Mauerbauepigramm aus Anemurion: ZsPapEpigr 10 [1973] 174), die Mauer von Hierapolis Kastabala iJ. 398 wiederhergestellt (Dupont-Sommer / Robert aO. [o. Sp. 815] 28f). Den inneren Bezirk des Thekla-Heiligtums in Meriamlik ummauerte man vor 384 (Eger. peregr. 23, 4). Geringe Bautreste in Tahta Limanı können mit der militärischen Versorgungsstation Palaiai identifiziert werden (Amm. Marc. 14, 2, 13; Hellenkemper / Hild 34f); eine rechteckige Wallanlage mit Architekturresten in Eskişehir bei Osmaniye war wohl ein Militärlager (Hild / Hellenkemper 252). In sich geschlossene, abseits gelegene Hofanlagen mit umgebenden Räumen in Halil'in Öreni, Delikkale u. Keşlik sind als castra (S. Eyice, Quelques campements militaires de l'époque byz. dans la ré-

gion de Silifke: Armos, Festschr. N. K. Moutsopoulos [Thessaloniki 1990] 625/35) bzw. landwirtschaftliche Anlagen interpretiert worden (Hild / Hellenkemper 236. 267. 299). – Zum T. aufwendige öffentliche u. private Bauten der Wasserzufuhr u. -bevorratung garantierten eine kontinuierliche Versorgung auch in der Trockenzeit (Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 314/6). Fernwasserleitungen, zT. mit Aquäduktbrücken, sind gesichert für: Küçük Burnu, Mopsuestia, Catavolo, Epiphaneia, Anazarbos, Sebaste u. Korykos, Aya Thekla, Diokaisareia u. Olba (Hellenkemper / Hild 123/9; J. Tobin, Küçük Burnaz. A late Roman mansio in Smooth Cilicia: Olba 2 [1999] 221/6), öffentliche Zisternen gab es u. a. in den Städten Seleukeia, Korykos u. Sebaste (Herzfeld / Guyer 78/82; Keil / Wilhelm 4/6; Equini Schneider aO. [o. Sp. 846] 1, 83/94; Ş. Başal, Tekir Ambarı: Müze Kurtama Kazıları Semineri 8 [1997] 195/202), aber auch in Dörfern wie Akören I u. II, private bei nahezu jedem Wohnhaus u. Gehöft (Hellenkemper / Hild aO.). Auf nichtöffentlichem Grund stand wohl auch die mehrschiffige Zisterne in Akkale (Eyice, Akkale aO. [o. Sp. 844]; s. o. Sp. 844). Neben der Trinkwasserversorgung dienten die Fernwasserleitungen auch der Wasserzufuhr öffentlicher u. privater Bäder (Anemurion: Alföldi-Rosenbaum, Anemurium aO. [o. Sp. 844] 1647/60; Meriamlik: Herzfeld / Guyer 82/7); in Akkale erfolgte die Versorgung wahrscheinlich aus einer Zisterne. Noch 566/67 ist die Wasserleitung nach Olba / Ura wiederhergestellt worden (Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 315 [Lit.]). – Der repräsentativen Markierung dienten die Tetrapyla in Korykos (s. o. Sp. 845) u. Karakabaklı (Eyice, Kleinstädte aO. [o. Sp. 843] 204/9 mit Taf. 86, 1), ein Straßenbogen bei Sağlıklı sowie ein unpublizierter Torbogen am Rand des ausgedehnten Grundbesitzes von Akkale. – Kontinuität öffentlicher Gebäude in frühbyzantinischer Zeit u. eine Fortführung privaten Stifterwesens auch im paganen Bereich lässt die inschriftlich gesicherte Erneuerung einer aufwendig mit opus sectile u. Mosaiken ausgestatteten Portikusanlage (Therme oder Gymnasium?) in Seleukeia / Silifke durch die Patrizierin Paulina erkennen, die Frau des Heiden Flavius Zenon, der seit 447 magister militum Orientis u. iJ. 448 Konsul war (Şahin aO. [o. Sp. 845] 139/66; s. o. Sp. 845).

c. Kirchen u. Klöster. (Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 194/273 [Lit.].) In K. u. Isaurien sind Ruinen mehrerer hundert frühbyz. Kirchenbauten (alleine 200 bei Hill) v. a. in nichtstädtischen Siedlungen erhalten. Selbst in kleinen Orten wurden zT. mehrere aufwendige Kirchen errichtet (Kanytellis 5: ebd. 179/93; Tapureli 5: ebd. 246/9). Die Bauten können nicht alleine dem Platzbedarf der jeweiligen Gemeinde entsprochen haben, sondern erfüllten entweder religiöse u. repräsentative Bedürfnisse privater Stifter (Kanytellis, Stifterinschrift, Basilika 4: Dagron / Feissel 52 nr. 52; Meriamlik, Kirchenstiftung Kaiser Zenons: Hellenkemper, Kirchenstiftung aO. [o. Sp. 845] 87) oder lassen eine Zuordnung verschiedener Aufgaben vermuten. Funktionstypische Architekturformen lassen sich, auch wegen funktionaler Überschneidungen, nicht erkennen (S. Hill, When is a monastery not a monastery?: M. Mullett / A. Kirby [Hrsg.], The Theotokos Evergetis and 11th-c. monasticism [Belfast 1994] 137/45). Der Komplex von Meriamlik war sowohl Kloster wie auch Wallfahrtsstätte. Für die Kirche mit Nebenbauten im Tal hinter Olba / Ura wird wegen ihrer Abgeschiedenheit bzw. des Fehlens jeglicher Siedlung eine klösterliche Funktion vermutet (Hellenkemper / Hild 62f [Lit.]); die Lage innerhalb einer Nekropole legt die (gleichzeitige?) Nutzung als Friedhofskirche nahe.

1. Grundformen. Die meisten Kirchen sind dreischiffige, ehemals holzgedeckte Säulenbasiliken (Pfeiler in Hasanaliler: Hill 173, u. İmamlı: ebd. 175f) mit einer innen halbrunden, außen halbrunden oder polygonalen Apsis in Breite des Mittelschiffes, bisweilen mit einem Vorjoch (Diokaisareia, Kirche im Tempel; Cambazlı, Basilika; Tapureli, Kirchen A u. C; Kirche nördl. von Korykos; Kanytellis Kirche 1; Çukurkeşlik), Arkaden im Langhaus u. Emporen über den Seitenschiffen. Diese fehlen in der Apostelkirche von Anazarbos, wohl weil sie von ebenfalls emporenlosen syr. Vorbildern abhängig ist (Mietke, Apostelkirche aO.). Möglicherweise wies auch die Querschiffkirche in Korykos keine Emporen auf (Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 216).

2. Komplexe Bauformen. Neben den weitverbreiteten Basiliken (s. oben) wurden in K. u. Isaurien Kirchen mit komplexeren Raumformen oder zentralisierenden Grundrissen errichtet. Die von Hill 39 als ,embrionic

transept‘ bezeichnete gemeinsame Querbedachung über der Apsis u. den östl. -nebenräumen, die für Emirzeli, Kirche 2 nach dem Baubefund wahrscheinlich ist (ebd. 164f; A. Aydın, Emirzeli [1999] 25. 54) u. auch für Alahan Manastırı, Westkirche von ihm rekonstruiert wird (Hill 76f), hatte keine Auswirkung auf die Gestalt des Kirchenraumes u. ist daher nicht als Transept zu bezeichnen. Dafür spricht ebensowenig der Triumphbogen auf Halbsäulen, der ein Vorjoch vor der Apsis ausgrenzt (ebd.), da dessen Seiten nur durch eine Tür bzw. eine eingezogene Rundbogenöffnung mit den Seitenräumen verbunden sind u. deshalb als Mauern in Erscheinung treten. Die Apsisnebenräume bleiben so gegenüber Vorchor u. Seitenschiffen weitgehend abgeschlossen wie in anderen Kirchen mit Apsisvorjoch (s. o. Sp. 852). – Anders grenzen dagegen bei Kirche 4 in Kanytellis ohne abgeschlossene Apsisnebenräume kreuzförmige Pfeiler einen hohen Raum vor der Apsis ab, flankiert von zweigeschossigen Raumabschnitten in den Seitenschiffen, die untereinander u. mit den Schiffen durch weite Bögen verbunden sind (‚tripartite transept‘ Hill 39f; 187/93 [Lit.]). Die Querschiffkirche in Korykos zeigt eine ähnliche Anordnung, wobei die seitlichen Abschnitte vielleicht ebenso wie die Seitenschiffe (s. o. Sp. 845f) eingeschossig waren; große Apsisnebenräume mit Apsiden schließen sich hier im Osten an. Hill 222 rekonstruiert mit einem ‚tripartite transept‘ auch die große Basilika in Meriamlik u. die Apostelkirche in Anazarbos (ebd. 86), bei letzterer wird dies weder durch ältere Grabungen (H. Hellenkemper, Early church architecture in southern Asia Minor: K. Painter [Hrsg.], Churches built in ancient times [London 1994] 236f) noch durch den heute sichtbaren Befund gestützt. Einen nicht unterteilten hohen Querraum zwischen Langhaus u. Ostteilen weist die Nordkirche in Öküzlü auf; hier reicht der Querraum höher als die Apsis hinauf u. ist über ihr mit einem Obergaden versehen (S. Eyice, Un site byz. de Cilicie. Öküzlü et ses basiliques: Rayonnement grec, Festschr. Ch. Delvoye [Bruxelles 1982] 362/5; Hill 238/40). Einen solchen ‚continuous transept‘ besaßen wahrscheinlich auch die sog. Kathedrale in Korykos u. die Kirche an Stelle des Tempels in Cennet Cehennem (Herzfeld / Guyer 94/108; Feld / Weber aO. [o. Sp. 846]; Hill 112f. 117f). In der Kirche in Köşkerli (Eyice, Ricerche aO. [o. Sp. 842] 22; Hellenkemper / Hild 320) grenzen vier kreuzförmige Pfeiler ein etwa quadratisches Joch im Mittelschiff aus, das zu den Seitenschiffen hin durch drei Säulenarkaden geschlossen ist. Daran schließt sich nach Osten wohl kein ‚continuous transept‘ (Hill 197), sondern ein ‚tripartite transept‘ an, da die seitlichen Raumabschnitte durch Bögen vom mittleren Abschnitt getrennt werden u. zweigeschossig sind. Mit der gedrungenen Form u. den das Mittelquadrat allseits umgebenden Räumen zeigt sich eine Tendenz zur Zentralisierung.

3. Zentralbauten. Die Betonung einer Querachse u. gleichzeitig die architektonische Herausbildung eines Zentrums zeigt die kreuzförmige Südwestkirche in Anazarbos (Mi. Gough, Anazarbus aO. [o. Sp. 848] 113f), deren dreischiffige Kreuzarme wahrscheinlich von einem höheren, quadratischen Raumteil in der Mitte ausgingen (‚crosstransept‘: Hill 40). Ebd. 136/9 wird versucht, ein solches auch für die ‚große Kirche extra muros‘ in Korykos wahrscheinlich zu machen (Herzfeld / Guyer 150/4 [hier ‚große armen. Kirche extra muros‘]). – Noch stärker wird eine Zentralisierung des Raumes in Kirchen fassbar, die im Mittelschiff einen Raumabschnitt ausgrenzen, der von einem Turm überhöht, in Einzelfällen vielleicht überkuppelt war. Das zentrale, durch starke Eckpfeiler begrenzte, sich in Arkaden auf einen tonnengewölbten Umgang öffnende Mittelquadrat der ‚Domed Ambulatory Church‘ in Dağ Pazarı war nach G. H. Forsyth, Architectural notes on a trip through Cilicia: DumbOPap 11 (1957) 223/6 mit einem Pyramidendach bedeckt (Mi. Gough: AnatolStud 22 [1972] 205; Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 263/6), Hill 159f zieht eine Wölbung in Erwägung. In der Ostkirche von Alahan Manastırı (G. Bakker, The buildings in Alahan: Ma. Gough aO. [o. Sp. 840] 102/20) rhythmisieren Transversalbögen auf vorgestellten Säulen das Mittelschiff u. grenzen ein von einem Turm überbautes Joch aus, das sich mit Dreierarkaden auf die tonnengewölbten Seitenschiffe öffnet. Obwohl weit oben im Turmjoch aus dem Kuppelbau bekannte trompenähnliche Ecknischen vom Quadrat zum Achteck überleiten, war es nach Ausweis der Einlassungen für Holzbalken nur mit einem hölzernen Dach gedeckt (o. Bd. 3, 641). Das Mittelschiff der Kuppelkirche von Meriamlik

wird durch massive Pfeiler in einen östl., quadratischen Raumabschnitt, der durch Arkadenreihen mit den Seitenschiffen verbunden ist, u. einen durch Säulen u. Pfeiler rhythmisierten kleineren westl. Raumabschnitt unterteilt. Die starken Pfeiler u. Mauern u. hohe, gleichgroße Gurtbögen an allen vier Seiten des quadratischen Joches gehen über die Konstruktion in Alahan Manastırı hinaus (die in Fortführung von Forsyth aO. 224f von Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 237f zum Vergleich herangezogen u. als Hinweis auf eine pyramidale hölzerne Überdachung angeführt wird) u. sprechen für eine zumindest geplante Wölbung vergleichbar der strukturell ähnlichen Irenenkirche in Istanbul. Hill schlägt auch für die weitgehend zerstörte Alakilise (S. Guyer, Ala Kilise. Ein kleinasiat. Bau des 5. Jh.: ZsGeschArch 3 [1909/10] 192/9), die Ostkirche in Alahan Manastırı u. die Kuppelkirche in Meriamlik ähnliche Rekonstruktionen mit zentralem Turm- oder Kuppeljoch vor (Hill 84). Die in den aufgeführten Kirchen vorhandenen großen Mauerstärken u. gewölbten Seitenschiffe u. Ecknischen sind typisch für Gewölbebauten; selbst wenn für keine der Kirchen *Kuppel-Gewölbe sicher nachweisbar, zT. sogar ausdrücklich auszuschließen sind, setzen sie die Kenntnis von Techniken u. Strukturen des Gewölbebaues voraus. – In der ‚Grabeskirche‘ von Korykos (Herzfeld / Guyer 126/50; Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 212/6; Hill 131/6) bildet das Zentrum ein von vier L-förmigen Pfeilern begrenztes Quadrat, an das sich im Westen eine durch Säulen quer in zwei Schiffe unterteilte Halle, nach Norden u. Süden zweigeschossige Nebenräume, im Osten ein fünfteiliges Sanktuarium mit drei apsidial endenden Abschnitten in der Mitte u. zwei rechteckigen außen anschließen. Ob u. wie die Abschnitte der Ostteile voneinander getrennt waren, ist wegen späterer (?) Umbauten nicht ersichtlich. Vom zentralen Quadrat schwingt nach Westen eine Säulenkonche aus; ob weitere Säulenkonchen im Norden u. Süden vorhanden waren, ist ohne neue Grabungen nicht zu bestimmen. Das Gebäude konzentriert sich auf den quadratischen Mittelraum; die dünnen Mauern u. die Weiträumigkeit schließen eine ausgeführte Wölbung aus, so dass eine hölzerne Überdeckung rekonstruiert werden muss. – Die verschiedenen Ausgestaltungen eines hervorgehobenen Raumabschnittes zwischen Langhaus u. Apsis u. die Variationsbreite zentralisierender Architektur legen die Vermutung nahe, dass ohne feststehendes Vorbild mit komplexen Raumformen experimentiert wurde. Die Vielfalt der Lösungen u. die für die meisten der Bauten vorgeschlagene Datierung in das 5. Jh. gaben den Anstoß zu der These (Hill 59/61), dass in K. im 5. Jh. Bauformen entwickelt worden seien, die dann um die Wende zum 5. u. im 6. Jh. in den Kuppelbauten Kpels in ausgebildeter Form (Polyeuktoskirche, H. Sophia) angewandt worden wären. Eine vermittelnde Rolle soll dabei Kaiser Zeno zugekommen sein, der, als Isaurier in Roussemblada geboren (s. o. Sp. 814), seine Heimatregion gefördert u. neben Soldaten auch Handwerker u. Ingenieure aus K. u. Isaurien nach Kpel geholt hätte. – In K. bisher singulär ist die bei der Nekropole gelegene Basilika auf der Agora von Sebaste mit gegenständigen Apsiden, deren östl. der Liturgie, deren westl. wohl wie bei vergleichbaren Kirchen in *Africa u. *Hispania dem Toten- oder Reliquienkult diente (G. Mietke, La basilica paleobizantina sull'agora: Equini Schneider aO. [o. Sp. 846] 2, im Druck). Ob der große frühbyz. Rundbau mit Säulenumgang am Südrand der Halbinsel von Elaioussa (Sebaste) als Kirche oder einem anderen Zweck diente, muss durch die aktuellen Ausgrabungen geklärt werden.

4. Nebenräume. a. Apsisnebenräume. *Apsis u., soweit vorhanden, Vorjoch werden meist von oft zweigeschossigen Nebenräumen flankiert (*Kultgebäude), die vom Seitenschiff, ggf. vom Vorjoch, manchmal auch von der Apsis durch Türen zugänglich sind (nur in den nördl. Nebenraum: Cennet Cehennem, Kirche im Tempel; Hasanaliler; nur in den südl. Nebenraum: Ura, Stadtkirche). Manchmal ist kein Nebenraum nachweisbar (Anemurion, Kirche A II 1, 1. Phase; Ura, Kirche des sog. Klosters; Kanytellis, Kirche 4; Anazarbos, Apostelkirche; bei der Südwestkirche evtl. nur wegen der schlechten Erhaltung nicht erkannt) oder nur einer angelegt, meist im Süden (Anazarbos, ‚Rock-Cut Church‘; Akören, Süd- u. Westkirche; Mazılık, Kirche außerhalb des Dorfes). Bei den Anbauten der Kirche auf dem Mahras Dağı u. bei der Nordkirche von Akören handelt es sich auf Grund von Größe u. architektonischer Ausgestaltung wahrscheinlich eher um eigenständige Kapellen als um Apsis-

nebenräume. Mehrfach ist der südl. Nebenraum größer als der nördl. (Alahan Manastırı, Westkirche; Cambazlı; Korasion, Friedhofskirche; Kirche nördlich von Korykos [nachträglich erweitert]; Öküzlü, Südkirche) oder durch eine Apsis hervorgehoben (Çatıören; evtl. İmamlı; Akören, Ostkirche), gelegentlich ist der nördl. größer (Kanytellis, Kirche 1 u. 2). Es können aber auch beide Nebenräume mit Apsiden ausgestattet sein (Uzuncaburç, Kirche im Tempel; Meriamlik, Große Basilika; Işıkkale; Emirzeli; Korykos, Querschiffkirche, Grabeskirche u. Große Kirche extra muros; Kirche nördlich von Korykos; Öküzlü, Nordkirche; Yanıkhan, Süd- u. Nordkirche; Şaha). – Das Verhältnis von Apsis u. -nebenräumen variiert. Vor allem bei einer Gruppe von Kirchen in Ost-K. flankieren sie nur einen Teil der Apsis (Kadirli, Alacamii u. zugehörige Bauten; R. Bayliss, The Alacami in Kadirli: AnatolStud 47 [1997] 57/87; zugehörig auch Kirchen in Kayabaşı u. Yeniköy im Umkreis von Mazılık; ähnliche Ostlösung auch in Dağ Pazarı, Kuppelkirche), oft sind sie mit der Apsis hinter einer geraden Mauer zusammengefasst (Alahan Manastırı, Ost- u. Westkirche; Alakilise; Cambazlı; Korasion, Stadt- u. Friedhofskirche; Tapureli, Kirche C; Korykos, sog. Grabeskirche; Kirche nördlich von Korykos; Kanytellis, Kirche 1 u. 3; Çukurkeşlik). Eine Besonderheit in K. sind Nebenräume, die über die Apsis hinausragen, deren Umgehung meist durch einen verbindenden überdeckten Gang, Raum oder Hof möglich war (Hill 28/37). Die Formen sind unterschiedlich: 1) Gang oder Raum, der durch schmale Öffnungen, wohl Türen (Dağ Pazarı, Basilika) oder Bogenöffnungen (Korasion, Stadt- u. Friedhofskirche; Şaha; Yanıkhan, Nordkirche; Çatıören) mit den Nebenräumen verbunden ist; 2) Verbindungsgang, von dem nach Osten ein weiterer Raum abgeht (*Kuppel-Bau mit Bestattung oder *Reliquien-Grab in Yanıkhan, Südkirche); 3) Verbindungshof (Öküzlü, Nordkirche). Die Apostelkirche in Anazarbos u. die Nordkirche in Akören ermöglichen die Umgehung der Apsis in den breit um diese herumgeführten Seitenschiffen, während die Ostapsis der Kirche auf der Agora von Sebaste durch einen schmalen Dienstgang umgangen werden kann. – Hill ebd. greift für die Erklärung der Nutzung dieser ,Eastern passages' eine Idee von G. H. Forsyth, The monastery of St. Catherine at Mount Sinai: DumbOPap 22 (1968) 18 auf. Dieser sah eine Übereinstimmung mit der Katharinenkirche auf dem Sinai, wo Pilger mittels eines solchen Ganges an den Reliquien des brennenden *Dornstrauches vorbeigeführt werden konnten (ähnliche Anordnungen in Kirchen Palästinas). In K. hätte diese Umgangsmöglichkeit ebenfalls dem Zweck der Märtyrer- bzw. Reliquienverehrung gedient. Die sehr unterschiedliche Gestaltung lässt jedoch auch andere Nutzungen möglich erscheinen. Selten ist der Zweck gesichert: In Anemurion, Kirche III 13 C u. Meriamlik, Kuppelkirche ist im südl., in der Kirche auf der Agora von Sebaste im nördl. Apsisnebenraum ein Taufbecken untergebracht (s. u. Sp. 859). Darüber hinaus geben die unterschiedlichen Ausstattungen mit Apsiden, Wandschränken, Gittern oder Holzläden, mehr oder weniger stark gesicherten kleinen oder großen Fenstern, offenen Bögen oder verschließbaren Türen Hinweise auf die jeweilige Funktion (Aufbewahrungsort von Kirchengerät u. Gewändern; Reliquienkapellen etc.; Untersuchungen fehlen).

β. Vorhallen u. Atrien. Vorhallen finden sich häufig im Westen, meist in Breite des Langhauses, gelegentlich darüber hinaus ragend (Cambazlı; Öküzlü, Nordkirche), u. können sich mit einem Tribelon nach außen öffnen, ausnahmsweise auch mit einer durchgehenden Säulenstellung (Akören, Ostkirche), oder geschlossen sein (Kanytellis, Kirche 3 unter Einbeziehung einer älteren Westmauer; Akören, Südkirche; in beiden Fällen ist die Vorhalle gleichzeitig Abschnitt eines Weges, der an den Schmalseiten ein- u. austritt). Daneben gibt es Vorhallen im Süden (Meriamlik, Große Basilika; Akören, Süd- u. Ostkirche; Mazılık, Kirche außerhalb des Dorfes). An der Ostkirche von Akören kommt zu den Vorhallen im Westen u. Süden eine weitere im Norden hinzu; alle öffnen sich nach außen in Säulenstellungen. An Stelle von Vorhallen dienen zT. Vordächer als Wetterschutz (Korykos, Querschiffkirche u. ,Grabeskirche'; Kanytellis, Kirche 4 im Norden), seltener Prothyra (Anazarbos, Apostelkirche; Akören, Nordkirche) wie sie beide aus dem syr. Kirchenbau bekannt sind. Die wenigen *Atrien oder Vorhöfe finden sich meist an großen Kirchenbauten (Meriamlik, Kuppel- u. Nordkirche; Korykos, Große Kirche extra muros, ,Grabes-' u. Querschiffkirche; Tapureli, Kirchen A u. B; Kany-

tellis, Kirche 4). Bei der Basilika von Cambazlı u. der Kirche im Tempel von Uzuncaburç umgrenzten die Temenosmauern der zuvor an diesen Stellen vorhandenen Tempel auch noch Hofbezirke der Kirchen.

5. Baptisterien. Die *Baptisterien K.s sind meist an die Kirche angebaute Rechteckräume, wie bei der Kuppelkirche in Meriamlik (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 680); zu diesem Pilgerheiligtum gehören weitere Gebäude, wie Unterkünfte u. Bäder. Gleiches gilt für das ,Kloster' von Alahan Manastırı, in dem das Baptisterium als Sonderform eines eigenständigen zweischiffigen Baus zwischen zwei Kirchen steht (ebd. nr. 643). In der Kirche auf der Agora von Sebaste ist eine aufgemauerte, kreuzförmige Piscina im nördl. Nebenraum der Ostapsis untergebracht; die für diese Kirche vermutete Verehrung eines Grabes oder von Reliquien spricht für eine Taufe ,ad sanctos' (Mietke, Basilica aO. 856). Weitere rechteckige, runde oder kreuzförmige *Piscina-Formen weisen Taufanlagen in Anemurion auf (Nekropolen- u. Zentralkirche: Ristow aO. nr. 661f). Für das 6. Jh. typische monolithische Taufbecken, die selten eindeutig einem Bauzusammenhang zugewiesen werden können, sind aus Haciömerli u. Korykos bekannt (ebd. nr. 666. 676). Ein Sonderfall in dieser Region ist das oktogonale Taufbecken in Dağ Pazarı (ebd. nr. 654).

d. Bauausstattung. Da überwiegend Surveys u. keine Ausgrabungen durchgeführt wurden, ist wenig über die liturgische Ausstattung der Kirchen K.s u. Isauriens bekannt. Der Altarstandort zT. mit darunterliegendem Reliquienloculus wurde in der Ostapsis der Kirche auf der Agora u. in der Kirche auf der Nordspitze der Insel von Sebaste, in Alahan Manastırı (Baptisterium u. Westkirche) u. in der Friedhofskirche in Dağ Pazarı freigelegt, weitere Standorte durch Reliquiendepositorien in oder vor den Apsiden (Reisetagebuch Samuel Guyer 1906, unveröffentl.) oder durch Standspuren eines Baldachins (Korykos, sog. Kathedrale) bezeugt. Synthrona sind u. a. in der Ost- u. der Westkirche in Alahan Manastırı, der ,Domed Ambulatory Church' u. der Friedhofskirche in Dağ Pazarı, in der Ostapsis der Kirche auf der Agora in Sebaste u. in der Kirche in Karlık nachgewiesen. In Sebaste grenzte eine Schrankenanlage mit Mitteldurchgang im Mittelschiff das erste Joch, in den Seitenschiffen hingegen zwei Joche das *Bema gegenüber dem Naos ab. Reste von Schrankenstandspuren sind in Alahan Manastırı, Westkirche zwischen dem ersten u. in Dağ Pazarı, Friedhofskirche u. in der Kirche auf der Nordspitze der Halbinsel von Elaioussa (Sebaste) zwischen dem zweiten Säulenpaar im Mittelschiff erhalten. In der Querschiffkirche von Korykos war der Querraum im Osten durch eine, wegen der groben Einlassungsspuren in den seitlichen Postamenten möglicherweise sekundäre, Schrankenanlage vom Mittelschiff abgetrennt. In Batısandal lässt sich aus Balkenauflagern am Apsiseingang (Hill 102), in Emirzeli, Basilika 3 aus Einlassungen in den Kapitellen des ersten Säulenpaares u. einem querverlaufenden Stylobat (A. Aydın, Kilikia ve Isauria kiliselerinde görülen yüksek tipteki templon kuruluşları: Olba 3 [2000] 215/26) auf wohl hölzerne, hohe Querschranken schließen. Verschiedentlich sind Fragmente lokaler Schrankenplattenensembles (Meriamlik [Herzfeld / Guyer 28 Abb. 31]; Korykos [ebd. 103f. 115. 181 Abb. 101. 115. 194]; Sebaste; Aphrodisias [L. Budde, St. Pantaleon von Aphrodisias in K. (1987) 23 Abb. 38]) u. *Ambonen (O. Feld, Kilik. Ambone: IstMitt 39 [1989] 123/8; A. Aydın, Der Ambon der Kirche ,A' in Tapureli: Olba 8 [2003] 83/91) überliefert, hinzu kommen Ambonen in Süd- u. Ostkirche von Akören, in Işıkkale u. in der Kirche auf der Nordspitze der Halbinsel von Elaioussa (Equini Schneider aO. [o. Sp. 846] 1, 316). Alle bisher gefundenen sind einläufig, ihre Fundlage spricht für eine bevorzugte Aufstellung in der Nordhälfte des Mittelschiffes, außerhalb der Bemaschranken. Eine umfassende Kirchenausstattung stammt aus Kirche A in Tapureli (Z. Akcan / M. Ergün, İçel ili Erdemli ilçesi Tapureli örenyeri kurtarma kazızı: Müze çalışmarı ve kurtama kazıları sempozyumu 13 [2002] 175/86). – Vom Baudekor sind vor allem *Kapitelle erhalten (Feld, Bericht aO. [o. Sp. 849] 88/107; ders., Beobachtungen an spätant. u. frühchristl. Bauten in K.: RömQS 60 [1965] 131/43; Taf. 1/8). Neben prokonnesischen Importstücken vor allem in Küstennähe (darunter Meriamlik, Seleukeia, Sebaste, Aigaiai) stammt die Bauornamentik überwiegend aus einheimischer Produktion (zB. Dag Pazarı, Korykos, Kanlıdivane; vgl. auch R. Avruscio, Sculture inedite in Isauria. I capitelli di Mut-Claudiopolis: Milion 1 [1988] 59/73), die sich teils an

Importstücken orientiert, teils lokale Bildhauertraditionen erkennen lässt (Alahan Manastırı, Anazarbos, Akören); zu Boden- u. Wandschmuck s. u. Sp. 862/4.

e. Datierung. Fest datierte Bauten sind in K. die Ausnahme u. für die architekturgeschichtliche Einordnung überwiegend ohne Belang. Aus den Schriftquellen bekannte Befunde, wie die Stadtmauer von Eirenupolis in Isaurien oder die 367/75 gegründete Stadt Korasion (s. o. Sp. 808) sind nicht gründlich untersucht u. zT. der Zerstörung durch moderne Siedlungstätigkeit ausgesetzt. – Die Fassung einer Yanpınar genannten Quelle bei Gafarlı wurde 491 vollendet (Dagron / Feissel 197 nr. 117). Die erhaltenen in den Fels gehauenen Teile der Ostpartie der Kirche in der Nekropole von Anazarbos sind inschriftlich auf 516 datiert (Mi. Gough, Anazarbus aO. [o. Sp. 848] 115f). Bauinschriften der Kirchen von Akören nennen am Kapellenanbau der Nordkirche das Jahr 504, für die Südkirche die Jahre 525 (Apsis), 540 (am Westportal), 546 u. 594 (am Südwestportal) sowie für die Westkirche am seitlichen Portal das Jahr 553 (Hild / Hellenkemper 168f; G. Mietke, Survey der röm.-frühbyz. Siedlung Akören in K., 1994: Araştırma sonuçları toplantısı 13, 1 [1995] 38. 40; dies., Survey 1996 aO. [o. Sp. 849] 78). Die übrigen Kirchen K.s u. Isauriens werden allgemein in das 5. oder 6. Jh. eingeordnet. Für kaum eine Kirche lässt sich eine Entstehung im 4. Jh. als wahrscheinlich erweisen. Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 228/35 versuchten, die Entstehung der großen Basilika über der Höhle in Meriamlik um 375 zu begründen. Für weitere Ansetzungen von Kirchen in das 4. Jh. (Mi. Gough, Early churches in Cilicia: ByzSlav 16 [1955] 201/11; Hill) fehlen bisher überzeugende Argumente (G. Mietke, Rez. Hill: ByzZs 92 [1999] 120/4). – Auf Grund vor allem historischer Erwägungen wurden die Kirchen mit komplexen Grundrissen u. zumeist qualitativ guter, vielfältiger Bauornamentik (s. o. Sp. 860f), ausgehend von Alahan Manastırı u. Meriamlik, größtenteils in die 2. H. des 5. Jh. bzw. die Regierungszeit Kaiser Zenos datiert (474/91; Mango aO. [o. Sp. 810] 364; Mi. Gough, The emperor Zeno and some Cilician churches: AnatolStud 22 [1972] 199/212; Hill 51/4; dagegen H. Elton, Alahan and Zeno: AnatolStud 52 [2002] 153/7). Eine Auseinandersetzung mit der vorgeschlagenen späteren, justinianischen Datierung der Bauornamentik (C. Strube, Die Kapitelle von Qasr ibn Wardan: JbAC 26 [1983] 103/6; A. Geyer, Aspekte der Bauornamentik von Alahan Monastır: ebd. 27/8 [1984/85] 151/70) steht noch aus.

III. Kunst u. -handwerk. Boden-*Mosaiken christlicher Zeit zeigen neben bekannten geometrischen Motiven auch im 4. Jh. mythologische Szenen (Tarsos [s. o. Sp. 846f]). Figürliche Bilder finden sich in den frühbyz. Mosaiken mit Darstellungen idyllischer Landschaften bzw. der von Gott geschaffenen bewohnten Welt mit Land- u. Meerestieren wie etwa in der Kirche im Tempel von Sebaste (Mi. Gough, Temple aO. [o. Sp. 846] 49/64; o. Bd. 7, 1057; zur Deutung solcher Bilder als Paradiesdarstellung: Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 336/43 [Lit.]; Beispiele: Dağ Pazarı [mit Erklärung der dahinterstehenden Paradiesesvorstellung des ‚peaceful kingdom': Mi. Gough, The ‚Paradise' of Dag Pazari: Illustrated London News 233 (1958) 644/6]; Korykos, ‚Kathedrale' [Herzfeld / Guyer 106f]; Meriamlik, Thekla-Basilika [ebd. 20]; Karlık [Mi. Gough, The peaceful kingdom. An early Christian mosaic pavement in Cilicia Campestris: Mélanges Mansel (Ankara 1974) 411/9]). In der Kirche von Mopsuestia sind die Arche Noah u. Samsonszenen dargestellt (Budde 1, 38/74 Abb. 26/44. 132/157; ausführlich Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 327/36 [Lit.]). – In der Höhle unter der Großen Basilika von Meriamlik, den Apsiden der Kirchen von Halil Limanı u. östlich von Sebaste belegen Mosaiksteine in situ u. an anderen Orten zahlreiche lose gefundene, teils vergoldete Glas-Tessellae kirchliche Wandmosaiken. – Wandmalereien sind nur in Fragmenten erhalten u. oft nicht näher zu datieren. Neben Grab- (Anemurion, Nekropole: Alföldi-Rosenbaum, Anamur aO. [o. Sp. 844] 106/21) u. *Inkrustations-Malerei (Alahan Manastırı, Westkirche, südlicher Apsisnebenraum) kann an figürlichen Motiven eine sicher frühbyz. Darstellung der *Taufe Christi in einer Nische der Westvorhalle der Südkirche von Akören aus Resten rekonstruiert werden (G. Mietke, Survey der röm.-frühbyz. Siedlung Akören in K., 1995: Araştırma sonuçları toplantısı 14, 1 [1996] 427f. Abb. 9). Nicht untersuchte Fragmente von Figuren sind u. a. in der Apsis einer Kirche südlich der sog. Kathedrale in Korykos,

im südl. Apsisnebenraum der Kirche nördlich von Korykos, von stehenden Hl. im südl. Apsisnebenraum von Basilika 1 u. in den Laibungen der Apsisfenster von Basilika 4 in Kanytellis u. in der Apsis der Kirche in Devecili erhalten. – Zwei frühchristl. Silber-*Reliquiare wurden in Altargräbern gefunden, ein undekoriertes aus Dağ Pazarı (Mi. Gough, Dağ Pazarı, the basilical church ‚extra muros': Stud. in mem. D. Talbot Rice [Edinburgh 1975] 147/63) u. eines mit figürlichen Szenen in Pressmodeltechnik aus Çırga in Isaurien. Der in der darauf nachträglich eingepunzten Kommemorationsinschrift genannte Tarasis soll mit Tarasis d. J., Sohn des Tarasis, identisch sein, dem eine Inschrift in Alahan Monastırı gilt (s. o. Sp. 840), die seine Anwesenheit im Kloster 461 bezeugt. Daraus ergäbe sich ein ungefährer Anhaltspunkt für die Datierung des Reliquiars in die 2. H. des 5. Jh., da es eine unbestimmte Zeit vor der gepunzten Inschrift entstanden sein muss, diese aber erst nach dem Tod des Tarasis angebracht worden sein kann (A. Grabar, Un reliquiaire provenant d'Isaurie: CahArch 13 [1962] 49/59; Mi. Gough, A 5th-c. silver reliquary from Isauria: ByzSlav19 [1958] 244/50; Datierung Ende 4. Jh. hingegen bei H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare 1 [Wien 1971] 190/207. 282 Taf. B 13/9. C 11 [Lit.]). Aus Dağ Pazarı stammt auch ein bronzenes Weihrauchgefäß (Mi. Gough, A thurible from Dağ Pazarı: Anadolu Araştırmaları 2 [1965] 231/5). 1889 wurde wahrscheinlich im Umkreis von Mersin ein spätantiker Hortfund mit Schmuck entdeckt (jetzt St. Petersburg, Eremitage; o. Bd. 13, 421f; Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 351 [Lit.]), 1882 in Adana zwei reliefierte Goldblechmedaillons des 5./6. Jh. mit Szenen aus dem Leben Christi (jetzt Istanbul, Archäol. Mus.; A. B. Yalçın, I due medaglioni di Adana nel museo archeol. di Istanbul: Milion 3 [1995] 525/55 [Lit.]). Zur Zt. des Herakleios wurde in Küstüllü ein Goldmünzschatz verborgen (O. Tekin / Y. Ünlü, Küstüllü hoard of Byz. solidi: Anatolia Ant. 6 [1998] 279/85). – Die röm.-frühbyz. Felsgräber u. -sarkophage von Balabolu (wahrscheinlich das antike Adrassos) mit, teils figürlichen, Reliefs des 3. bis 6. Jh., die Vorbilder aus den Zentren des Reiches aufgreifen, sind Beispiel für eine Kontinuität der Steinskulptur in einem entlegenen Gebiet der Isauria (E. Alföldi-Rosenbaum, The necropolis of Adrassus [Balabolu] in Rough Cilicia [Isauria] = DenkschrWien 146 [1980]). – Das Spektrum spätantiker u. frühbyz. *Keramik wurde erst für wenige Orte u. Gegenden untersucht (C. Williams, Anemurium. The Roman and early Byz. pottery [Toronto 1989]; Blanton aO. [o. Sp. 808]); hinzu kommen Glasfunde (C. Williams, The pottery and glass at Alahan: Ma. Gough aO. [o. Sp. 840] 35/61; E. M. Stern, The production of glass vessels in Roman Cilicia: KölnJb 22 [1989] 121/8 [Lit.]; E. Erten Yağcı, Kilikia'da cam: Olba 2 [1999] 169/83; ders., Glass finds from Olba survey - 2001: Olba 7 [2003] 145/54 [Lit.]).

H. Bröcker, Der hl. Thalelaios. Texte u. Unters. = Forsch. zur Volkskunde 48 (1976). – L. Budde, Ant. Mosaiken in K. 1/2 = Beitr. zur Kunst des christl. Ostens 5/6 (1969/72). – J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1190/232. – G. Dagron, Vie et miracles de s. Thècle = SubsHag 62 (Bruxelles 1978). – G. Dagron / D. Feissel, Inscr. de Cilicie = TravMém Monogr. 4 (Paris 1987). – R. Devreesse, Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe (Paris 1945) bes. 142/59. – I. Eichner, Frühbyz. Wohnhäuser in K. Baugeschichtl. Unters. zu den Wohnformen der Region um Kalykadnos, Diss. Heidelberg (2003). – H. Hellenkemper / F. Hild, Neue Forschungen in K. = TabImpByz 4 (1986). – E. Herzfeld / S. Guyer, Meriamlik u. Korykos = MonAsMinAnt 2 (Manchester 1930). – F. Hild / H. Hellenkemper, K. u. Isaurien = TabImpByz 5 (1990). – F. Hild / H. Hellenkemper / G. Hellenkemper-Salies, Art. Kommagene - K. - Isaurien: RBK 4 (1990) 182/356. – S. Hill, The early Byz. churches of Cilicia and Isauria = Birmingham Byz. and Ottoman Monogr. 1 (Aldershot 1996). – E. Honigmann, Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au 6e s. = CSCO 127/Subs. 2 (Louvain 1951) bes. 45/8. 78/97. – J. Keil / A. Wilhelm, Denkmäler aus dem Rauhen K. = MonAsMinAnt 3 (Manchester 1931). – T. B. Mitford, Roman Rough Cilicia: ANRW 2, 7, 2 (1980) 1230/61. – M. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 179/265.

Gabriele Mietke / Sebastian Ristow (AI/IIa.c. B. DIb. E);
Tassilo Schmitt (AIIb.III. C. DIa.II/IV);
Heinzgerd Brakmann (DIa.II/IV).

Kinaeden s. Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50; Homosexualität: o. Bd. 15, 289/364; Kastration: o. Sp. 285/342.

Kind.

Der vorliegende Art. gehört in die Reihe der RAC-Beiträge zu den verschiedenen Lebensaltersstufen des Menschen (vgl. die Art. *Jugend, *Greisenalter [mit **Altersversorgung]). *Red.*

A. Griechisch-Römisch. I. Griechisch. a. Terminologie. Griechisch παῖς, ursprünglich ‚klein, unbedeutend' (vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 463), bezeichnete außer männlichen u. weiblichen Sklaven jeglichen Alters (Oepke 637; Golden, Pais 91/104) Knaben (Il. 2, 205. 609 u. ö.) sowie Mädchen im heiratsfähigen Alter (ebd. 1, 20. 443; 3, 175; Xen. oec. 3, 13; Lc. 2, 43 usw.; Tiere wohl nur ausnahmsweise, zB. Aeschyl. Ag. 50; παιδίον [παιδάριον, νεανίσκος bzw. -η] reichte speziell bis zum 7. Lebensjahr, vgl. Herodt. 1, 110; 2, 119 u. ö.; Oepke 636; Mc. 5, 39/41 [v. 41f ist es ein κοράσιον von zwölf Jahren]; anschließend hieß das K. meist μειράκιον). Gebrauchsbestimmend war bei παῖς hauptsächlich die Abkunft vom Vater (Il. 2, 205: Κρόνου παῖς. 731). Diese biologische zusammen mit der sozialen Anwendung auf Bedienstete zeigt, dass implizit die Bedeutung ‚Unterlegenheit' o. ä. zu Grunde liegt. Von besonderem Belang war der Doppelsinn zB. in den LXX-Übersetzungen von ʿeved JHWH (M. Karrer, Jesus Christus im NT [1998] 200/3; Bauer, Wb.[6] 1224): Es kann mit παῖς / παιδίον (‚Gottes-K.'; 340-mal) wie mit δοῦλος (327-mal; Jeremias, Παῖς 673) wiedergegeben werden. Anders als bei παῖς usw. galt bei τέκνον lange, so in der attischen Tragödie, die Beziehung zur Mutter als maßgebend (vgl. τίκτω; zum Begriff τέκνον s. auch G. Delling, Studien zum NT u. zum hellenist. Judentum [1970] 270/80). Den Unterschied bezeugen Stellen wie Eur. Iph. Taur. 238: Agamemnons παῖς u. Klytaimestras τέκνον. In der Ilias oft nur unspezifische Anrede, findet sich τέκνον häufig, auch übertragen gebraucht, zB. im Drama (u. a. Eur. Troad. 159. 182. 256. 603), in attischer Prosa jedoch seltener als das geläufigere παῖς. Es konnte allerdings für ‚Nachwuchs schaffen' nur τεκνοποιία stehen (ganz ausnahmsweise u. überwiegend kaiserzeitlich παιδοποιία). Der häufige Ausdruck τέκνα καὶ γυναῖκες ist formelhaft für ‚alle Einwohner' o. ä. zu verste-

hen (ohne die männlichen; Oepke 637f). Dagegen meint νήπιος mit dem Nebensinn ‚hilflos' (Il. 2, 136: νήπια τέκνα; 6, 366: νήπιος υἱός; 9, 440) oder auch ‚ohne Lebenserfahrung' (Herter 151) fast ausschließlich Säuglinge u. Kleinst-K. Metaphorisch auf Erwachsene angewendet (zB. Od. 13, 237), bedeutet es oft ‚töricht', kann aber auch von Tieren gesagt werden (ebd. 22, 445; G. Bertram, Art. νήπιος: ThWbNT 4 [1942] 918/24); βρέφος steht meist für ‚Embryo' (Sir. 19, 11; vom Tier: Il. 23, 266) oder für ‚Säugling' (1 Macc. 1, 61 u. ö.; Oepke 636 mit Anm.). Die hergehörigen Ausdrücke folgen keinem festen Schema u. sind im Einzelnen weitgehend kontextbedingt (Epoche, Region, Gattung). So hängt zB. auch τέκνον als Anrede u. Bezeichnung sehr häufig davon ab, ob eine Mutter so zu oder von ihrem K. spricht; eher neutrales παῖς wäre dann weniger passend (Hekabe sagt zu Hektor Il. 22, 82 τέκνον ἐμόν bzw. 84 φίλε τέκνον; Priamos sagt zu Hektor φιλὸν τέκος bzw. ἐμὸν τέκος: ebd. 22, 38. 56; vgl. 3, 162. 192). Umgekehrt ist die Verbindung τέκνον (τοῦ) θεοῦ im jüd.-christl. Bereich ganz unüblich (Jeremias, Παῖς 677). Eindeutigkeit im Wortschatz ist erst mit den eigentlichen familiären Rollennamen υἱός u. θυγάτηρ erreicht, in denen sich Abstammung u. Status decken.

b. Altersstufen. Das siebte Lebensjahr war besonders wichtig (Ch. Gnilka, Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 996f [mit Lit.]; E. Lesky, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1338f; vgl. zur Einteilung auch F. Boll, Die Lebensalter: NJbb 31 [1913] 89/140; E. Eyben, Die Einteilung des menschlichen Lebens im röm. Altertum: RhMus 116 [1973] 150/90). In **Athen trennte sich hier die *Erziehung der Jungen von der der Mädchen. Für jene beginnt die Erziehung außerhalb des Hauses (Aristot. pol. 7, 17, 1336b 36/37a 7), Mädchen werden daheim im Spinnen u. Weben unterrichtet, bei Bedarf obliegt ihnen die Aufsicht über jüngere Geschwister. Die Pubertät (o. Bd. 19, 396/8) als Ende der K.heit liegt zumeist um das 14. Lebensjahr. Während Mädchen mit ihrer ersten Regel als heiratsfähig gelten u. ihr Elternhaus verlassen, beginnt für Jungen der Oberschicht um diese Zeit (Od. 19, 532: ἥβης μέτρον) die zweite Bildungsstufe (o. Bd. 6, 507/9), in klassischer Zeit oft verbunden mit einer gleichgeschlechtlichen Beziehung zu einem Älteren (Xen. exped. 7, 4, 7; Plat. conv. 181d 1/e 7; o. Bd. 16, 300/12). Mit dem 18. Lebensjahr ist Volljährigkeit (mit Rechts- u. Geschäftsfähigkeit) erreicht, die zum Eintrag in die Demenliste führt (E. Eyben, Art. Jugend: o. Bd. 19, 399). Militärische Ausbildung ist ein Schwerpunkt der sich anschließenden Ephebie (ebd. 399f; G. Binder / M. Saiko, Art. Lebensalter: NPauly 6 [1999] 1207f).

c. Historische Entwicklung. 1. Quellen. Sozialgeschichtliche Verallgemeinerungen erlaubt das uns verfügbare Material nur sehr bedingt. Vermutlich hat das Altertum zunächst ein Eigenleben des K. mit seinen besonderen Ansprüchen kaum in den Blick genommen, obwohl das Verhältnis der Eltern zu ihren K. durchaus diskutiert wurde (zB. Schöllgen 828f; Lumpe 1196/8). So kannte auch die antike K.pflege spezifische Bedingungen u. Bedürfnisse von Klein-K. nur unzureichend (zB. wurde Wickeln empfohlen; vgl. Ch. Hummel, Das K. u. seine Krankheiten in der griech. Medizin [2000] 108f; Garnsey 56/9). K.krankheiten waren kein Thema antiker Medizin (zB. blieb Rachitis unbekannt, ebd. 57; S. Ghinopoulo, Pädiatrie in Hellas u. Rom [1930]; vgl. den Art. *Krankheit). Als Stillzeit werden hier eineinhalb bis zwei Jahre gerechnet (drei Jahre sind 2 Macc. 7, 2f angesetzt), anschließende Nahrung sollen Mehlspeisen sein (vgl. Soran. gynaec. 2, 21, 46/8 [CMG 4, 85/7]). Die Zahl Frühverstorbener, wohl mehr als ein Drittel aller Geburten (T. G. Parkin, Demography and Roman society [Baltimore 1992] 93/8), lag zweifellos viel höher, als Epitaphien es vermuten lassen (Garnsey 52; K. Hopkins, Death and renewal [Cambridge 1983] 225). Auch zeigen etwa Bestattungen von K. wenig Aufwand (Néraudau, Enfant 373/92; Schöllgen 841f; s. u. Sp. 939f; *Grabinschriften dienen auch als wichtige Quelle für das Bild vom K. in der Antike). Abgesehen von den genannten Einschränkungen spiegeln antike Zeugnisse zumeist nur die Situation der Oberschicht. K.arbeit wird in sozial niedrigen Familien u. unter Sklaven im Röm. Reich schon für frühe Jahrgänge durchaus die Regel gewesen sein (Bradley, Labour; E. Herrmann-Otto, Ex ancilla natus. Unters. zu den ‚hausgeborenen' Sklaven u. Sklavinnen im Westen des Röm. Kaiserreiches [1994] 310; J. Wiesehöfer, Art. K., K.heit: NPauly 6 [1999] 465). – Ferner müssen wir, um überhaupt einen Zugang zu finden, der mehr erwarten lässt, als Inschriften u. Papyri bieten,

immer wieder literarische Texte heranziehen, soll zumindest umrisshaft ein Bild von vorchristlichen Auffassungen des K. entstehen. Generalisierende Rückschlüsse von Äußerungen in Dichtung u. Kunstprosa auf mutmaßlich herrschende gesellschaftliche oder anthropologische Anschauungen bleiben freilich problematisch u. ein Blick ins Innere antiker Familien von der Überlieferung her verwehrt. Wie Eltern mit ihren K., also etwa auch Väter mit ihren Töchtern, wirklich umgingen, verschweigen die Quellen (vgl. aber u. Sp. 888/90; **Blutschande). Aussagen in den antiken Dramen müssen sich bekanntlich weder mit der Auffassung des Autors noch gar mit Anschauungen der zeitgenössischen Gesellschaft decken, wurden aber dennoch, wie fiktional u. situationsabhängig auch immer, offenbar als auch für das Publikum hinnehmbar gedacht. Wenn die *Erziehung von K. im Hause zur Sprache kommt, dann als Aufgabe der *Frau (Schöllgen 825), u. dies namentlich in der Ökonomik-Literatur, die, abgesehen von der erbrechtlichen mit der Fragestellung der Legitimität von K. (Gaudemet 316f), als einzige ausführlicher auf K. eingeht, freilich allein unter dem Gesichtspunkt der **Altersversorgung (Schöllgen 828f). Weitere Zeugnisse bieten religiöse Quellen (s. die Art. *Eleusis, *Mysterien).

2. Frühe Dichtung. Dass dem Krieger bei Rückkehr von der Schlacht seine K. Sehnsucht u. Liebe bekunden (Il. 5, 406/9; 9, 481f), belegt wohl eine allgemeine Wertschätzung des K. (Ingalls, Attitudes); sein Verhalten ist rührend, aber K. sind letztlich doch bedeutungslos, schwach u. hilfsbedürftig, zumal gemessen am epischen Helden (vgl. Il. 15, 362/4; Herter 146/8). Die Aufgabe der Figur eines K. im *Epos scheint zu sein, das Publikum anzurühren; so lässt die Anwesenheit des eigenen K. oder die Erinnerung an die K.heit des Helden seinen bevorstehenden Tod besonders schmerzhaft werden (Hektor-Astyanax: Il. 6, 390/502; Achills K.heit: ebd. 18, 54/60; Hektors K.heit: ebd. 22, 80/3). Wenn wie hier auch sonst in der Poesie Reden oder Szenen auf Mitgefühl zielen, wird bei Hörern mit einem herzlichen Verhältnis zu K. gerechnet. Dagegen dürften die zahlreichen Gleichnisse, in denen das Verhalten eines *Heros als kindlich beschrieben wird (vgl. W. Th. MacCary, Childlike Achilles [New York 1982]), es dem Publikum ermöglicht haben, eigene Erfahrungen wiederzuerkennen (v. Allmen). Jedenfalls erscheint in ihnen das K. in seiner ganzen Natürlichkeit (Herter 149). In den homerischen Epen lässt sich vielleicht sogar eine geistige Entwicklung vom K. zum Erwachsenen nachzeichnen (G. Wöhrle, Telemachs Reise [1999]). – Über die gesellschaftliche Rolle des K. in vorklassischer Zeit unterrichten besonders archäologische Zeugnisse (s. u. Sp. 932/4). Allerdings kann die frühe Lyrik (vgl. die Partheneia des Alkman; Sappho frg. 17 Lobel / Page) die Rolle andeuten, die der Chor bei der Einführung von Mädchen in die *Gesellschaft spielte, indem er soziale u. moralische Werte vermittelnd einprägte.

3. Klassik. a. Dichtung, Rhetorik u. Historiographie. Wenn die *Amme in **Aischylos' Choephoren 753/62 kleine K. mit Tieren (βοτόν) vergleicht, da sie weder Verstand noch Sprache besäßen, bedeutet das: Das Klein-K. erfährt zwar Zuneigung, ihm werden aber offenbar entscheidende menschliche Züge, d. h. die von Erwachsenen, abgesprochen. Die *Tragödie nimmt ältere K. ernst, indem sie ihnen eigene Dialog- u. Gesangspartien zuweist (vgl. Sifakis 67/80; Golden, Change 45f; C. W. Marshall, The children of Heracles in the Children of Heracles: Text and Presentation 19 [1998] 80/90). – Bei **Euripides finden sich Szenen, die wie bei Homer (s. oben) durch die Anwesenheit von K. die Dramatik des nahen Todes unterstreichen u. so die Gefühle des (rein männlichen?) Publikums ansprechen (Med. 1021/115; Troad. 740/79; Herc. 451/96). Vor allem auf Frauen wie Medea, Andromache oder Megara hat der Dichter besondere Rollen zugeschnitten, in denen elterliche Liebe, genauer: die Beziehung Mutter-K., im Mittelpunkt steht. Wenn dergleichen emotional wirken sollte, müssen K. aber auch Zuneigung erfahren haben, was man wohl keiner Zeit absprechen kann. Als der euripideische *Herakles im Umgang mit seinen K. das ihm eigene heroische Wesen ablegen u. so seinen Charakter in bestimmter Weise ändern muss (ebd. 631f), befindet er denn auch, alle Menschen liebten ihre K. (ähnlich die *Komödie, s. Aristoph. vesp. 295. 605/9; vgl. aber Men. frg. 612 Sandbach). Unabhängig davon blieb das ungünstige Urteil über Mädchen in Kraft (Aristoph. thesm. 564f; eccl. 549; vgl. aber Sophocl. Oed. rex 1476f. 1522). – *Herodot (5, 49/51) will wissen, K. hätten die Fähigkeit zu Vorahnungen, ein Zeichen für ihre Nähe zur göttlichen

Sphäre (P. Courcelle, Art. Divinatio: o. Bd. 3, 1236. 1241f; manchen Dichtern soll in ihrer K.heit durch Speisung mit *Honig mantische Kraft verliehen worden sein, A. Sallinger: o. Bd. 16, 447f). Die Bedeutung von K. in der *Historiographie ist aber naturgemäß gering. Sowohl hier (Herodt. 6, 27, 2; Thuc. 7, 29, 5) als auch bei Verteidigung vor Gericht dienen sie Rednern dazu, Mitleid (ἔλεος) mit den Angeklagten hervorzurufen (Demosth. or. 19, 281; 21, 99. 182/7; PsDemosth. or. 50, 62; Lys. or. 20, 34f; 21, 25; Aeschin. or. 2, 152. 179; Hyperid. or. 2, 9; 4, 41; Antiph. or. 5, 76; Kritik an dieser Praxis vor Gericht: Isocr. or. 15, 321; Plat. apol. 34c 2/5; Parodie: Aristoph. vesp. 975/8; Lys. 877/88). Einzig in der *Biographie kommt der K.heit größere Bedeutung zu (zB. Xen. inst. Cyr. 1, 3, 4/12; Pelling 217); die politische Biographie Plutarchs konzentriert sich allerdings, anders als seine moralphilosophischen Abhandlungen mit ihrem sichtlichen Interesse an der K.heit (E. Eyben, Children in Plutarch: L. v. d. Stockt [Hrsg.], Plutarchea Lovaniensia [Louvain 1996] 79/113), auf die Taten des reifen Mannes, vermutlich weil für die Anfangsjahre des Helden wenig relevantes Material vorlag. Interesse an einer psychischen Entwicklung des K. zum reifen Erwachsenen ist in der griech. biographischen Literatur wie auch sonst im Altertum insgesamt wenig ausgeprägt; allenfalls in spätantiker Panegyrik kommt ein Zusammenhang zwischen ἀνατροφή u. Lebensleistung zur Sprache. – Die K.heitsgeschichte ‚göttlicher Menschen' wird ausführlicher erzählt, vgl. L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1 (Wien 1935) 22/42 u. die Art. *Hagiographie, **Biographie II (spirituelle).

β. Philosophie. (Oepke 839.) In den Dialogen *Platons begegnet der Gedanke, dass K. zusammen mit Frauen, Sklaven u. Tieren zu den vernunftlosen Lebewesen zählten (resp. 4, 431b 9/c 2; vgl. ebd. 441a 7/c 2; leg. 4, 710a 7f; 7, 808d 4/e 4; 12, 963e 3/8), was beispielhaft zeigt, wie sehr körperliche u. geistige Unzulänglichkeit in der klass. Zeit das Bild des K. bestimmen konnten (Platon selbst hatte jedoch Schülerinnen: Diog. L. 3, 46; o. Bd. 8, 202f). Aristoteles gar stellt das K. auf eine Stufe mit (psychisch) kranken, schlechten, gewalttätigen u. betrunkenen Menschen (eth. Eud. 1, 3, 1214b 28/33; 7, 2, 1238a 30/3; eth. Nic. 7, 15, 1154b 9/11; pol. 7, 1, 1323a 32/4; probl. 30, 14, 957a 2f); K.heit sei ein Lebensabschnitt, den kein normaler Mensch noch einmal durchmachen wolle (eth. Eud. 1, 5, 1215b 23f; vgl. u. Sp. 909); K. machen jedoch Ehen dauerhafter (eth. Nic. 8, 14, 1162a 27/9; vgl. Plat. resp. 3, 407d 5). Schwächen des K. sind, moralisch gesehen, Mangel an Disziplin (innigen oder spontanen Ausdruck ihrer Gefühle haben sie mit niedrigen Gesellschaftsschichten gemein; Plat. resp. 4, 431b 9/c 2; vgl. Democr.: VS 68 B 70), physisch betrachtet ein kurzes Gedächtnis u. unzureichender Verstand. K. können weder Wissen verarbeiten noch haben sie klare Urteile (Aristot. phys. 7, 247b 19); unentschlossen u. ziellos, sind sie echter Gefühle nicht fähig (eth. Eud. 7, 6, 1240b 32/4; eth. Nic. 1, 10, 1100a 1/3; 3, 3, 1111a 25f). Vorteilhaft finden Philosophen dagegen die körperliche u. geistige Formbarkeit des K. (Plat. leg. 7, 789e 1f; resp. 2, 376e 11/377c 5; Aristot. pol. 7, 17, 1336a 10/5). Die Position des Mannes an der Spitze der Hierarchie in *Familie u. *Gesellschaft begründet Aristoteles pol. 1, 13, 1260a 10/5 mit der nur mangelhaft ausgeprägten geistigen Leistungsfähigkeit anderer Glieder der Gesellschaft (Sklaven fehlt sie ganz, Frauen besitzen sie nur vage, bei K. ist sie nicht vollständig ausgebildet); innerhalb der Hausgemeinschaft sieht er das Vater-K.-Verhältnis als (patriarchale) Herrschaft eines Königs über seine Untertanen (vgl. Schöllgen 822), den, von Fürsorge geleitet, höheres Alter u. stärkere sittliche Kraft zur Führung legitimieren (Arist. pol. 1, 12, 1259b 10/7). Es sei spezifisch menschlich, dass die Liebe zu K. bis ins Alter dauere (gen. an. 3, 2, 753a 8/15); allerdings sei die Liebe in der Familie ungleichmäßig ‚verteilt': *Eltern lieben ihre K. immer, während K., so Aristoteles, die Eltern erst zu lieben beginnen, wenn sie zu moralischem Urteil durchdringen (eth. Nic. 8, 14, 1161b 16/31). – Wenn *Plutarch (s. oben) in seinen Biographien auf die K.heit eingeht, geschieht dies weitgehend im Blick auf die Vorzüge guter Erziehung (vit. Per. 4/6; vit. Them. 2; vit. Alc. 6; vit. Cic. 2; vit. Lucull. 1; Pelling 220. 232/5; Eyben, Children aO.).

4. Hellenismus. Die weit verbreitete Meinung, die Beurteilung des K. habe sich erst im Hellenismus zum Besseren gewandelt (Oepke 639; H. Herter, Das K. im Zeitalter des Hellenismus: BonnJbb 132 [1927] 250/8; Zahn; Deismann-Merten; Pollitt 128/30), trifft in dieser allgemeinen Form schwerlich zu. Ansätze eines freundlichen K.bildes sind bereits in klassischer Zeit erkennbar (Gol-

den, Change; ders., Continuity). So finden sich realitätsnahe K.abbildungen auf Kannen des späten 5. Jh. vC., verlieren aber bald ihre Beliebtheit u. sind später nicht mehr bezeugt (E. M. Stern, K.kännchen zum Choenfest: Castrum peregrini 132/3 [1978] 27/37). Andererseits ist die positiv empfundene ‚Sentimentalität' (Pollitt 128) u. Unschuld hellenistischer Figuren, die K. mit Haustieren abbilden, fragwürdig, nimmt man zB. die Darstellung eines K., das eine **Gans würgt; es gab offenbar kein zeitgenössisches Konzept, das K.heit u. Gewalt voneinander zu trennen suchte (Bradley, Education 555). Schließlich hat sich das Bild des K. in der Kunst von der Klassik zum Hellenismus nicht kontinuierlich entwickelt; im 3. Jh. vC. etwa lässt die verkleinernde Darstellung von K. kaum noch Unterschiede zu der von Sklaven erkennen (R. R. R. Smith, Hellenistic sculpture [London 1991] 188f). – Die Literatur hellenistischer Zeit suchte das K. mit natürlichen Charakterzügen zu versehen; allerdings beschränken sich die literarischen Schilderungen stark auf die K.heit von Göttern u. Heroen, die schon im frühesten Lebensabschnitt übermenschliche Heldentaten vollbringen (zB. Callim. hymn. in Iov. 55/7 [2, 3 Pfeiffer]; Theocr. id. 24; Oepke 639; Herter 148). Die Detailfülle literarischer Darstellungen verrät ein Interesse am K.; daher auch die Beliebtheit des Gottes *Eros, der in Literatur u. Kunst vornehmlich als K. auftritt (u. a. Apollon. Rhod. 3). – Was tatsächlich als neu auffällt, ist die Bedeutung u. Betonung von Privatheit u. Familie im Selbstverständnis der sich herausbildenden Gruppe der Wohltäter (*Euergetes); dies erwies sich als günstig für Frauen u. K.: K. galten in hellenistischen Oberschichten nicht zuletzt als Zierde der Familie u. Garanten für politischen Erfolg, weswegen sie gern schon sehr früh der Öffentlichkeit präsentiert wurden. In vielen anderen sozialhistorisch relevanten Zusammenhängen scheint sich die Rolle des K. jedoch wenig verändert zu haben, vgl. Nilsson, Rel. 2^3, 49f.

d. Rechtsprechung u. Gesetzgebung. 1. Allgemein. Volljährigkeit brachte männlichen K. Stimmrecht in der Volksversammlung, Zugang zum Militärdienst, Rechts- u. Geschäftsfähigkeit (Verteidigung vor Gericht; Testierrecht, Privatverträge usw.). *Frauen waren ihr Leben lang nicht in die Rechtsordnung einbezogen (Gaudemet 315f). Rechtlich wurde ein minderjähriger Sohn vom Vater vertreten; war dieser verstorben, übernahm das ein Vormund (ἐπίτροπος), der dann auch Versorgung u. Erziehung des Minderjährigen sicherzustellen hatte. War das K. volljährig, erlosch die Vormundschaft, u. der Vormund musste einen Rechenschaftsbericht vorlegen. Formalrechtlich verfügten Väter über Söhne in Athen nicht so weitgehend wie in Rom (s. u. Sp. 891/3); in der Praxis dürften die Unterschiede im Laufe der Zeit jedoch geringer geworden sein (zur Autorität der Väter Gaudemet 318f).

2. Rechte u. Pflichten. (Lumpe 1192/4.) Rechte des K. waren begrenzt, u. Eingriffe in sie wurden kaum geahndet. Immerhin gab es die Debatte, wann kindlicher *Gehorsam hinfällig werde, nämlich wenn er mit Ansprüchen von Göttern kollidiere (ebd. 1193f). Plutarch zufolge verpflichtete ein angeblich solonisches Gesetz den Vater zur Ausbildung des Sohnes; unterließ er das, brauchte der Sohn seinerseits seinen Vater im Alter nicht zu versorgen (Plut. vit. Sol. 22, 1). Er konnte seinen Vater offenbar auch zwingen, ihn in die Phratrien- u. im entsprechenden Alter in die Demenliste einzutragen (Demosth. or. 39, 2; 40, 9/11). Eine Reihe juristischer Maßnahmen half, das Erbe der K. zu sichern; so konnten Väter wegen ‚Faulheit' (ἀργία; vgl. Diog. L. 1, 55) oder ‚geistiger Verwirrung' (παράνοια; Aristot. resp. Ath. 56, 6; Vit. Sophocl. 13; Plut. sen. ger. resp. 3, 785A; Cic. Cato 7, 22: desipiens) belangt werden. – Ein (solonisches?) Gesetz verpflichtete K. zum Unterhalt sowie zu einem angemessenen Begräbnis der Eltern (Aristot. resp. Ath. 56, 6; Plut. vit. Sol. 22, 1. 4; RAC Suppl. 1, 269/71; vgl. Soph. Oed. Col. 1265f). Verstöße gegen dieses Gesetz konnten auch Außenstehende anzeigen. Es war so bedeutsam, dass Archonten vor Amtsantritt auf eventuelle Zuwiderhandlungen hin untersucht wurden (Aristot. resp. Ath. 55, 3f; Xen. mem. 2, 2, 13; Demosth. or. 57, 70; Dinarch. or. 2, 17f). – Die Polis trug besondere Verantwortung für die Versorgung der K., deren Väter gefallen waren (Cratin. frg. 183 [4, 215 Kassel / Austin]; Thuc. 2, 46, 1; Aeschin. or. 3, 154; Plat. Menex. 248e; Aristot. resp. Ath. 24, 3; pol. 2, 1268a 11); sie gewährleistete, dass K. in gesicherten Verhältnissen aufwuchsen. Die zugesprochene τροφή war wohl ein Zuschuss für den Unterhalt (erster Beleg IG 1^2, 6 vJ. 460 vC.). Am E. des 5. Jh. vC. galt die staatl. Fürsorge auch denjenigen, deren Väter für die

Demokratie gestorben waren (SupplEpigrGr 28, nr. 46).

e. Kindesaussetzung. 1. Praxis. (Gaudemet 318f; Oepke 639 [Lit. 639_9]; Harris, Child-exposure 1/22; Eyben, Family planning; Veyne 98/100. 121_1; Arjava 81.) Die ἔκθεσις τέκνων, literarisch selten Hauptthema (Belege: Eyben, Family planning 15_{37}), unterscheidet sich von der K.tötung in den demographischen u. sozialen Folgen. Wie viele der ausgesetzten K. überlebten, wissen wir nicht. Jedenfalls war es zumeist möglich, oft auch erwünscht, dass sie aufgefunden u. aufgezogen wurden. Dies war der Fall, sooft man K. absichtlich an vielbesuchten Orten ablegte (Pomeroy, Copronyms). Für gewöhnlich übertrugen die Finder Sklaven die Aufzucht der Findlinge. Die willentliche Tötung eines Neugeborenen dürfte selten u. auf K. mit körperlichen Missbildungen beschränkt gewesen sein (Boswell, Kindness 45f). Die Spartaner stürzten, heißt es, körperbehinderte K. von einem Abhang beim Taygetos namens ἀπόθεται (Plut. vit. Lycurg. 16, 1). Während Platon resp. 5, 460c 1/5 rät, etwas Verstümmeltes an einem geheimen Ort zu verbergen, soll nach Aristoteles kein missgebildetes K. aufgezogen werden (pol. 7, 16, 1334b 29/1336a 2). Das fanden auch kaiserzeitliche Denker vernünftig: ‚Missgeburten löschen wir aus, auch K., die schwach oder missgestaltet geboren worden sind, ertränken wir; nicht Zorn, sondern Vernunft ist es, vom Gesunden das Nutzlose zu trennen' (Sen. ira 1, 15, 2; Eyben, Family planning 38f). – In Athen stand es in der Macht des Vaters zu entscheiden, ob ein Säugling in die Familie aufgenommen (Neugeborene galten noch nicht als Familienmitglieder) oder ausgesetzt wurde, etwa bei Zweifeln an der Vaterschaft (Plat. Theaet. 160e 6/9). Die Aussetzung gesunder K. ist ebenso ein beliebtes Sujet fiktionaler Literatur der klass. Zeit (Eur. Ion 10/46; Aristoph. ran. 1189/91; Men. epitr. 250/5; Posidipp. frg. 12 [7, 567 Kassel / Austin]) wie die von Heroen im K.alter (G. Binder, Die Aussetzung des Königs-K. Kyros u. Romulus [1964]). Literarische Darstellungen dieser Praxis erlauben zwar keine Schlüsse über ihre Verbreitung, lassen aber wenigstens vermuten, dass sie dem Publikum in Athen geläufig war. So können Platon (Theaet. 160d 5/61e 9) u. Aristophanes (nub. 530/2) K.aussetzung metaphorisch gebrauchen. Eindeutiger belegen Redner, dass sie tatsächlich üblich war, meist mit schlimmen Folgen für die Opfer: Die spätere Hetäre Neaira war als K. ausgesetzt worden (PsDemosth. or. 59, 18). Sie hatte wohl mehr Glück als andere, konnten doch einflussreiche Freunde ihre Freilassung erwirken. – Die Gründe für K.aussetzung sind vielfältig u. schichtenspezifisch: Dazu zählten Illegitimität (Eur. Ion 14. 340), tatsächliche oder vorgebliche Armut (Men. epitr. 254f; perik. 811f; Longus 4, 35), Kleinhalten der Familie (Ter. haut. 615. 626) oder der Wunsch, nicht durch ein behindertes K. belastet zu werden (vgl. Eyben, Family planning). Dass K.aussetzungen in hellenistischer Zeit besonders häufig vorkamen, wird gern auf die starke Bevölkerungszunahme zurückgeführt (R. Sallares, The ecology of the ancient Greek world [London 1991] 151/60). Die Aussetzung von Mädchen kam möglicherweise erheblich öfter vor als die von Jungen; dies ist allerdings nicht beweisbar (vgl. Van Hook 136; Pomeroy, Infanticide; Harris, Child-exposure 5). Die Annahme einer besonders großen Zahl von Aussetzungen weiblicher K. verträgt sich, so meint man, kaum mit der tatsächlichen Bevölkerungsentwicklung (Engels; anders Harris, Possibility; Golden, Demography; Patterson 107f). – Die wenigsten Eltern werden sich zu einer expositio liberorum leichten Herzens entschlossen haben (anders Boswell, Kindness 90). Kaiserzeitliche Rhetorik überliefert die starken Emotionen eines Vaters, der sich für die Aussetzung entschieden hatte (Sen. Rhet. contr. 9, 3 [26], 5; Harris, Child-exposure 16). Die Aussetzung, vor allem wenn die K. überlebten, war ein beliebtes Thema der Rednerausbildung, da komplizierte Rechtsfragen aufkommen konnten (vgl. Sen. Rhet. contr. 9, 3 [26]; 10, 4 [33]; Quint. inst. 7, 1, 14; 9, 2, 89; PsQuint. decl. 278 [132/5 Ritter]; s. u. Sp. 877/9). Einen Grund hierfür nennt Sueton (gramm. et rhet. 7, 1; 21, 1: natus ingenuus, sed ob discordiam parentum expositus); wie verbreitet er war, wissen wir nicht. Dass in der legendären Königszeit ein Vater verpflichtet war, alle Söhne u. mindestens eine Tochter aufzuziehen (Dion. Hal. ant. 2, 15), ist wenig glaubhaft. In klassischer Zeit jedenfalls konnte ein Vater jedes K. aussetzen (Harris, Power; Boswell, Kindness; ders., Expositio 10/33; Mommsen, StrR 618f; zu Einschränkungen u. Verboten s. u. Sp. 877. 928f).

2. Kritik. Ausdrücklich verurteilt wird die K.aussetzung in griechischer Literatur selten, aber Texte der Tragödie zeigen zumindest Zweifel an der Praxis (Eur. Ion 954/64). Wo man ‚Gefühllosigkeit' oder Gleichgültigkeit wahrzunehmen meint, liegt das zumeist an der Reaktion des Hausvaters auf die Geburt eines Mädchens (POxy. 4, 744; Deissmann, LO[4] 134/6; vgl. aber West). Wie der durchweg glückliche Ausgang der Stücke der Mittleren u. Neuen Komödie, die mit dem Motiv des Findel-K. arbeiten, zeigt, will der Autor neben der überraschenden Wendung, die den oder die Ausgesetzte(n) als freien u. daher jetzt heiratsfähigen Bürger vorführt, auch mögliche Zweifel an der unsicheren Zukunft eines ausgesetzten K. ausräumen (zur K.aussetzung im Roman vgl. Kudlien; die *Bulla spielte für die Wiedererkennung der K. eine wichtige Rolle, vgl. o. Bd. 2. 800f; allgemein D. Hähnle, Γνωρίσματα, Diss. Tübingen [1929]). *Isokrates äußert Kritik an der Aussetzungspraxis, wenn er or. 12 (panath.), 121f **Athen preist u. gleichzeitig die K.aussetzung als eine der schrecklichen Gewohnheiten von Nicht-Athenern erwähnt. Größere Besorgnis über die Folgen der K.aussetzung scheinen die Langzeitfolgen hervorgerufen zu haben: Im 2. Jh. vC. verknüpfte Polybios die niedrige Bevölkerungszahl Griechenlands mit der verbreiteten Heiratsunwilligkeit sowie mit der allgemeinen Neigung, nicht alle K. aufzuziehen (36, 17, 5/9). Augustus u. Trajan versuchten dann zwar, gegen *K.losigkeit, Entvölkerung u. *Armut vorzugehen (u. a. Oepke 639; Gaudemet 335), sie bezogen aber die K.aussetzung nicht ausdrücklich mit ein. – Uneingeschränkt verurteilt hat sie Philon: Sie stehe im Widerspruch zur Natur u. sei Mord (s. u. Sp. 898f), wenngleich seine Behauptung, bereits die Tora bestrafe sie, eher rhetorisch ist; er will aber Abkehr von einer bestehenden Praxis. Auch die Stoa zumindest der Kaiserzeit denkt so, etwa Musonius Rufus u. Epiktet (diss. 1, 23), die von der Anwesenheit eines Seelenteils im menschlichen Samen ausgehen (Zeno; SVF 1, 36 nr. 128). Musonius bewertet die K.aussetzung nicht nur als naturwidrig, sondern fordert auch aus politischen Gründen große Familien als Zeichen des Respekts vor Staat u. Göttern (15 [77/81 Hense]; Corpus dei papiri filosofici greci e latini 1, 1, 2 [Firenze 1992] 481/4). – In der frühen Kaiserzeit lässt sich eine Fülle von Argumenten finden, die eine Missbilligung der K.aussetzung begründen, allerdings ohne dass von ihren Opfern die Rede ist. Tacitus will die Rom gefährdende Überlegenheit der Germanen auch an der Bevölkerungspolitik festmachen: Sie zögen alle ihre K. auf (Tac. Germ. 19, 5). – Kaiser seit Nerva (96/98) u. den nachfolgenden Antoninen bestätigten die Alimentationspflicht der K. (RAC Suppl. 1, 271; speziell zur Pflicht der Tochter: Cod. Iust. 8, 46 [47], 5 vJ. 287), förderten aber auch selbst das Fortkommen mittelloser Jugendlicher (RAC Suppl. 1, 267 [mit Lit.]). Das kam einer freilich begrenzten Anzahl von K. in über 50 Städten Italiens zugute; Anlass könnte auch hier ein Bevölkerungsrückgang gewesen sein. Das überschwängliche Lob des Plinius auf Trajans Programm der Alimentation (paneg. 45) ist zweifellos zeitgemäßer Ausdruck von Zustimmung zur Politik des Herrschers, aber es zeigt zugleich, dass die röm. Oberschichten die Aussetzung ablehnten, was sich auch in der Dichtung niederschlug, so bei *Juvenal (sat. 6, 592/609; Harris, Child-exposure 16). Andererseits gibt es zahlreiche Inschriften, die vom Wohl der gut untergekommenen oder liebevoll aufgenommenen alumni sprechen (Boswell, Expositio 8). Wie schon die einzige Erwähnung von Findlingen (θρεπτοί) in Plinius' Korrespondenz (ep. 10, 65, 1; 66, 1f) vielleicht nahe legt, ging es dem Gesetzgeber (bereits im 1. Jh. nC.) weniger um Eindämmung oder Verbot der K.aussetzung, sondern primär um den Status des K. (frei oder Sklave) oder um Schadenersatz für die Ersatzeltern des K. (wenn die leiblichen es zurückforderten; s. u. Sp. 928). Gleichwohl ließen praktische staatl. Gegenmaßnahmen lange auf sich warten. Zur Zt. der Severer (193/235) gibt es Hinweise, die möglicherweise von heftiger nichtchristl. Kritik beeinflusst sind. Wenn der Augustus des Cassius Dio die K.losigkeit der Familien aus dem Ritterstand kritisiert (Dio Cass. 56, 5, 2), klagt er die Zerstörung des größten Geschenks der Götter an, der menschlichen Natur. Dies kann zwar auch auf *Empfängnis-Verhütung u. *Abtreibung hindeuten, schließt aber gewiss Aussetzung mit ein. Der Jurist Paulus vergleicht in seinen Sententiae K.aussetzung mit Mord (Dig. 25, 3, 4); dies ist jedoch vermutlich nicht der offizielle Standpunkt des Staates in der 1. H. des 3. Jh.: Die Sentenzen des Paulus gingen in

stark veränderter Form in das *Corpus iuris civilis ein, u. der Passus könnte so modifiziert worden sein, dass er die Haltung einer späteren Epoche wiedergibt. Justinian hat der Praxis schließlich ein Ende gesetzt (Cod. Iust. 8, 51, 2; Erlasse bis dahin: Boswell, Expositio 23_{30}; 27_{39}).

f. Kult. 1. Allgemein. (Oepke 642/4.) Die Teilnahme von K. an Opfern der Familie (vgl. Isaeus or. 8, 15f; Aristoph. Ach. 241/62; F. T. van Straten, Hierà kalá. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece [Leiden 1995] Taf. 59. 71/3. 75f) wird ein starkes Zusammengehörigkeitsgefühl u. schon früh das Erlebnis von Religion vermittelt haben.

2. Feste. Anlässlich der Apaturien wurden K. öffentlich in die Phratrie aufgenommen; dabei ist unklar, wie alt sie zu diesem Zeitpunkt waren (sofort nach der *Geburt: Isaeus or. 8, 19; Demosth. or. 57, 54; 3 oder 4 Jahre: Schol. Plat. Tim. 21b [281 Greene]; 7 Jahre: Aristoph. ran. 422; älter: Isaeus or. 6, 21f). Die aktive Teilnahme von K. an religiösen Festen u. Zeremonien zeigt auch eine Reihe kleiner Kännchen, die man mit dem zweiten Tag (Χόες) der Anthesterien in Verbindung bringt, an dem ein Wetttrinken der Männer mit anschließender Siegerehrung stattfand (Aristoph. Ach. 959/1036). Die auf späten Quellen beruhende These L. Deubners (Attische Feste [1932] 115f), alle dreijährigen K. seien bei dieser Gelegenheit bekränzt worden, da sie den schwierigsten Teil der K.heit überstanden haben u. vor Unglück geschützt werden sollen, wird heute verworfen. Die Darstellung auf den Kännchen empfiehlt es nicht, das Ereignis auf ein bestimmtes Alter einzugrenzen. Dass sie symbolisch auf die Teile des Festes verweist (Trauben für den Wein, Tische u. Kannen für den Wettkampf im Trinken), lässt vermuten, dass sie den Wunsch der Eltern zum Ausdruck bringen, ihre K. möchten später selbst an diesem Fest teilnehmen (Hamilton 72f). Aristoph. Lys. 641/7 bezeugt die starke Einbindung von Mädchen in rituelle Zeremonien, wenn er die Funktionen ἀρρηφόρος, ἀλετρίς, ἄρκτος u. κανηφόρος erwähnt, die er an dieser Stelle (mit diversen Überschneidungen) jeweils einem bestimmten Alter zuweist. Eine allgemein übliche, in diesen Stufen sich vollziehende *Initiation jedes Mädchens in Athen ist jedoch unwahrscheinlich (A. Brelich, Paides e parthenoi [Roma 1969] 229/311); andere Quellen (ἀρρηφόροι: Paus. 1, 27, 3; ἀλετρίδες: Schol. Aristoph. Lys. 643 [33 Hangard]; κανηφόροι: Philoch.: FGrHist 328 F 8; Schol. Aristoph. Ach. 242 [42 Wilson]) lassen darauf schließen, dass jene Initiationsstufen nur einer ausgewählten Gruppe von Mädchen aus der Oberschicht offen standen, die man als Repräsentantinnen ihrer Altersstufe ansah. Die Riten konzentrierten sich auf zentrale Aufgaben einer verheirateten Hausfrau wie Backen u. Weben (Golden, Childhood 48) sowie beim Frauenfest im attischen Brauron auf die Vorbereitung zu Schwangerschaft u. Geburt (Suda s. v. Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις [1, 361 Adler]; Liban. or. 5 [1, 313, 10 Förster]; allgemein K. Waldner, Kulträume von Frauen in Athen: T. Späth / B. Wagner-Hasel [Hrsg.], Frauenwelten in der Antike [2000] 53/81).

II. Römisch. a. Terminologie. Die lat. Sprache kennt zwar viele Bezeichnungen für K., aber offenbar keine speziell für ‚Säugling', obwohl filius/-a ursprünglich diesen meinte. Ein junges K. galt geschlechtsneutral als infans, d. h. als der Erwachsenensprache noch nicht mächtig (Varro ling. 6, 52), allgemein auch als noch nicht erwachsen (V. Bulhart, Art. infans: ThesLL 9 [1964] 1347). Es gibt παιδίον, παιδάριον, παῖς, aber auch νήπιος oder βρέφος wieder (ebd. 1346). Also ist infans nicht exakt auf Altersstufen festgelegt: Es kann ein ungeborenes K. meinen, einen Säugling, wie auch allgemein einen puer nondum adultus (ebd. 1347f). Gewiss sind puer u. puella am häufigsten (liberi umfasst beide); puella kann allerdings auch für junge (zT. verheiratete) Frauen verwendet werden (Manson, Puer 250) u. der Plural pueri auch Mädchen einschließen. Sueton zufolge (vit. Cal. 8, 3) wird die Geburt von Jungen u. Mädchen puerperium genannt; ferner hätten früher Mädchen puerae u. Jungen puelli geheißen. Das recht gebräuchliche Deminutiv parvulus (‚winzig') hat ursprünglich keinen Bezug zu K., wurde aber auf sie als ‚jung' übertragen, zB. in Verbindungen wie filius (Cic. Catil. 4, 3) oder infans (Aug. ep. 166, 7; 167, 2 [CSEL 44, 557. 587]; pueri parvuli: ep. 176, 2 [666]); substantiviert war parvulus ‚kleines K.' (Justin), u. a parvulo hieß ‚von K. an' (Tert.). Ob ein Gefühlswert mitschwang, ist noch ungeklärt (bemerkenswert sind Verdoppelungen wie parvulus filiolus [Val. Max. 8, 8 ext. 1], analog zu parv. casula, parv. navigiolum usw.). – Die K.heit endete für Jungen mit dem Ablegen der toga prae-

texta u. dem Anlegen der toga virilis (Eyben, Jugend aO. [o. Sp. 868] 409/11; *Kleidung); während der Republik geschah dies im Alter von etwa 16, in der Kaiserzeit mit 14 Jahren, u. zwar am Fest der Liberalia (17. III., Cic. Att. 6, 1, 12 [das Fest, ursprünglich das zu Ehren des Liber pater, war volkstümlich umgedeutet, vgl. Latte, Röm. Rel. 362]).

b. Historische Entwicklung. 1. Republik. Catull (61, 209/20) u. *Lucretius (3, 894/7) verwenden erstmals das K. als literarisches Motiv. Catull. 17, 12f schildert einen einfältigen Mann, der, wie ein zweijähriges K. in den Armen des Vaters, unbesorgt schlummert, während seine junge Frau (nupta flore puella) sich zu Abenteuern davonstiehlt (bimulus: catullsches Diminutiv zu bimus; Bulhart aO. 1348; vgl. H. P. Syndikus, Catull 1 [1984] 149f; P. G. Walsh, Catullus 17 and the Priapean: Studia in hon. I. Kajanto [Helsinki 1985] 315/22). Die Stelle ist aber abhängig von Soph. Ai. 552/9 (daher als Zeichen einer Neubewertung der K.heit in Rom wohl überinterpretiert von Manson, Puer 282). Einen Zerfall der Eltern-K.-Bindung beklagt, im Rückgriff auf Hesiod. op. 182. 185. 188, der Schluss von Catulls Peleus-Epos (Catull. 64, 400 [K. betrauern nicht mehr den Tod der Eltern]; dazu H. P. Syndikus, Catull 2 [1990] 189f). In seinem *Epithalamium carm. 61 lässt der Dichter (männliche) K. den Segen der Gemeinde für das Brautpaar aussprechen sowie *Nüsse als Zeichen der Fruchtbarkeit streuen. Das Fest gipfelt im Appell, männlichen Nachwuchs zu zeugen (vv. 211/25). Catull präsentiert hier tatsächlich das K. als Element der Freude im Leben des Hauses (Manson, Puer 262) u. kombiniert dieses gefühlsbetonte Bild mit traditionellen Themen der Gattung sowie mit zeitgenössischen Idealen von der aristokratischen Familie (vgl. Tibull. 2, 2, 21f). – Lukrez aO. rügt dagegen übertriebene Sentimentalität (B. P. Wallach, Lucretius and the diatribe against the fear of death. De rerum natura 3, 830/1094 [Lugd. Bat. 1976] 45/50). – Cicero befindet mit anderen: Prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis (off. 1, 54). Seine *Briefe bekunden Interesse am Wohlbefinden seiner K. (u. zu einem gewissen Grad auch an den K. seiner Verwandten u. Freunde: Att. 7, 2, 4). Zwar bringt er hier die Freude am Zusammensein mit seinen K. u. den Schmerz über die Trennung von ihnen zum Ausdruck, da aber der Großteil seiner Korrespondenz von Politik u. politischen Ereignissen handelt, konnten eigene familiäre Angelegenheiten kaum eine Rolle spielen (R. Bailleux, Les sentiments familiaux de Cicéron d'après le vocabulaire de ses lettres: RevÉtLat 11 [1933] 66/8). So bleibt eine Frühgeburt seiner Tochter Tullia unkommentiert, ist vor allem Anlass zur Freude über ihre Gesundheit (Att. 10, 18, 1; vgl. 1, 2, 1; 4, 7, 1. 3; 12, 6, 4. 14, 3. 23, 3. 33, 2; 13, 12, 1. 51, 2; 16, 14, 4). Besonders interessant ist die Gruppe der Briefe, in denen Cicero sich um die K. des mit der Atticusschwester Pomponia verheirateten Bruders Quintus sorgt (vgl. ad Quint. fr. 2, 4, 2; 6, 2; 3, 1, 6; 7, 9; Att. 6, 3, 8; 7, 7, 7; 9, 6, 1. 17, 1. 19, 1). Ciceros Neffe Quintus scheint nicht besonders wohlgeraten zu sein; der Vater hat mit ihm, nicht minder aber auch mit der wenig umgänglichen Pomponia allerlei Konflikte gehabt. Verloren ist leider die *Trostschrift, die Cicero an sich selbst anlässlich des Todes seiner Tochter Tullia iJ. 45 vC. verfasst hat (Zitate u. a. bei Cicero selbst u. bei *Lactantius; vgl. K. Büchner, Art. M. Tullius Cicero: PW 7A, 1 [1939] 1123/5).

2. Kaiserzeit. Die zwei herausragenden K. in Vergils Dichtung, das namenlose K. der vierten Ekloge u. der Ascanius der Aeneis, sind als symbolhaft für Rom u. sein Schicksal idealisiert dargestellt: Das K. Ascanius mit seinem Streben nach Ruhm (Aen. 7, 475) u. der Kompetenz, Kampfgenossen auszuwählen u. zu belohnen, trägt bereits Züge des Stadtgründers. Das K. der vierten Ekloge (um 40 vC. Asinius Pollio gewidmet) repräsentiert Roms glückliche Zukunft, sozusagen das optimistische Gegenstück zum Schluss von Catulls carm. 64, denn jetzt kehren nach einer Periode des Bürgerkriegs friedvollere Zeiten zurück. Das Gedicht ist der erste Text römischer Literatur, in dem ein K. (puer: v. 7. 18. 60. 62) entscheidend die Aussageabsicht verkörpert (Herter 148 [speziell zu ecl. 4, 26f]). Implizit gemeint ist sehr wahrscheinlich der divus iuvenis (= cara deum suboles v. 49) Oktavian als iJ. 63 vC. geborener ‚Hoffnungsträger' (vgl. E. Norden, Die Geburt des K. [1924]; W. Kraus, Vergils vierte Ekloge. Ein kritisches Hypomnema: ANRW 2, 31, 1 [1980] 604/45). – Von einer Entwicklung vom K. zum erwachsenen Mann weiß die röm. so wenig wie die griech. Biographie (s. o. Sp. 871), Biographien von Frauen sind ohnehin nicht erhalten. Gelegentlich wird ange-

deutet, dass Ereignisse der K.heit Bedeutung für den Charakter des Erwachsenen haben können (Suet. vit. Cal. 9; vit. Ner. 22, 1), aber Versuche, K.heitsepisoden mit der späteren Entwicklung der Persönlichkeit systematisch in Verbindung zu bringen, gab es aufgrund des dürftigen Materials bisher nicht. – Die Briefe des Plinius, mehr als 150 Jahre nach denen Ciceros verfasst u. stark an ihnen orientiert, sind von vornherein im Blick auf eine Veröffentlichung konzipiert u. sollen auch die Erwartung der Leser, die aus seiner eigenen sozialen Schicht stammten, zu erfüllen versuchen. Wenn daher hier, ähnlich wie bei Cicero, K. nicht zentrales Thema sind, so lässt sich doch eine gewisse Emotionalität in einzelnen Äußerungen über die Liebe der Eltern zu ihren K. finden, etwa wenn ep. 3, 16, 3/7 Arria den Tod ihres Sohnes vor dem Ehemann Caecina Paetus verbergen will. Traditionelle Schemata werden deutlich, wenn Plinius seinem Schwiegergroßvater die Fehlgeburt seiner Frau mitteilt, durch die vor allem der alte Mann eines Enkels beraubt worden sei (ep. 8, 10, 2: senectutem tuam quasi paratis posteris destitutam) oder wenn der überlebende Sohn des Helvidius Priscus als die einzige Stütze der Familie, die noch kurz zuvor auf so vielen gestanden habe, bezeichnet wird (ep. 4, 21 3f). Bemerkenswert sind die Angriffe auf Aquilius Regulus, der den Tod seines Sohnes in des Plinius Augen übermäßig betrauere (ep. 4, 2, 3: insane; vgl. 4, 7, 1). Schmerzbewältigung nach dem Tod des Sohnes scheint für einen Römer ungewöhnlich gewesen zu sein; zumindest wird des Plinius Kritik an solchem Verhalten keine Einzelmeinung gewesen sein. Vgl. zu spezifischen Äußerungen über den Verlust auch von K. (etwa in Senecas Consolationes) die Art. *Leichenrede; *Trostschrift. – Quintilian ist einer der wenigen Schriftsteller mit einer gewissen Kenntnis kindlicher Entwicklung (Wiedemann 50/4. 147f; Rawson, Representations 90f), so wenig natürlich die Institutio oratoria vJ. 93 nC. eine Abhandlung über die Psychologie des K. ist. Bemerkungen über den Nutzen des Spielens (1, 3, 10/2) u. der Unterrichtspausen (1, 3, 8f. 11) sowie die Argumente für eine individuelle Betreuung einzelner Schüler (1, 1, 24) u. für die Abstimmung des Unterrichts auf das Leistungsniveau der K. zeugen von einer Achtung der Persönlichkeit des K. Quintilian lehnt die Prügelstrafe ab (1, 3, 14/7). Die hier erkennbare Abstraktion konkurriert auch mit persönlichen Eindrücken. So schildert er 6 praef. 6/12 seine (bereits mit 5 u. 9 Jahren verstorbenen) eigenen K., vor allem die älteren, als Musterschüler (vgl. u. Sp. 885); neben ihren intellektuellen Vorzügen bleiben auch seine Gefühle nicht unerwähnt: Ihr Tod gehöre zu den größten Qualen in seinem Leben (Quint. inst. 6 praef. 6) u. habe sogar die Vollendung seines großen Werkes verzögert (ebd. 14/6). Trostbriefe zum Tod von K. sind nicht selten (u. a. Sen. ep. 99). – Auch *Grabinschriften für K. haben die beiden Aspekte (Verstand u. Gefühl) vereint. Dies könnte darauf hindeuten, dass für Römer unterschiedlicher sozialer *Klassen beim Tod eines K. der Verlust besonders im Hinblick auf das vorzeitige Abbrechen geistig-seelischer Entwicklung bedauert wird. – An staatlichen Monumenten erscheinen K. erstmals auf der ara pacis Augustae (D. E. E. Kleiner, The great friezes of the Ara Pacis Augustae: MélÉcFrançRome Ant. 90 [1978] 753/85). K. wurden von *Augustus vor allem im Kontext der Propaganda seiner Sozialgesetzgebung erwähnt; zu diesem Zweck nutzte er auch seine eigene große Familie (Suet. vit. Aug. 34), u. daher verwundert es nicht, dass die ara pacis vJ. 9 vC. im Anschluss an seine Ehegesetzgebung errichtet wurde. Die Darstellung eines K., das an der *Kleidung eines Erwachsenen zieht, erscheint dreimal auf dem Relief; sie ist vorher in der Kunst nicht belegt (Kleiner aO. 765f). Vielleicht war der Anlass für die Darstellung aber auch das Bestreben, dynastische Interessen populär zu machen (P. Zanker, Augustus u. die Macht der Bilder [1987] 164), u. nicht so sehr, K.reichtum von Adelsfamilien zu propagieren. K. aus der kaiserlichen Familie mittels Münzen u. Monumenten öffentlich als Teil der Dynastie zu präsentieren, wurde später ein geläufiges Instrument der Propaganda. Augustus begann damit, indem er seine Enkel Gaius u. Lucius Caesar so in der Öffentlichkeit bekannt machte (J. Pollini, The portraiture of Gaius and Lucius Caesar [New York 1987]). Diese Repräsentationen wurden im Laufe der Zeit immer zahlreicher u. vielseitiger bis hin zur Apotheose (*Consecratio II) von K. (Tac. ann. 15, 23; C. B. Rose, Dynastic commemoration and imperial portraiture in the Julio-Claudian period [Cambridge 1997] 49). In antoninischer Zeit dienten K. der Kaiserfamilie dazu, römische

Tugenden (oder solche des gegenwärtig regierenden Herrscherhauses) im Bild darzustellen (Manson, Pietas 21/80). Grundsätzlich hatten K. keine Funktion in der Politik; sie konnten jedoch im Dienst einer erfolgreichen Karriere schon in jungen Jahren in eine Lobby aufgenommen werden. Mitte des 1. Jh. nC. erscheinen in Inschriften die ersten minderjährigen Ritter (P. Veyne, Iconographie de la transvectio equitum et des lupercales: RevÉtAnc 62 [1960] 100/12). Zur selben Zeit treten ebenfalls in Inschriften in den italischen u. westl. Munizipien K., zT. vierjährige, als Mitglieder des Stadtrates auf (decuriones; vgl. Kleijwegt 273/335; nur Mitglieder ehrenhalber bei Ulp.: Dig. 50, 2, 6, 1).

3. Idealisierte Kinder. a. Allgemein. In der Prinzipatszeit belegte man K. zuweilen mit Eigenschaften Erwachsener. Plinius verfährt, im Gegensatz zu den Grabinschriften, nur bei Jugendlichen u. jungen Erwachsenen im heiratsfähigen Alter so (zB. ep. 6, 26: puer simplicitate, comitate iuvenis, senex gravitate; 5, 16: anilis prudentia, matronalis gravitas ... et tamen suavitas puellaris; vgl. J. Bodel, Minicia Marcella. Taken before her time: AmJournPhilol 116 [1995] 453/60). – In Grabreliefs erhalten K. göttliche Attribute (H. Wrede, Consecratio in formam deorum. Vergöttlichte Privatpersonen in der röm. Kaiserzeit [1981] 93/105) oder werden dargestellt, als hätten sie durch ihre im Unterricht erworbenen (oder fingierten) Fähigkeiten Unsterblichkeit erlangt (P. Zanker, The mask of Socrates [Berkeley 1995] 276f), Phänomene, die bereits im Hellenismus zu beobachten sind, in der Kaiserzeit jedoch im unteren Teil der Schicht der frei Geborenen sowie im oberen Teil der Freigelassenen-Schicht an Popularität gewannen. Beispiele aus nichtchristlicher Epik u. Panegyrik sind recht realitätsfern u. dienen hauptsächlich dazu, den vorzeitigen Eintritt von K. ins öffentliche Leben zu rechtfertigen, nachdem ursprüngliche Altersbeschränkungen für öffentliche Ämter gefallen waren (Wiedemann 76/80; s. oben).

β. Puer senex. Das Motiv des puer senex, eines K., das Charakteristika verschiedener Altersstufen vereinte (,Altersstufentranszendenz') u. so als ,Idealbild eines Knaben oder Jünglings von greisenhafter Reife des Geistes' galt (Gnilka 26), ist der griech.-röm. Literatur geläufig u. wurde speziell in der stoischen u. epikureischen Philosophie verarbeitet (ebd. 59/65). Näheres dazu bei Ch. Gnilka, Art. Greisenalter: o. Bd. 12, 1072/8; zu Charakteristika eines θεῖος ἀνήρ in der K.heit vgl. H. D. Betz, Art. Gottmensch II: ebd. 261f (zu Heraklit u. Sokrates).

c. Kult. 1. Hausgemeinschaft. Dem K. kamen im Rahmen öffentlicher u. privater Religionsausübung zwei Funktionen zu: Einmal empfahl seine dem Alter zugeschriebene Reinheit (nicht sexuell als Unschuld zu verstehen: van der Leeuw 28; anders E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 54/8. 112f; zur Nacktheit von K. bei religiösen [magischen] Handlungen vgl. J. Heckenbach, De nuditate sacrisque vinculis = ebd. 9, 3 [1911] 43) es als Mittler zwischen der irdischen u. der Götterwelt, zum anderen begünstigte die Tatsache, dass die religio Romana u. a. das Überleben des Hauses (ursprünglich des bäuerlichen Anwesens) u. des Staates sicherstellen sollte, die Einbindung der folgenden Generationen in den Kult. Im Rahmen des privaten Religionsvollzugs unterstützten männliche K. den für den *Ahnenkult verantwortlichen pater familias, dessen ältester Sohn schließlich die wieder hergestellte Pax deum zu verkünden hatte. Für die ebenfalls anwesenden Töchter war keine besondere Funktion vorgesehen; sie verließen ja nach ihrer Heirat das Haus, waren also am elterlichen Ahnenkult nicht mehr beteiligt. In der religio domestica war es K. vorbehalten, Trink- u. Speisegerät zu berühren (Colum. 12, 4, 1/3); bei der *Hochzeit hatte ein K. den mit Getreide gefüllten Behälter zu tragen (o. Bd. 15, 921; vgl. Wissowa, Rel.[2] 494/8).

2. Öffentlicher Kult. (Oepke 642/4.) Jungen, die an öffentlichen Prozessionen oder Zeremonien wie der pompa circensis, die den ludi Romani vorausging (Dion. Hal. ant. 7, 72), oder an den ludi saeculares (CIL 6, 32323) teilnahmen, sollten die Gnade der Götter beschwören; bei den ludi saeculares geschah dies durch Hymnengesang u. Tanz (van der Leeuw 6). Wenn sie noch nicht die toga virilis trugen, nahmen sie auch am lusus Troiae teil, dessen Ursprung u. Funktion ungeklärt ist u. dessen Rahmen in den Quellen uneinheitlich beschrieben wird (Begräbnis: Verg. Aen. 5, 545/603; Triumphzug oder staatlich organisierte Spiele: Suet. vit. Ner. 7, 1). Im Wesentlichen scheint es sich um nachgestellte Reiterwettkämpfe gehandelt zu haben, offenbar gemäß einer früheren Form, in der einfach

Reiter ihre Geschicklichkeit demonstrierten. Der religiöse Kontext (Reinheit, *Magie, Fruchtbarkeit, *Initiation, Tod) ist umstritten. – Stets assistierten K. angesehener Familien den Priestern des Staatskults; diese sog. camilli / camillae durften weder die Pubertät erreicht noch Elternteile verloren haben (Latte, Röm. Rel. 407f). Söhne der vornehmsten Familien gingen den Arvalbrüdern zur Hand u. wurden wie diese entlohnt; sie traten vor allem bei dem Mahl auf, das nach dem Opfer stattfand. Das Eintrittsalter für den Priesterstand oder die Priesterkollegien lag bei 17 Jahren, doch gab es wohl seit dem Prinzipat mehr u. mehr diverse Ausnahmen zugunsten prominenter Familien (Hist. Aug. vit. Marc. Aur. 4, 2). – Tatsächlich relevante Aufgaben in Riten, namentlich in archaischen wie den Luperci oder den Salii, konnten K. nach dem Anlegen der toga virilis übernehmen. Da im alten Vesta-Kult Mädchen eine tragende Rolle spielten, lassen sich hier religionsgeschichtlich konkrete Angaben erschließen wie etwa das Eintrittsalter der Vestalen, das auf mindestens sechs u. höchstens zehn Jahre festgelegt war (Gell. 1, 12, 1f; G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 526/31).

3. Feste. Die Rolle von K. bei öffentlichen *Festen war unbedeutend. An Familienfesten nahmen sie teil (D. P. Harmon, The family festivals of Rome: ANRW 2, 16, 2 [1978] 1592/1603); an den volkstümlichen Saturnalien erhielten sie *Geschenke wie die sigillaria, die man als Spielzeug benutzte (Sen. ep. 12, 3; Macrob. Sat. 1, 11, 1). Weiter wählte man durch Los einen König, eine Art ‚König Hofnarr', der Befehle aller Art erteilen konnte. Nach Tacitus soll Nero bei einer solchen Gelegenheit zum Herrscher gewählt worden sein u. versucht haben, seinen Stiefbruder Britannicus, der damals noch ein Klein-K. war, zu demütigen (ann. 13, 15). Allerdings lässt die Geschichte offen, ob generell K. an diesem rituellen Spiel teilnahmen oder nur in diesem Falle das K. Britannicus, weil er von hoher Abstammung war. Ferner durften Jungen an den Saturnalien am Glücks- u. Würfelspiel teilnehmen, ein sehr beliebter Zeitvertreib bei diesem Fest; diese Spiele waren das ganze übrige Jahr verboten, auch wenn man nur um *Nüsse spielte (Martial. 5, 84; 14, 1). – Natürlich haben K. auch unabhängig von institutionellen Reglements oder Ritualen gespielt, allerdings sind die schriftl. Zeugnisse dafür dürftig (s. jedoch die Texte bei Marquardt, Priv.[2] 837/9, 839/41 auch zum Nüssespiel; R. Hurschmann, Art. K.spiele: NPauly 6 [1999] 467f; *Gesellschaftsspiele). Ganz selten, aber für die Frage nach dem Alltagsleben von K. doch aufschlussreich, sind Nachrichten wie jene, dass K. (pueri) urbe tota einen Spottvers gegen zum Tode verurteilte etruskische *Haruspices singen (Gell. 4, 5, 5: malum consilium consultori pessimum est = Varro rust. 3, 2, 1 [Otto, Sprichw. nr. 423]; Gell. nennt 4, 5, 6f seine Quelle u. fügt als griechisches Original Hesiod. op. 266 hinzu).

d. Umgang mit Kindern. 1. Allgemein. Auch die offizielle röm. Einstellung zum K. ist, soweit wir urteilen können, geleitet vom Gedanken der **Altersversorgung der Eltern, obwohl es offenbar, anders als in Athen, zumindest in der Republik keine einschlägigen Gesetze dazu gab (Eyben, Family planning 19/32): Gesellschaftliche Erwartungen an die pietas des K. regelten das Verhalten (Saller, Patriarchy 102/33; T. Parkin, Out of sight, out of mind. Elderly members of the Roman family: B. Rawson / P. Weaver [Hrsg.], The Roman family in Italy [Oxford 1997] 123/48; RAC Suppl. 1, 271; zum **Erbrecht Veyne 81f). Vorweg zu betonen ist aber, dass unsere Informationen ganz überwiegend aus amtlichen Verlautbarungen oder Rechtsvorschriften stammen, die über den bürgerlichen Alltag u. das Privatleben wenig Auskunft geben. Ferner sind auch heute wissenschaftliche Erörterungen gelegentlich von moralischen Urteilen getrübt, etwa wenn die Sozialgeschichte der röm. Familie als vom Sittenverfall gezeichnet beschrieben wird (J. Carcopino, Rom. Leben u. Kultur in der Kaiserzeit [1977] 119/52 u. a.). Meist beschränkt sich das Kapitel ‚Leben u. Treiben in Rom' (P. Grimal, Röm. Kulturgeschichte [1961] 371/415) auf den Alltag i. d. R. männlicher Erwachsener, häufig allein in ihren institutionellen Bedingungen. Die Perspektive wird zwar von Zuschnitt u. Umfang des Belegmaterials nahegelegt, ja diktiert, sie droht aber von vornherein notwendigerweise die Bestandsaufnahme zu verzerren. Reichhaltigere Übersicht u. a. Lumpe 1194/8.

2. Gehorsam u. Strafen. Autorität u. Strenge, so heißt es, kennzeichneten den röm. Vater (bis zu einem gewissen Grad auch die Mutter; S. Dixon, The Roman mother [London 1988]). Er forderte Disziplin u.

konnte bestrafen, allerdings dürfte er mit Rücksicht auf die pietas im Vater-K.-Verhältnis normalerweise die Strenge nicht übertrieben haben (Saller, Pietas; ders., Patriarchy 102/32; Gaudemet 335). Für gewöhnlich diente die Peitsche zur Züchtigung von Sklaven, während K. mit sanfteren Mitteln diszipliniert werden sollten (man schalt das K., falls es nicht genügte, dass es sich selbst schämte, Plaut. most. 743/50. 1154/65; Saller, Patriarchy 133/53). Nur wenige, sehr allgemein gehaltene Zeugnisse erwähnen ausdrücklich das Schlagen von K. in Familien. Bereits *Cato der Ältere (o. Bd. 2, 927/30) soll eingeschärft haben, es gehöre sich nicht, dass ein Römer Frau oder K. prügele (Plut. vit. Cat. mai. 20, 2; Saller, Patriarchy 145; S. Dixon, Conflict in the Roman family: Rawson / Weaver aO. 150_3). *Gehorsam gegen den Vater war auch Thema der kaiserzeitlichen *Stoa, obwohl ihre Urteile nicht einhellig ausfielen (s. u. zur patria potestas). *Epiktet (ench. 30) fordert von den K. unbedingte Folgsamkeit dem Vater gegenüber, selbst wenn er ungerechtfertigt tadelt oder schlägt, wohingegen Musonius für den Fall, dass die Anweisung des Vaters tugendhaftem Verhalten widerspricht, dem K. Gehorsamsverweigerung gestattet (16 [81/8 Hense]; vgl. Gell. 2, 7, 1). – Die Schule hat man so sehr mit körperlichen Strafen assoziiert, dass *Juvenal, um das Ende der Schulausbildung zu beschreiben, sagen kann, man habe ‚die Hand unter dem Rohrstock weggezogen' (sat. 1, 15); manche Lehrer waren, weil sie gern mit Stockschlägen arbeiteten, berüchtigt u. erhielten entsprechende Spitznamen (Hor. ep. 2, 1, 70f; S. F. Bonner, Education in ancient Rome [Berkeley 1977] 143). – Wenn Epiktet (diss. 1, 11) u. Plutarch (am. prol. 493/8) mit der Feststellung, Elternliebe sei natürlich, anders lautende Aussagen *Epikurs zurückweisen, zeigt sich, dass die nach heutigem Standard selbstverständliche Eltern-K.-Beziehung nicht in die Antike zurückprojiziert werden darf. Diese verfuhr u. urteilte vielmehr uneinheitlich u. wechselhaft, obwohl Ansätze eines unserem Verständnis näher kommenden Konzeptes vom K. nicht fehlten. So empfiehlt Plutarch in seiner Schrift ‚Über K.erziehung' (Autorschaft umstritten; s. o. Bd. 6, 512f) das Stillen, am besten durch die leibliche Mutter, da so die Mutter-K.-Beziehung gestärkt werde, notfalls auch durch Ammen (lib. educ. 5, 3B/D; vgl. Soran. gynaec. 1, 19 [CMG 4, 13]; Jes. 49, 15; Lament. 4, 3), u. er spricht sich deutlich gegen körperliche Bestrafung von K. aus (lib. educ. 12, 8F/9A).

e. Gesetze u. Rechtsprechung. 1. Strafmündigkeit. Die Rechtsprechung verlangte eine Altersgrenze, von der an K. ein Verständnis für Gesetze u. Verantwortung für ihre Handlungen zugetraut werden konnte. Die klass. Zeit sah einen geeigneten Maßstab in der geistigen Entwicklung. Die infantia war ja mit dem Unvermögen behaftet, eigenständige Gedanken zu formulieren u. Inhalte nur in gewissem Umfang zu erfassen (H.-G. Knothe, Zur 7-Jahresgrenze der ‚infantia' im ant. röm. Recht: StudDocHistIur 48 [1982] 247; Bulhart aO. [o. Sp. 880] 1347, 6/19 zu infans ≈ indisertus). Da diese Kriterien praktisch jedoch nur schwer messbar waren (zB. die Zustimmung zu einer Verlobung), legte man später das Ende der infantia auf das Alter von sieben Jahren fest (Ulp.: Dig. 26, 7, 1, 2; Mod.: Dig. 23, 1, 14; Cod. Theod. 8, 18, 8 vJ. 407; Cod. Iust. 6, 30, 18 vJ. 426). Man hatte im Gefolge der Griechen (s. o. Sp. 867) das siebte Lebensjahr in philosophischen u. didaktischen Texten schon früher als Einschnitt benannt (Quint. inst. or. 1, 10, 15; Sen. benef. 7, 1, 15); das röm. Recht konnte hier anknüpfen. Das Ende von K.heit u. Pubertät (14 Jahre, s. o. Sp. 867f) zog jeweils neue Verantwortung nach sich: Ein infans u. ein furiosus possessor konnten zB. nicht wegen Sachbeschädigung belangt werden (Pompon.: Dig. 6, 1, 60); sie blieben auch bei Fälschung straffrei (Paul.: Dig. 48, 10, 22 praef.). Manche Juristen hielten Anklagen auf furtum gegen ein K. unter 14 Jahren für gerechtfertigt, sofern es doli capax war (Ulp.: Dig. 47, 2, 23), infantes schloss man davon jedoch ausdrücklich aus. Ferner klagte man ein Klein-K. nicht wegen Mordes an, wenn es den Tod eines anderen verursacht hatte (consilii innocentia als Grund bei Mod.: Dig. 48, 8, 12). Theoretisch hatte ein Jugendlicher seine Handlungen zu verantworten, seit er die toga virilis angelegt hatte, also mit 14 bis 16 Jahren. Allerdings verschob man diesen Zeitpunkt später bis zur offiziellen Mündigkeit mit 25 Jahren, indem man für die meisten rechtlichen Akte einen Vormund vorsah. Ulpian sagt von Jugendlichen unter 25 Jahren, dass nach allgemeiner Ansicht ‚fragile esse et infirmum huiusmodi aetatium consilium et multis captionibus suppositum' (Dig.

4, 4, 1 praef.). Im Blick auf Rechtsfähigkeit verlängerte also das röm. Recht die ‚gesetzliche K.heit'.

2. Vormundschaft. Ein vaterloses K. stand bis zur Pubertät unter der Verantwortung eines Vormunds (tutela impuberum), anschließend bis zur Volljährigkeit (25 Jahre) unter der eines curator (cura minorum). Aufgabe des Vormunds war es, den Besitz zu wahren u. ihn nach Möglichkeit bis zur Aushändigung an sein Mündel zu vermehren (Ulp.: Dig. 27, 2, 3, 1). Auch hatte er für Unterhalt u. *Erziehung des K. zu sorgen. Die Aufgabe des Wächters sowie gesetzliche Kontrollmechanismen, die sicherstellen sollten, dass er seiner Pflicht nachkam, wurden in Rechtstexten viel behandelt u. waren von durchaus praktischer Relevanz. Man schätzt, dass ein Sechstel der Besitzer von Privateigentum K. unterhalb der Pubertät u. ein weiteres Fünftel Jugendliche im Alter zwischen 14 u. 25 Jahren waren (Saller, Patriarchy 190).

3. Patria potestas. Griechische Schriftsteller (Dion. Hal. ant. 2, 26, 4; Sext. Emp. hypot. 3, 211), gelegentlich auch römische Juristen (Gaius inst. 1, 55), sahen als spezifisch römische Regelung an, dass der Vater absolut über Leben u. Tod seiner Familie verfügte sowie die Kontrolle über ihr Vermögen besaß. Für die alltägliche Vater-K.-Beziehung mag dieses rechtliche Konstrukt jedoch nicht allzu viel bedeutet haben (Saller, Patriarchy 2f; Harris, Power; J. Crook, Patria potestas: ClassQuart 17 [1967] 113/22; Arjava 41). Seine wohl äußerste Form, das ius vitae necisque, spielt erwartungsgemäß im Vater-Sohn-Verhältnis keine große Rolle. Wenn berichtet wird, dass Väter ihre Söhne hinrichteten, weil sie sich gegen den Staat vergangen hatten (Liv. 2, 5, 5; 4, 29, 6; 8, 7, 19; Val. Max. 2, 7, 6; 5, 8, 1f. 5; 6, 1, 5), handelten sie als Magistrate in Ausübung ihres Amtes, nicht als Väter. Die Geschichtsschreibung führte so die Loyalität zur res publica als höchste Tugend vor, die höher steht als die natürliche Vater-Sohn-Bindung. Wenn tatsächlich einmal ein Vater seinen womöglich erwachsenen Sohn tötete, rief das heftige Reaktionen hervor (Sen. clem. 1, 15, 1). – In welchem Maß die väterliche Gewalt überhaupt konsequent ausgeübt wurde oder man sich bei Handlungen auf sie berief, ist unklar. So hat vermutlich nie irgendein Gesetz K.aussetzung (s. o. Sp. 875/9) als Recht der patria potestas formuliert. Sie war vielmehr so verbreitet u. akzeptiert, dass sie keiner staatl. Freigabe bedurfte (Harris, Power 94; Saller, Patriarchy 117). Insofern ist die These, die Vater-Sohn-Beziehung sei durch Strenge, Vermögenskontrolle bzw. Gehorsam, also durch auf patria potestas beruhende Machtmittel formal geprägt gewesen, problematisch; eher dürfte sich das Konzept der pietas, also wechselseitige Liebe, Respekt u. Unterstützung (Cic. off. 1, 54), im Zusammenleben der Familien ausgewirkt haben (christl. Quellen sprechen statt von patria potestas gern von patria pietas [B. Biondi, Il diritto romano cristiano 3 (Milano 1954) 9]). Mit dieser Einschränkung mag die verbreitete Ansicht vom röm. Vater als einer fast unbegrenzt herrschenden Autorität bedingt gerechtfertigt sein. Dass die patria potestas Generationenkonflikte nicht nur nicht ausschloss, sondern sogar verursachte, ist gleichfalls bezeugt (Eyben, Jugend aO. [o. Sp. 868] 418 mit Lit.; s. o. Sp. 888/90); was hier uU. zu befürchten war, beschreiben astrologische Quellen, so besonders eingehend zB. *Firmicus Maternus in seiner Mathesis von 337 nC., von der wir nicht wissen, wieviel davon auf hellenistisches Material zurückgeht (vgl. Lumpe 1193). In der Spätantike wird dann die patria potestas zu einer bloß disziplinären Befugnis herabgedrückt (als solche bestätigt u. a. Cod. Iust. 8, 14, 1 vJ. 367. 49, 1 vJ. 287), der gegenüber nun auch die K. Rechte haben können (A. Steinwenter, Art. Corpus iuris: o. Bd. 3, 459f; vgl. Gaudemet 331 [Familie als Vermögensgemeinschaft]. 335f; Carcopino aO. [o. Sp. 888] 120f, hier 121 sogar über eine ‚Emanzipation des K.'; vgl. u. a. Cod. Iust. 8, 48, 3 vJ. 293). Das ius vitae necisque, ohnehin nur auf dem Papier existent, verschwindet spätestens unter Konstantin (ebd. 9, 17, 1 vJ. 318/19), die K.aussetzung wird durch Justinian endgültig verboten u. bestraft (Nov. Iust. 153 vJ. 541), der Verkauf von K. durch ihre Väter stark eingeschränkt (Cod. Iust. 4, 43, 1f vJ. 294 bzw. 329). Bisweilen sind Kaiser auch sonst gegen einen Missbrauch väterlicher Gewalt eingeschritten (Carcopino aO. 121; u. a. Cod. Iust. 8, 46, 3 vJ. 227; 8, 48, 3 vJ. 293). Ein Vater darf seinen Sohn nicht zu einer Heirat zwingen (ebd. 5, 4, 12 vJ. 285, vgl. 5, 4, 14). Es gab jedoch auch Erlasse De ingratis liberis (Cod. Theod. 8, 14, 1 vJ. 367; vgl. Cod. Iust. 8, 49, 1), ja auch Bestätigungen des

Rechts auf körperliche Züchtigung (ebd. 8, 43, 3 vJ. 227). Längst hatte seit dem Ende der Republik auch die Mutter ‚das formelle Recht hinsichtlich der K. in gleichem Maße wie der Vater' (Carcopino aO. 119). Dennoch ist, wo historisch die Rolle von Eltern zur Sprache kommt, auch heute noch immer nur vom Vater die Rede (Schöllgen 828). – Wenig hat die Forschung bisher das persönliche u. rechtliche Verhältnis der Väter zu ihren Töchtern thematisiert (dazu Arjava 41/75), wie denn auch die Rolle der Mutter kaum Beachtung findet (Ausnahmen: Dixon, Mother aO. [o. Sp. 888]; Arjava 76/110). Völlig ausgeklammert werden muss mangels Material die innerfamiliäre Sexualität (vgl. aber K. Thraede, Art. Blutschande: RAC Suppl. 2, 37/85).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Terminologie. Eine eindeutige Zuordnung verschiedener hebr. Termini zu bestimmten Lebensabschnitten, Altersstufen u. Entwicklungsphasen ist weder in alttestamentlicher noch in rabbinischer Zeit möglich (Fuhs 512f; Conrad 10; vgl. Löw 119/27; zur uneinheitlichen Wiedergabe in der LXX Fuhs 518). Die wichtigsten Begriffe sind für das männliche Geschlecht neben ben (Sohn), jeled u. na'ar (Knabe, Junge), für das weibliche entsprechend bat (Tochter), jaldah u. na'arah (Mädchen). Als übergreifender Pluralterminus zur Bezeichnung der K. wird bereits im bibl. Hebräisch jeladim verwendet, doch erscheint stattdessen oft der zweigliedrige Ausdruck banim u-banot (Söhne u. Töchter, ausnahmslos in dieser Reihenfolge, zB. Gen. 5, 4; vgl. Haag, bat 868), wenn nicht sogar banim (Söhne) allein als Oberbegriff für K. beiderlei Geschlechts dient.

b. Bedeutung der Kinder. Nach jüdischer Überlieferung ist das K. (allgemein S. S. Kottek, On children and childhood in ancient Jewish sources: Koroth 9 [1987] 452/71) Segen u. *Geschenk Gottes (Gen. 22, 17; 32, 13; Ps. 127 [126], 3/5; 128 [127], 3f; Dtn. 7, 12/4). Das Leben des Vaters hat nur Sinn, insofern es sich im Sohn fortsetzt (Gen. 15, 2f; 2 Sam. 18, 18). *K.losigkeit hingegen ist ein *Fluch (Jer. 16, 2; Gen. 20, 17f; 30, 23; vgl. J. Van Seters, The problem of childlessness in Near Eastern law and the patriarchs of Israel: JournBiblLit 87 [1968] 401/8). Dies wird auch in den Gebeten der Hannah deutlich, die Beispiele für das Leid der Unfruchtbarkeit (vgl. Gen. 30, 1) u. die Dankbarkeit für K. bieten (1 Sam. 1; vgl. Gen. 24, 60: kinderreiche Mütter gelten als gesegnet). Söhne sind der erste Trost der Stammeltern nach der Vertreibung aus dem Paradies (ebd. 4, 1f). ‚Söhne sind der größte Stolz der Eltern u. besonders der Frau' (Haag, ben 676). Die positive Bewertung des K.reichtums steht im Zusammenhang mit der Verheißung Gottes an Abraham, er werde dessen Nachkommenschaft zahlreich wie die Sterne werden lassen (Gen. 15, 5; vgl. 1, 28 mit Bezug auf die ganze Menschheit). Andererseits sichert zahlreiche Nachkommenschaft den Fortbestand des Gottesvolkes u. die Verehrung seines Gottes im verheißenen Land. Da das Leben nach biblischem Verständnis das höchste Gut ist (Adam hat mit dem Leben auch die Gottebenbildlichkeit an seinen ersten Sohn weitergegeben; ebd. 5, 3; vgl. Haag, ben 676), impliziert dies gleichzeitig die Ablehnung von *Empfängnis-Verhütung (Gen. 38, 8/10; *Abtreibung; *Embryologie). Die Bedeutung der K. geht auch daraus hervor, dass sie nach Esr. 10, 1 u. Neh. 12, 43 (ebenso wie die dort genannten *Frauen) zur Gemeinde gehören (vgl. Dtn. 6, 7; 11, 19; 31, 12f).

c. Söhne. Der erstgeborene Sohn muss, da er wie alle ‚Erstlingsfrüchte' Gott zukommt, vom Vater ausgelöst werden (Ex. 13, 2. 13; 22, 28; 34, 20; Num. 18, 15f); bei allen Söhnen muss der Vater für *Beschneidung (W. H. C. Propp, The origins of infant circumcision in Israel: Hebrew Annual Rev. 11 [1987] 355/70) u. religiöse Bildung Sorge tragen (Gen. 18, 10; Ex. 13, 8. 14; 22, 29b; Dtn. 4, 9f; 6, 7; 11, 18f; 31, 12f; Jos. 4, 6f. 21f; zum Zusammenhang der Generationen, der durch den Unterricht der Väter vermittelt wird, Ringgren 13; zur Erziehung im AT Löw 130/4; H. Delkurt, Erziehung nach dem AT: JbBiblTheol 17 [2002] 227/53). Die *Erziehung, die vorwiegend im Elternhaus stattfand, konzentrierte sich auf mündliche Unterweisung durch Vater u. Mutter (Prov. 1, 8); auf körperliche Bestrafung sollte nicht verzichtet werden (ebd. 3, 12; 4, 3f; 6, 20/7; 13, 1. 24; 29, 17f; Sir. 30, 1/6). Wer seinen Sohn nicht zurechtweist, verdirbt ihn (Prov. 19, 18); der Vater muss seinen Sohn den richtigen Weg lehren (ebd. 22, 6); ein weiser Sohn ist seines Vaters Freude (ebd. 10, 1). Die Tatsache, dass Gott den Vätern ein Gesetz gab, soll den K. bekanntgemacht werden (Ps. 78 [77], 5). Während der Vater nach älteren Quellen einem Sohn das Erstgeburtsrecht entziehen

konnte (Gen. 49, 3; 1 Reg. 1, 11/3), wird diese Praxis vom deuteronomistischen Gesetz ausgeschlossen (Dtn. 21, 15/7). – Der Vater hat das Recht, den Sohn nach seinem Gutdünken zu verheiraten (Gen. 29, 16/30; 34, 12; Ex. 21, 9; Iudc. 14, 2; Jer. 29, 6). Solange der Vater lebte, konnte der Sohn kein eigenes Land bekommen, so dass er auf dem Besitz seines Vaters arbeiten musste (Löw 136). Mit der Eheschließung emanzipierte sich der Sohn jedoch in beschränktem Umfang von seinen Eltern (Gen. 2, 14). Gleiches gilt mit Vollendung des 20. Lebensjahres, wenn die Pflicht jedes männlichen Israeliten zum Waffendienst einsetzte (Ex. 30, 14; 38, 26; Num. 1, 3; 26, 2. 4; Löw 136/8). Die Altersgrenze von 20 Jahren findet sich auch in dem Bericht über ein göttliches Strafgericht, wovon die Israeliten unterhalb dieses Alters ausgenommen sein sollten (Num. 14, 29; Dtn. 1, 39).

d. Töchter. Die geringe Wertschätzung, die im atl. Israel der Tochter entgegengebracht wurde, geht schon aus der Tatsache hervor, dass das Wort für Sohn fast zehnmal häufiger vorkommt als dasjenige für Tochter (Haag, bat 870). ‚Der Segen vollkommener Frömmigkeit muss sich nach alter Vorstellung in einer größeren Zahl von Söhnen als von Töchtern niederschlagen' (ebd.; Job 1, 2; 42, 13; Ps. 127 [126], 3f; 128 [127], 3). Zeichen der Segensfülle sind jedoch Söhne u. Töchter gemeinsam (Ps. 144 [143], 12), da sich in ihnen das Leben der Eltern verlängert (Dtn. 28, 41; Jer. 16, 2; 29, 6). Dies führt auch dazu, dass die Tochter eines Priesters an der priesterlichen Heiligkeit ihres Vaters partizipiert (Lev. 21, 9; 22, 12f). – Im Vergleich zur Geburt eines Sohnes hat diejenige einer Tochter doppelte Unreinheit zur Folge, offenbar weil man sich das weibliche Geschlecht als dämonischen Einflüssen leichter zugänglich vorstellte (Haag, bat 871f). Die Tochter wird als nützliche Arbeitskraft im Haus des Vaters betrachtet (Gen. 24, 15; 29, 9; Ex. 20, 10). Als Vermögenswert kann sie veräußert werden, so dass für sie ein Brautpreis (mohar) entrichtet werden muss (Gen. 29, 15/30; 34, 12; Ex. 22, 15f; Hos. 3, 2). Die Übergabe der Tochter wird mit den Verben ‚geben' u. ‚nehmen' bezeichnet (Gen. 34, 9. 16. 21; Ex. 2, 21; Dtn. 7, 3; Jos. 15, 16f; 1 Sam. 18, 17. 19; 2 Reg. 14, 9). Zumindest partiell ist der Brautpreis auch als Mitgift zu verstehen (vgl. Gen. 31, 15). Nach altem Recht kann die Tochter aber auch vom Vater als Sklavin verkauft werden (Ex. 21, 7/11); zu ihrem neuen Besitzer steht sie allerdings in einer ehelichen Verbindung. Als besondere Auszeichnung gilt es, die Tochter des Königs als Frau zu erhalten (1 Sam. 17, 25; 18, 17/9). Als ‚großes Werk' wird es angesehen, die Tochter gut zu verheiraten (Sir. 7, 25). Bis dahin muss der Vater sie streng behüten (ebd. 7, 24; 42, 9/12). Aus einigen Passagen geht auch die emotionale Seite des Vater-Tochter-Verhältnisses hervor (Iudc. 11, 34/40; 2 Sam. 12, 3). Während die Teilnahme weiblicher Personen am Kult nach älterem Recht nicht vorgesehen war (Ex. 23, 17; 34, 23), lässt das deuteronomistische Gesetz die Anwesenheit der Töchter zu (Dtn. 12, 12. 18; 16, 11. 14). Wenn ein Mann keine Söhne hinterließ, waren die Töchter erbberechtigt (Num. 27, 1/11; Jos. 17, 3f), allerdings mussten sie innerhalb desselben Stammes heiraten (Num. 26, 1/12). Schon ein Mädchen war beschränkt rechtsfähig u. konnte Gelübde ablegen (ebd. 30, 4).

e. Verhältnis Eltern - Kind. (Oepke 645/7.) Auch im AT wird kindlicher Eigenart kaum Beachtung geschenkt. Zeugnisse der Vater- u. Mutterliebe fehlen nicht (Gen. 22, 2; 37, 35 neben 1 Reg. 3, 26; 2 Reg. 4, 18/20 u. ö.). Zentrales Element der Eltern-K.-Beziehung im antiken Judentum war jedoch die Pflicht der K., ihre Eltern zu ehren u. ihnen zu gehorchen, denn Unterordnung unter Gott u. Eltern war Teil des Dekalogs (Ex. 20, 12; 27, 16; Mal. 1, 6; vgl. Sir. 30, 12; G. Blidstein, Honor thy father and mother. Filial responsibility in Jewish law and ethics [New York 1975]). Dieser Verpflichtung liegt die Vorstellung von einer natürlichen Neigung des Menschen zum Bösen zugrunde, wie sie älteste Quellen deuten (Ps. 51 [50], 5; 58 [57], 3; Sir. 26, 10/2). K. müssen ihre Eltern ehren (Lev. 19, 3; Dtn. 5, 16; Mich. 7, 6; nur 1 Sam. 2, 29 ist in negativem Sinn von der Ehrung der Söhne durch den Vater die Rede); das in diesem Zusammenhang stets gebrauchte Verb kabad wird im AT ausschließlich auf Gott oder besonders geheiligte Personen u. Dinge bezogen, so dass die Eltern auf diese Weise in eine sakrale Sphäre gerückt werden (Haag, ben 677). Wer seine Eltern schlägt oder verflucht, soll mit dem Tode bestraft werden (Ex. 21, 15. 17; Lev. 20, 9), ein ungehorsamer Sohn soll gesteinigt werden (Dtn. 21, 18/21). Wenn sich eine Tochter gegen die Mutter erhebt, so ist dies ein Zeichen für größte moralische Zerrüttung (Mich. 7, 6). –

Die gegenseitigen Pflichten von Eltern u. K. werden vornehmlich in den Weisheitsschriften erörtert. Als Schande wird es betrachtet, wenn ein Sohn seine Eltern misshandelt (Prov. 19, 26) oder ihnen flucht (ebd. 20, 20). Wenn ein Vater Gottesfurcht hat, wird er seinen K. eine Zuflucht sein (ebd. 14, 26). K. müssen auf den Vater hören (ebd. 23, 22) u. ihren Eltern Freude bereiten (ebd. 15, 20; 23, 22. 25). – An verschiedenen Stellen des AT (sowohl innerhalb [Ex. 20, 5f; Dtn. 5, 9f] als auch außerhalb des Dekalogs [Ex. 34, 6; Num. 14, 18]) heißt es, dass Gott die Sünden der Väter an deren Nachkommen heimsucht. Hierdurch wird ‚die Solidarität der Generationen im Tun u. Ergehen anerkannt u. unterstrichen' (Ringgren 13), wobei der *Fluch bei weitem nicht so weit reicht wie der Segen, der unvergleichlich reicher ist. In späterer Zeit wird der Grundsatz entwickelt, dass die Söhne nicht für die Sünden der Väter haften sollen (Dtn. 24, 16; 2 Chron. 25, 4; Job 21, 19; Jer. 31, 29f; Hes. 18, 2). Verdienste der Eltern, die sie durch gute Taten erworben haben, werden den K. bis ins tausendste Glied angerechnet (Ex. 20, 6; Dtn. 5, 10).

f. Israel als Kind. (G. Delling, Art. Gotteskindschaft: o. Bd. 11, 1161f.) Gott erbarmt sich über Israel wie ein Vater über seine K. (Ps. 103 [102], 13). Das Idealbild eines Vaters weist somit zwei auf seine K. bezogene Komponenten auf: Der Züchtigung, die auf Besserung ausgerichtet ist, steht das Erbarmen gegenüber (Ringgren 17). Theologisch aufschlussreich ist das K.verhältnis Israels im Hinblick auf Gott als seinen Vater (Haag, ben 677f). Ex. 4, 22f nennt JHWH Israel seinen erstgeborenen Sohn (vgl. Jer. 31, 9). ‚Damit drückt JHWH seinen Anspruch auf die Israeliten aus u. begründet sein Eintreten für sie' (Ringgren 17; vgl. Dtn. 14, 1; 32, 6. 18; Jes. 1, 2; 45, 11; Jer. 3, 19; vgl. Lutterbach 29). Hos. 11, 1f wird das väterliche Handeln Gottes genauer beschrieben: Er hat Israel als seinen Sohn wie ein guter Vater erzogen u. seine Fürsorge an ihn verschwendet (zur Rolle Gottes als Vater Israels vgl. auch Jes. 45, 9/11; 53, 16; 64, 7; Mal. 2, 10; 3, 17; Ps. 103 [102], 13). Aus diesem Gottesverhältnis erwachsen die Pflichten Israels als Sohnespflichten. Neben Israel wird auch der König als Sohn Gottes bezeichnet (Ps. 2, 7; 89 [88], 27f; 2 Sam. 7, 14), was als Adoptionsverhältnis (Ringgren 19) oder als auf die Ebene der Metapher transponiertes mythisches Element (Haag, ben 678/80) gedeutet wird (zur diesbezüglichen Kontroverse Schreiner 637f). An verschiedenen Stellen des AT (Gen. 9, 1. 8; 2 Sam. 7, 12 u. ö.) findet sich der Gedanke, dass ‚die Nachkommen der Heilsträger mit diesen ganzheitlich Gegenstand göttlicher Heilszuwendung sind' (Haag, ben 676). Der Zusammenhang der Generationen wird somit nicht nur praktisch durch *Erziehung stets aufs neue gewährleistet, sondern er ist in besonderer Weise auch theoretisch, d. h. religiös untermauert.

II. Hellenistisches Judentum. a. Bedeutung der Kinder u. Verbot der Kindesaussetzung. Wie im AT ist das K. Geschenk Gottes (Joseph. ant. Iud. 4, 261), K.reichtum wird positiv gewertet (vgl. auch Aristot. rhet. 1, 5, 1360b 19/21. 1360b 34/1361a 7; weiblicher Nachwuchs wird genannt). Gegenüber der nichtjüd. Umwelt fällt die Verpflichtung auf, alle K. aufzuziehen (PsPhoc. 184f [N. Walter: JüdSchrHRZ 4, 3 (1983) 213]), eine kulturelle Eigenheit, die das Interesse von Autoren wie Aristoteles (Zoïca frg. 283 Rose = 285 Gigon), Strabon (17, 2, 5), Diodorus Sic. (40, 3, 8) u. Tacitus (hist. 5, 5) auf sich zog. K.tötung u. -aussetzung werden von Philon u. Josephus streng verurteilt: *Josephus begründet das Verbot mit dem Hinweis auf die Tora (c. Ap. 2, 202). In den längeren Passagen, die Philon diesem Thema widmet (spec. leg. 3, 110/9; virt. 131f; vit. Moys. 1, 10f), verfolgt er drei Ziele: a) Durch eine genaue Analyse von Ex. 21, 22/5 LXX u. Lev. 22, 27 soll der Widerspruch dieser Praktiken zum bibl. Gesetz aufgezeigt werden. b) Die Nähe dieses bibl. Gesetzes zum Naturgesetz (*Nomos) u. die Unnatürlichkeit von K.aussetzung u. -tötung sollen nachgewiesen u. c) eine Abkehr der Adressaten von der abgelehnten Praxis erreicht werden. Die rhetorische Technik, die an allen drei Stellen auffällt, ist spec. leg. 3, 110/9 mehr von rationalen Argumenten, virt. 131f mehr vom Stil der *Diatribe geprägt. Philon verurteilt bei der K.aussetzung sowohl denjenigen, der das K. aussetzt, denn er sorge nicht für sein eigenes Fleisch u. Blut, als auch denjenigen, der das K. findet u. aufzieht, denn er handle gegen die Natur u. nehme einen Fremden in sein Haus auf (spec. leg. 3, 116). Ebd. 119 beschreibt er K.tötung als verwerflicher als die eines Erwachsenen, denn ein K. sei vollkommen unschuldig. Letzteres steht allerdings in einem Widerspruch zu anderen Aussagen Philons,

denen zufolge die Seele des K. zwangsläufig mit dem Bösen verknüpft sei (quis rer. div. her. 293/7; sacr. Abel. et Cain. 15; s. u. Sp. 901). Trotz der heftigen u. gefühlsbetonten Verurteilungen stehen Philons Aussagen nicht direkt mit den Schriftstellen, die er der Ablehnung von K.aussetzung u. -tötung zu Grunde legt, in Zusammenhang u. sind ausschließlich durch die LXX-Fassung nachvollziehbar. Ex. 21, 22/5 LXX besagt, das Töten (oder vielmehr Totschlag) eines missgestalteten Foetus solle mit einer Geldstrafe, das Töten eines gesunden hingegen mit dem Tod belegt werden. Philon schließt daraus: Auch das Töten eines gesund ausgetragenen K. sei todeswürdig (spec. leg. 3, 111). – Philons Publikum ist unbestimmt, jedoch legt die Anrede in virt. (ὦ γενναῖοι) nahe, dass er einen bestimmten Adressatenkreis im Auge hat. Vorausgesetzt, Philons Interpretation der Schrift ist falsch, könnte er dennoch mit einer Akzeptanz seiner Äußerungen gerechnet (Boswell 139/52), gleichzeitig jedoch auf eine Praxis im hellenist. Judentum in *Alexandria hingewiesen haben. Diese Überlegung findet Unterstützung durch das auffällige Fehlen von Hinweisen auf andere Völker, mit denen er sonst bei Kritik an deren Praxis nicht spart (spec. leg. 3, 40. 43. 46). Darüber hinaus wird die Anrede virt. 133 zwar nicht grundsätzlich, aber häufig auf Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft angewendet. Ein entscheidendes Argument ist schließlich, dass Philons Begründung dafür, K.aussetzung u. -tötung abzulehnen, im Grunde nur diejenigen berühren kann, für die das mosaische Gesetz Geltung besitzt (Reinhartz, Parents). K.aussetzung dürfte daher in bestimmten jüd. Kreisen Alexandrias eine bekannte u. höchstwahrscheinlich geübte gesellschaftliche Praxis gewesen sein.

b. Verhältnis Eltern - Kind. (Balla 86/111.) Das atl. Gebot, die Eltern zu ehren, wird überliefert u. ausgelegt (PsPhoc. 8 [198 Walter]; Joseph. c. Ap. 2, 206; Philo spec. leg. 2, 232; 2, 24; Aristeas 228 [SC 89, 204]). Die dieser Verpflichtung zugrundeliegende Vorstellung von einer natürlichen Neigung des Menschen zum Bösen erwähnt auch Philon (quis rer. div. her. 293/7; sacr. Abel. et Cain. 15; vgl. Reinhartz, Parents 61/88). Ziel jüdischer *Erziehung (P. Blomenkamp: o. Bd. 6, 516/20, bes. 517f) war es, dem K. das Ablegen seiner angeborenen Neigung zum Schlechten sowie den Übergang zu einem Leben nach göttlichem Gesetz u. in der *Gesellschaft zu erleichtern. So hat Philon versucht, alttestamentliche Offenbarung mit griechischer Kultur zu verbinden, indem er entsprechende Überlieferungen der hebr. Bibel in Form des griech. παιδεία-Gedankens verständlich machte, diesen zT. spekulativ überziehend (ebd. 518f; zu Josephus ebd. 519; vgl. Philo spec. leg. 2, 228; Joseph. c. Ap. 1, 60; 2, 204; zur Nachahmung der göttlichen Schöpfung durch die Eltern als Begründung der ihnen zu erweisenden ‚Ehrung‘ vgl. Philo spec. leg. 2, 225; Balla 97f). Zur Kombination von Unterweisung u. Strafe vgl. Joseph. ant. Iud. 4, 260f u. Philo spec. leg. 2, 232. *Jesus Sirach u. Philon sind die stärksten Verfechter einer Erziehung, die Strenge walten lässt: Philon warnt vor der Gefahr, K. gegenüber zuviel Liebe u. Milde zu zeigen, u. Jesus Sirach schreibt gar vor, nicht mit dem K. zusammen zu lachen. Beim Aufziehen der K. ist es wünschenswert, dass sie ihre Eltern als Herren u. als Ordnungsgewalt fürchten (spec. leg. 2, 239/41; Sir. 30, 9/13). Maßvoller ist PsPhokylides, der vor übertriebener Härte warnt u. empfiehlt, dass bei einem Fehlverhalten die Mutter, die Familienältesten oder die Stammesführer das K. bestrafen, um das Vater-Sohn-Verhältnis nicht zu belasten (207/9 Walter). K. hatten ihrerseits die Pflicht, im Alter für ihre Eltern zu sorgen (Philo decal. 117; **Altersversorgung). Zum Mutter-Tochter-Verhältnis im hellenist. Judentum vgl. R. S. Kraemer, Jewish mothers and daughters in the Greco-Roman world: Cohen 89/112.

c. Vergleich mit der hellenist. Umwelt. Im Judentum wie im paganen Hellenismus forderte man ein System wechselseitiger Verpflichtungen, damit sich die Bindung zwischen Eltern u. K. festige; die Ausprägung dieses Beziehungsgeflechts weist bemerkenswerte prinzipielle u. punktuelle Ähnlichkeiten auf (Yarbrough 56; vgl. Balla 91; die Fürsorgepflicht gegenüber den Eltern geht im jüd. Bereich zT. über griechische Parallelen hinaus: vgl. Sir. 3, 12f u. Balla 91). Die Bedeutung von Erziehung u. Unterweisung belegt, dass beide Kulturen deren Funktion darin sahen, K. zu Erwachsenen heranzubilden; in beiden Bereichen steht das K. nicht im Zentrum der Hausgemeinschaft (*Haus II), vielmehr liegt der ‚Wert‘ des K. im Endstadium seiner Entwicklung zum Vollmitglied der *Gemeinschaft. Freude, die K. El-

tern bereiten, wird stets durch den Hinweis auf den spezifischen Platz, der K. in der Gesellschaft gebühre, flankiert. Gleichwohl kann man auch Unterschiede feststellen, so zB. dass dem K. im Judentum mitunter eine Nähe zum Bösen zugeschrieben wird, was im griech. Bereich ohne Parallele ist (die Einordnung des K. in eine Reihe neben Betrunkene u. Verrückte durch Aristoteles liegt im Fehlen der Vernunft begründet [s. o. Sp. 871f]). – Die aus dem 2. Jh. vC. stammenden Magna Moralia greifen 1, 34, 1194b 13/6 Aristoteles' Gedanken (vgl. eth. Nic. 5, 10, 1134b 10) auf, das K. sei ein Teil des Vaters u. daher bis zur Volljährigkeit von ihm abhängig, u. sie vermitteln deutlich die Vorstellung einer Überlegenheit der Eltern über ihre K. durch die These, väterliche Liebe sei quantitativ u. qualitativ höherwertig als die Liebe des Sohnes zum Vater (2, 12, 1211b 18/25), eine These ebenfalls aristotelischen Ursprungs, die ihre Grundlage in der Überzeugung hat, der Vater als Erzeuger des Sohnes sei von Natur aus der höherwertige Teil in der Vater-Sohn-Beziehung. Ähnliches lässt sich auch bei Philon finden, der den vertikalen oder hierarchischen Charakter der Eltern-K.-, d. h. Vater-Sohn-Beziehung damit begründet, dass Eltern ihre K. ‚schüfen'; dies mache die Eltern in gewisser Weise Gott ähnlich (spec. leg. 2, 228: αἴτιοι καὶ δημιουργοὶ τρόπον τινά; decal. 51: τὴν μὲν ἀρχὴν θεὸν καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ παντός, τὸ δὲ τέλος γονεῖς, οἳ μιμούμενοι τὴν ἐκείνου φύσιν). Die Vatergestalt, die Philon in seinen Werken entwirft, hat gewisse Züge der röm. patria potestas, sie trägt aber auch einer bibl. Konzeption Rechnung u. hat Bezugspunkte zu Aristoteles, was einen spezifischen Einfluss der röm. Idee der patria potestas unwahrscheinlich wirken lässt (Reinhartz, Parents 76f). Es gibt weitere Aspekte, bei denen sich Philons Äußerungen von der griech.-röm. Vorstellung des Eltern-K.-Verhältnisses unterscheiden: Die Furcht vor den Eltern, die er nach Lev. 19, 3 als Bedingung für K.erziehung propagiert (spec. leg. 2, 239/41; fug. et inv. 3), war in der antiken Kultur zu keiner Zeit ein nennenswertes Element im Eltern-K.-Verhältnis, erst recht nicht seine Schlussfolgerung, dieses Verhältnis sei das eines Herrn zu seinem Sklaven, denn in beiden Fällen fürchte die unterlegene die überlegene Seite oder das, was in Philons Worten ‚energischere u. wirksamere Ermahnungen' (εὐτονωτέραις καὶ ἐμβριθεστέραις νουθεσίαις) sind, mit denen auf Ungehorsam u. ungebührliches Verhalten reagiert wurde (spec. leg. 2, 241). Einen spürbaren Unterschied zwischen Eltern-K.- u. Herr-Sklave-Verhältnis, der im griech.-röm. Bereich stets betont wird (s. o. Sp. 889), gab es offenbar im hellenist. Judentum nicht (D. B. Martin, Slavery and the ancient Jewish family: Cohen 113/29).

III. Rabbinisches Judentum. a. Bedeutung der Kinder. In der rabbin. Literatur wird das Fortpflanzungsgebot (Gen. 1, 28) entweder mit der Zeugung je eines Jungen u. eines Mädchens (so die Auffassung der Schule Hillels) oder aber, in der strengeren Auffassung der Schule Schammais, mit der Zeugung zweier Jungen als erfüllt angesehen (Jebamot 6, 6a; bJebamot 61b/62a). Ein kinderloser Mann wird sogar als tot angesehen (Gen. Rabbah 45, 2). Der Tod von K. zu Lebzeiten des Vaters wird als Strafe interpretiert (bJebamot 55a; vgl. M. Bar Ilan, Infant mortality in the Land of Israel in late antiquity: S. Fishbane u. a. [Hrsg.], Judaism and Jewish society [Montreal 1990] 3/25). Hauptzweck der *Ehe sind Zeugung u. Großziehen von K.; daher kann sich ein Mann von seiner Frau scheiden, wenn sie ihm in den ersten zehn Ehejahren keine K. gebiert (Jebamot 6, 6b; bJebamot 64a). Die Aussage des Dekalogs (Ex. 20, 5), wonach K. für die Sünden ihrer Eltern bis ins dritte u. vierte Glied bestraft werden, wird in der rabbin. Literatur so gedeutet, dass hiermit nur K. gemeint seien, die in den Fehlern ihrer Eltern verharrten (bBerakot 7a; bSanhedrin 27b; vgl. Dtn. 24, 16). Auch Enkel gelten als K. (bJebamot 62b; bQiddušin 30a).

b. Söhne. Der Vater ist für die *Erziehung des Sohnes verantwortlich, in erster Linie für den Unterricht in der Tora (bQiddušin 29b/30a; Sif. Deut. 46; vgl. G. Stemberger, K. lernen Torah. Rabbinische Perspektiven: JbBiblTheol 17 [2002] 121/37); so früh wie möglich soll dieser mit den Bräuchen der Feste vertraut gemacht werden (Joma 8, 4; bSukkah 42a); aus der Tora soll selbst den K. vorgelesen werden, die das Verlesene noch nicht verstehen (jḤagigah 1, 1, 8 [76a]; bḤagigah 3a). Wenn sein Sohn drei Jahre alt ist, soll der Vater ihm das Lesen beibringen (Ḥagigah 1, 7). In der Erziehung sind die Eltern mit Hinweis auf Prov. 13, 24 zu Strenge angehalten (Ex. Rabbah 1, 1; vgl. bMakkot 8a);

allerdings ist es verboten, herangewachsene Söhne zu schlagen (bMo'ed Qaṭan 17a). Der Vater muss seinen Sohn ein Handwerk lehren (Qiddušin 4, 14; Tos. Qiddušin 1; bQiddušin 29a. 30b. 82b; Löw 129f) u. ihm eine Frau besorgen (bQiddušin 30b). Die Wertschätzung der Unterrichtung von K. in der Schule u. die große Bedeutung der Elementarschullehrer wird in einer anekdotischen Schilderung bTa'anit 24a hervorgehoben; zur K.erziehung in Babylonien S. Leibowitz, Heroes, scholars, and school teachers. The education of Jewish Babylonian children: Conservative Judaism 53 (2001) 44/51.

c. Töchter. BJebamot 62b wird dem Vater aufgetragen, sowohl seine Söhne als auch seine Töchter den rechten Pfad zu lehren. Der Vater muss die Verheiratung der Tochter sicherstellen (bQiddušin 30b); sie soll eine angemessene Mitgift erhalten (bKetubbot 68a; bQiddušin 30b). Die intellektuelle Erziehung der Mädchen war kein religiöses Gebot (Sif. Deut. 46; Tos. Qiddušin 1, 11; bQiddušin 29b; jBerakot 2, 3, 10 [4c]); zwar wird Soṭah 3, 4 Tora-Unterrricht für Töchter gefordert (ebenso jḤagigah 1, 1, 2 [75d]), doch bleibt dies nicht unbestritten.

d. Verhältnis Eltern - Kind. (Yarbrough 39/59; M. Peskowitz, ,Family/ies' in antiquity Evidence from Tannaitic lit. and Roman Galilean architecture: Cohen 9/36.) Bis zum Alter von sechs Jahren sollen alle K. in der Obhut der Mutter sein, danach sollen Jungen von ihrem Vater in die religiösen Traditionen eingeführt werden, wohingegen Mädchen bei der Mutter bleiben (bKetubbot 102b/103a). Die Mutter ist angehalten, ihre K. 24 Monate hindurch zu stillen (ebd. 60a; vgl. bJebamot 43a). Der Vater muss für die K. sorgen, bis sie erwachsen sind (Ketubbot 4, 6; bKetubbot 49a/b. 65b). – Das bibl. Gebot, Vater u. Mutter zu ehren, wird mit der *Furcht Gottes verglichen (bQiddušin 30b). Die Achtung vor den Eltern wird im Talmud durch zahlreiche Exempla illustriert (ebd. 31a; bBaba Batra 58a). K. müssen ihre Eltern im Falle der Bedürftigkeit mit allem Nötigen versorgen (bQiddušin 31b/32a), zB. indem sie sie mit Nahrung u. Kleidung versehen oder ihren alten Vater begleiten, wenn er das Haus verlässt; diese Aufgaben betrafen natürlich erwachsene K. (Ch. Gnilka, Art. Altersversorgung: RAC Suppl. 1, 278f). K., die ihren Eltern keine Ehre machen, können enterbt werden (Baba Batra 8, 5; bBaba Batra 133b), obwohl diese Strafe ansonsten für unangebracht gehalten wird.

e. Altersgrenzen. Die Zeremonie der religiösen *Initiation ins Erwachsenenleben (Bar Miṣwah) ist erst seit dem MA belegt. Als Erwachsene sind Juden verpflichtet, alle Gebote zu halten (bJoma 82a). Die Altersgrenze (für Mädchen 12, für Jungen 13 Jahre) dürfte schon in der Spätantike festgelegt worden sein (Niddah 5, 6; Gen. Rabbah 63, 10 [zu Gen. 25, 27]; bQiddušin 16b; bNiddah 46a). Im Zusammenhang mit der Veräußerung des väterlichen Vermögens kann ein Mann jedoch erst im Alter von 20 Jahren rechtskräftige Geschäfte abschließen (bBaba Batra 156a). Die aus alttestamentlicher Zeit übernommene Altersgrenze von 20 Jahren wird auch Gen. Rabbah 14 (im Hinblick auf die Rechtsfähigkeit von Adam u. Eva) u. allgemein Midr. Prov. zu Prov. 1, 4 vorausgesetzt.

C. Christlich. I. NT u. frühe Gemeinden. a. Verhältnis Eltern (Familie) - Kind. Das Verhältnis der K. zu ihren Eltern, wie es die Schriften des NT darstellen, zeigt zunächst hinsichtlich der Pflicht, die Eltern zu ehren, keine wesentlichen Unterschiede zum jüd. Umfeld (vgl. Mc. 7, 9/13 u. Mt. 15, 3/6; Mc. 10, 17/22 par.; Balla 117/24). Spezifikum dieser ,Ehrung' ist etwa der Gehorsam eines Sohnes, der in neutestamentlichen Gleichnissen vorausgesetzt wird (zB. Mc. 12, 1/12 par.; Mt. 21, 28/32; Balla 124/7; vgl. aber Mt. 8, 21f u. Lc. 9, 59f mit der radikalen Forderung, auf das Begräbnis der Eltern zu verzichten, u. dazu Balla 145/8). Das Gebot, die Eltern zu ehren, scheint jedoch durch die Berufung von Jüngern zur Nachfolge u. das damit einhergehende Verlassen der Familien in Frage gestellt (,Wanderradikalismus') u. die Auflösung der Familie durch Jesu eigene Aussage (Mc. 3, 31/5; 10, 29f par.; Lc. 14, 26) sanktioniert zu sein. Zumindest stehen hier konkurrierende Forderungen nebeneinander. Balla 133/8 versucht, dieses Problem zum einen mit einer starken Eingrenzung zu beheben (radikale Nachfolge beziehe sich nur auf Ausgewählte; vgl. ebd. 155f), zum anderen mit der Annahme, ,that the disciples' leaving everything is not as radical as Jesus' call to the rich young ruler to sell everything and give the proceeds to the poor' (ebd. 138 mit Hinweis auf Mc. 10, 17/27 par.), schließlich mit dem Hinweis darauf, dass die radikale Nachfolge um des Reiches Gottes willen ge-

schehe, also im Rahmen der traditionellen Vorrangstellung Gottes vor den Eltern (vgl. auch Balla 155f). Jesus selbst mag mit erheblichen Widerständen innerhalb der Familie gerechnet haben, die sich aus der Nachfolge oder auch nur aus dem Bekenntnis zu ihm ergeben können (Mc. 13, 11/3; Lc. 12, 51/3; vgl. Balla 138/41).

b. Kinder als Vorbild. 1. Mc. 10, 13/6 par. Das Bedeutungsfeld ,K.' im NT hat sich gegenüber dem traditionellen Sprachgebrauch, auch dem der LXX, nicht geändert, möglicherweise auch deshalb, weil im NT kein besonderes Augenmerk auf K. gerichtet wird (zur Distanz der Jesusbewegung zum traditionellen Familienleben vgl. u. a. Gaudemet 339/41). Gewiss bewahren Mc. 10, 13; Mt. 19, 13; Lc. 18, 15 eine Erinnerung daran, wie sehr der charismatische Rabbi Jesus das Volk zu beeindrucken pflegte, so dass Eltern oder ältere Geschwister K. zu ihm brachten, um sie von ihm berühren (ἅπτεσθαι: Mc. 10, 13; Lc. 18, 15) u. ihn mit *Handauflegung für sie beten zu lassen (Mt. 19, 13. 15 [= Mc. 10, 16]; vielleicht rechnen beide Evangelisten bereits mit einem namentlich am Versöhnungstag üblichen, in späterer Zeit bezeugten rabbin. Ritus, vgl. Soferim 18, 5 [A. Cohen, The minor tractates of the Talmud 1^2 (London 1971) 302]; Ed., Art. Blessing of children: EncJud 4 [Jerus. 1974] 1087f). Außerdem scheint die Erzählung im Stile von Heilungswundern zu beginnen (E. Lohmeyer, Das Ev. des Markus [1957] 203_2 mit Hinweis auf Mc. 8, 22). Die K., die ,gebracht' wurden (προσφέρειν), sind Mc. 10, 13f wie Mt. 19, 13 παιδία, erst Lc. spricht von τὰ βρέφη (D: παιδία). Während παιδία das Alter von einer Woche (Gen. 17, 12 LXX) bis zu zwölf Jahren (Mc. 5, 32/42) umfassen kann, hat Lukas wohl an Säuglinge gedacht; ihm zufolge wird ,bringen' daher ,tragen' bedeuten. Allerdings haben frühe Gemeinden aus dieser Überlieferung vom K. liebenden Jesus andere Konsequenzen gezogen: Sie haben die Texte aus ihrer eigenen kirchlichen Situation zu verstehen gesucht u. die begleitenden Worte des Meisters als Mahnung an Erwachsene zu bescheiden-demütigem Verhalten, ja wohl auch zum Verzicht auf Herrschaftsansprüche interpretiert (E. Haenchen, Der Weg Jesu [1966] 343/9). Wahrscheinlich war ursprünglich Mc. 10, 15 ein isoliertes Wort (vgl. Mt. 18, 3), denn für die Erzählung ist es entbehrlich; der Vorverweis v. 14b (,solcher ist') gliedert es in den Kontext ein. Die Rede ist daher nunmehr von Menschen, die sind ,wie K.'; ihnen gehört schon jetzt das Gottesreich (als Begründung [γάρ] für das Kommenlassen zu Jesus nicht recht einleuchtend). Mc. 10, 15; Mt. 18, 3; Lc. 18, 17 geht es dagegen um das erst noch kommende Gottesreich. Die Begegnung Jesu mit den K. u. besonders sein bezeichnendes ,in den Arm nehmen' ist für sich genommen beredt genug (L. Schenke, Die Urgemeinde [1990] 283 lässt dagegen den Text ,von der Stellung der K. in der Gemeinde' handeln, nicht ohne auch die Beziehung zur K.taufe [s. u. Sp. 917/20] ins Spiel zu bringen).

2. Mc. 9, 33/7 par. Gemeinsam ist den drei Evangelisten ferner eine Erzählung vom ,Rangstreit' der *Jünger (Mc. 9, 34; Mt. 18, 1; Lc. 9, 48; Lohmeyer aO. 202/6; Haenchen aO. 343/9). Allein das Mt.-Ev. lässt sie nach dem Rang ,im Himmelreich' fragen. Hier liegt auch das Problem: Haben sie ursprünglich die Ordnung im Reiche Gottes gemeint oder an die eigene Gegenwart gedacht? Wenn an diese: Worin hätte einer von ihnen die anderen übertreffen können oder wollen? Denn dass Jesu Antwort auf die künftige Gottesherrschaft zielt, wo schwerlich mit einem Oben u. Unten zu rechnen ist, wird kaum einleuchten. Weder Jüngergegenwart noch -zukunft passen also als Bezugspunkt. Höchstwahrscheinlich hat der Verfasser von Mc. 9, 33/7 die Szene neu entworfen, um mit v. 35 seinen Lesern einschärfen zu können: Die uneingeschränkte Liebe, die weder nach Macht u. Würden strebt noch nach einem Platz im Himmel fragt, ist in Gottes Augen gerade das Große (Haenchen aO. 325; Schrage 143). Mit Mc. 9, 36f; Mt. 18, 2; Lc. 9, 47 kommen nun die K. ins Bild: Wer ein K. in Jesu Namen aufnimmt, nimmt ihn auf (nur bis hierher Mt. 18, 5), u. wer ihn aufnimmt, nimmt zugleich Gott auf (vgl. Joh. 13, 20). Darin ist ein ursprünglich denkbares Diktum Jesu verschoben, denn in der jetzigen Fassung geht es nicht mehr um die umstandslose Liebe zum Kleinen, Geringen u. Hilfsbedürftigen, vielmehr wird dieses benutzt (instrumentalisiert) für anderes (die Verschiebung bewirkt den [oder der] Doppelsinn von δέχεσθαι [Lohmeyer aO. 193]; Schenke aO. 282 erwägt caritatives Handeln an [Waisen-] K., eventuell sogar an ausgesetzten, womöglich zZt. des jüd. Krieges seit 66 nC.). Theologisch-ethisch ließe sich eine Kritik von

Mc. 9, 37; Mt. 18, 5; Lc. 9, 48 im Satz zusammenfassen: Wer seinen Nächsten ,um Gottes willen' (oder ,im Namen Jesu') liebt, liebt ihn nicht als solchen. – Mc. 9, 35 hat eine Parallele in 10, 43f, v. 37b in 10, 40. In v. 34 beginnt die Vorlage des Markus. Deutlich ist wohl, dass v. 36f eine andere Situation als v. 33f voraussetzt. Der ,Rangstreit' hat wenig mit dem ,Aufnehmen' zu tun; Mt. 18, 3f hat deshalb Mc. 10, 15 in seine Fassung des Stücks herübergenommen. – Dass spätere christl. Gemeinden gern K. als Vorbild sahen, zeigt das Sondergut des Mt.-Ev. (21, 15: Gotteslob aus dem Munde von νήπιοι, mit Ps. 8, 3 LXX; vgl. Lc. 19, 39f; zur rabbin. Überlieferung von Ps. 8, 3 Strack / Billerb. 1, 854f). Auch spätere Paränese bediente sich ,neugeborener K.' (ἀρτιγέννητα βρέφη, modo geniti infantes [Vulg.]), wenn sie für eine Zunahme an Heil ein ,Verlangen nach geistiger, reiner Milch' zur Prämisse machte (1 Petr. 2, 2). Das Thom.-Ev. will gar ,Christus im K.' finden (Hippol. ref. 5, 7, 20, vgl. A. Puech: Hennecke / Schneem. 1^3 [1959] 201f). An anderer Stelle bilden ihm Säuglinge den Inbegriff fehlenden sexuellen Begehrens; sie sind daher Chiffre gnostischer Askese, die durch totale Enthaltsamkeit als Aufhebung des Geschlechtsunterschieds die paradiesische Einheit zurückbringen soll (Ev. Thom. log. 22 [Hennecke / Schneem. 1^5, 102]; Haenchen aO. 348f; Herter 158_{73}). So darf denn ein Greis vom Kleinst-K. das Entscheidende lernen, nämlich befragen ,ein kleines K. von sieben Tagen ... über den Ort des Lebens, u. er wird leben' (Ev. Thom. log. 4 [aO. 99]). – Zu den K.heitsevangelien s. u. Sp. 913f.

c. Vorschriften u. Urteile. Wenn Paulus, einem Topos von *Diatriben folgend (Bertram aO. [o. Sp. 867] 920_{37}. 921), seine Adressatengemeinde als νήπιοι apostrophiert, will er sie als Christusgläubige qualifizieren, die nur erst *Milch statt fester Speise vertragen, also noch zu schwach im Glauben sind, als dass sie schon die volle Weisheit erfassen könnten (H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther = MeyersKomm 5^{11} [1969] 90; ebd. 90_{27} zu ,Milch' [γάλα]; vgl. Hebr. 5, 12f). – Das Frühchristentum der zweiten u. dritten Generation hat dann im Anschluss an antike Ökonomik (Schöllgen 815/35, bes. 825. 828f; P. Fiedler, Art. Haustafel: o. Bd. 13, 1070f) moralisch auf die Lebensführung in den Familien (οἶκοι) seiner Gemeinden einzuwirken versucht. So erhielten auch K. ihren Platz im Pflichtenkanon der sog. ntl. *Haustafeln (Balla 170/8). Verlangt wird von ihnen (τὰ τέκνα, filii [Vulg.]) Gehorsam (ὑπακούειν, oboedire [Vulg.]) gegenüber den Eltern ,in allen Dingen', mit der Begründung, dies sei ,wohlgefällig im Herrn' (Col. 3, 20). Falls hier εὐάρεστον einen anerkannten gesellschaftlichen Wert formuliert (vgl. 1 Tim. 2, 3; 5, 4), wäre dieser im ἐν κυρίῳ christlich vereinnahmt (E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser u. an Philemon = MeyersKomm 9^{15}, 2 [1977] 226_7). Ähnlich verchristlicht diese Präpositionalphrase eine Mahnung an die (hier unmittelbar angeredeten) K. (τὰ τέκνα, filii [Vulg.]) im sich anschließenden Epheserbrief (F. Mußner, Der Brief an die Epheser = ÖkumTbKommNT 10 [1982] 162f zu Eph. 6, 1/3); nun aber, einerlei ob ursprünglich im Text oder nachgeschoben, legitimiert der *Kyrios den kindlichen *Gehorsam (ὑπακούειν, oboedire [Vulg.]) nicht mehr nur einfach als ,das Wohlgefällige' (der Mahnung an die Männer bzw. Väter als die überlegene Seite fehlt solcher Unterbau). Außerdem bekommt er betont seine Motivation durch die Berufung auf den Dekalog (Ex. 20, 12 LXX) u. die Verheißung von Dtn. 5, 16 (Eph. 6, 2f; Schrage 253f). Schon Col. 3, 21 hatte dazu auch die Väter in die Pflicht genommen: Sie sollten ihre K. (τὰ τέκνα, filii [Vulg.]) nicht verletzen, um sie nicht scheu u. mutlos zu machen. Eph. 6, 4 wird daraus ein Appell an die Väter, ihre K. (τὰ τέκνα, filii [Vulg.]) nicht zu ,erzürnen', vielmehr sie im Geist Christi zu erziehen. Jetzt liegt der Ton stärker auf der Autorität der Väter (Mütter sind hier wie dort nicht erwähnt [möglicherweise im Kontrast zur damaligen Rechtslage, s. o. Sp. 873f]) u. auf *Erziehung (zum ,teilweise unkorrigiert stehen gebliebenen patriarchalischen Leitbild', Schrage 258f). – Die auf den Namen des Paulus gefälschten sog. Pastoralbriefe (ebd. 263/74) bieten im Kern außer Grundsätzen der Häretikerbekämpfung Verhaltensnormen für Gemeindeleiter, darunter regelrechte auf Kirchenordnung zielende Bischofsspiegel. Die Anweisungen, die gefestigte Gemeindestrukturen in apostolischer Autorität verankern wollen, zählen zur Qualifikation für ein Leitungsamt, dass Gemeindevorsteher, verheiratet wie sie sind, sich privat bewährt haben u., in vorbildlicher Führung eines monogamen u. sittenreinen Haushalts, daher auch ihre K. (τέκνα, filii [Vulg.]) in Unterordnung halten (ἐν ὑποταγῇ

ἔχειν) mit aller Ehrbarkeit (σεμνότης: 1 Tim. 3, 4; N. Brox, Die Pastoralbriefe = RegensbNT 7, 2 [1969] 144; zSt. vgl. J. Roloff, Der 1. Brief an Tim. = EvKathKomm 15 [1988] 159f; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. 1. Tim. = HerdersKommNT 11, 2, 1 [1994] 122f). Die private Lebensführung, normiert nach überkommenen Tugendregeln, also zunächst nicht auf kirchliche Führungspositionen zugeschnitten, gilt als Maßstab u. Voraussetzung für Leitung ‚im Hause Gottes' (3, 15). Auch für *Diakone gilt das Erfordernis mustergültiger Lenkung der eigenen K. (v. 12: τέκνα, filii [Vulg.]). Eine Variante steht Tit. 1, 6: Ein *Bischof sollte gläubige K. haben (τέκνα πιστά, filii fideles [Vulg.]; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Tit. = HerdersKommNT 11, 2, 3 [1996] 22f). Hat eine Witwe (vgl. Schrage 272f) K. oder Enkel (τέκνα ἢ ἔκγονα, filios aut nepotes [Vulg.]), ist diesen aufgetragen, zuerst einmal der Ordnungspflicht für das eigene Haus nachzukommen (εὐσεβεῖν, pie regere [Vulg.]), nämlich für den Unterhalt ihrer allein lebenden Mütter oder Großmütter zu sorgen (1 Tim. 5, 4; vgl. Oberlinner, 1. Tim. aO. 225f; verschiedene Interpretationen der Stelle möglich: Roloff aO. 287/9) u. damit die Gemeinde finanziell zu entlasten (diese τέκνα verdienen also schon [oder sind ausreichend zahlungsfähig]); das verlange außer der Ordnung auch die Dankesschuld an Eltern u. Vorfahren sowie der Wille Gottes (Brox aO. 179f; RAC Suppl. 1, 280). An allen diesen Stellen findet man K. traditionell in althergebrachte Familienstrukturen eingebettet, meist als abhängig von einem den Oikos lenkenden Vater, einmal auch mit eigenen Verpflichtungen gegen die ältere Generation.

II. Kirchenväter. a. Augustinus. Seine Aussagen über das K. sowie die des *Johannes Chrysostomos (s. u. Sp. 911f) haben in ihrer Tendenz Berührungspunkte mit den Aussagen heidnischer Philosophen (s. o. Sp. 871f). *Augustinus' vielleicht bekannteste Bemerkung, wenn er die Wahl habe, würde er eher sterben als wieder ein K. sein (civ. D. 21, 14; vgl. 22, 22), erinnert an eine ähnliche Formulierung des Aristoteles (s. o. Sp. 871f). – K.heit im Allgemeinen sowie seine eigenen Erfahrungen aus diesem Lebensabschnitt werden vor allem in den ‚Bekenntnissen' reflektiert. Dort charakterisiert Augustinus das K. als geltungsbedürftig, ängstlich u. der Begierde unterworfen. Wenn Wutanfälle, das Begehren schädlicher Dinge u. das Schlagen anderer Menschen die Hauptmerkmale des K. ausmachen, sei es mit seiner viel gepriesenen Unschuld nicht weit her; lediglich seine Schwäche sei Zeichen der Unschuld (conf. 1, 7, 11: ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium; vgl. 1, 6, 8). Gleichwohl belegen diese u. andere Stellen Augustins Interesse an kindlichem Verhalten; dieses Interesse ist jedoch dadurch gekennzeichnet, dass der Kirchenvater glaubt, im K. auch Eigenschaften des Erwachsenen erkennen zu können. Der Nachdruck, mit dem das K. rücksichtslos seine eigenen Interessen durchsetzen will, beispielsweise wenn es voll Eifersucht ein anderes K. an der *Brust der Mutter sieht, sei ein erstes Anzeichen für das lebenslange Streben nach *Geschlechtsverkehr, Macht u. Besitz. Der Erwachsene sei wie ein K., nur die Dimensionen hätten sich verschoben: Als K., so Augustinus, habe er belogen u. betrogen, um beim Spielen zu gewinnen (1, 19, 30); dies seien die Vorläufer der späteren Spiele im Geschäftlichen, Politischen u. im *Krieg (vgl. 1, 9, 15). Die Gleichsetzung von K. u. Erwachsenen in ihren Zielen u. Strategien ist ein Topos stoischer Texte (vgl. Sen. const. sap. 12, 1). – Das ‚K.' der Confessiones ist ein Konstrukt aus verschiedenen Traditionen, die letztlich in Augustins Erlebnis der *Bekehrung eingearbeitet werden: Es steht in der ‚Autobiographie' als Symbol für die Schwierigkeiten, die entstehen, wenn ein Mensch erstmals von (dem christl.) Gott erfährt. Daher räumt Augustin conf. 1 der Unfähigkeit des K., sich auszudrücken, so großen Platz ein (vgl. 1, 6, 8; W. Mallard, Language and love. Introducing Augustine's religious thought through the Confessions story [Pennsylvania 1994] 15). Sein Bild vom ‚Ernähren', bei dem Gott, Christus oder der *Kirche die Rolle der Mutter zukommt (conf. 4, 1, 1; 6, 3, 4; 7, 1, 1; 9, 13, 37 u. ö.; en. in Ps. 26, 2, 18; 130, 9. 11 [CCL 38, 164f; 40, 1905f. 1907]; ep. 243, 8 [CSEL 57, 574f]; Clem. Alex. paed. 1, 6, 41/3), zeigen seine enge spirituelle Beziehung zu Gott u. vermitteln gleichzeitig den Eindruck von Abhängigkeit u. Verwundbarkeit. Das Vater-Sohn-Verhältnis wird bei Augustin öfters mit dem Verhältnis Herr - Sklave verglichen (en. in Ps. 18, 2, 6; 32, 2, 1, 6; 70, 1, 2 [CCL 38, 109. 252; 39, 941]). Notfalls erlaubt Augustin auch die Peitsche, um ein gewünschtes Ver-

halten des K. herbeizuführen (ebd. 31, 2, 23 [38, 241]; serm. 55, 4, 4 [PL 38, 376]; ep. 133, 2; 173, 3 [CSEL 44, 82. 641f]). Disziplin hat für Augustin häufig eine physische Implikation, u. er neigt dazu, die Disziplinierung von Tieren u. die von K. (Söhnen) mit ähnlichen Worten zu beschreiben. – Zum ‚tolle lege' von conf. 8, 12, 29 u. zum Kontext vgl. P. Courcelle, L'enfant et les ‚sorts bibliques': VigChr 7 (1953) 194/220.

b. Joh. Chrysostomos. In seinen frühen Jahren in Antiochien schrieb er eine Abhandlung über K.erziehung (περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα [educ. lib.: SC 188]), die insofern für seine K.vorstellung bedeutsam ist, als *Erziehung hier mit einer Diskussion um Prahlsucht verknüpft ist u. so die Technik belegt, das K. als Bild für sein erwachsenes Publikum zu nutzen. K. sind für Joh. Chrysostomos nicht an sich von Interesse, sie dienen vielmehr dazu, Ähnlichkeiten oder Analogien zwischen Erwachsenen u. K. herauszuarbeiten u. so Fehlverhalten der Erwachsenen aufzuzeigen u. zu korrigieren. Er ist allerdings überzeugt von der Liebe der Eltern zu ihren K. (in Joh. hom. 79 [78], 1 [PG 59, 427]) u. betont, dass dies eine natürliche Empfindung sei (in Eph. hom. 21, 1 [PG 62, 149f]; Anna 1, 3 [PG 54, 636f]; oppugn. 3, 4 [PG 47, 354f]). – Die Schriften des Chrysostomos gewähren einen Einblick in die Gestaltung der K.heit in der Osthälfte des Reiches. Wir lesen zB. von der Entwöhnung der K. (in Mt. hom. 17, 5 [PG 57, 261f]), von strengen u. wohlwollenden Eltern (ebd. 55 [56], 1 [PG 58, 542]; in Act. hom. 42, 4 [PG 60, 302]; in Col. hom. 4, 3 [PG 62, 328f]; in Rom. hom. 7, 7 [PG 60, 450f]) u. von Spielen u. beliebten Spielzeugen (in 1 Cor. hom. 4, 6 [PG 61, 38f]; in Joh. hom. 71 [70], 2 [PG 59, 386]; educ. lib. 73, 900/5 [SC 188, 176]), wobei die Spiele die Vielfältigkeit des K. u. das jeweilige Rollenverständnis von Jungen u. Mädchen zeigen: Die Pflege des traditionellen Konzepts von der Frau, die für den Haushalt verantwortlich ist, ist aus den Bemerkungen des Joh. Chrysostomos über Spielzeug u. Spiele der Mädchen zu ersehen: Puppen, die als Bräute gekleidet sind (in Joh. hom. 81 [80], 3 [PG 59, 440]), aber auch kleine Vorratskisten, die auf die spätere Sorge um die Vorräte hindeuten (virg. 73, 1, 8/14 [SC 125, 350]). Jungen spielten mit Modellwagen, angeschirrten Pferden u. einem Wagenlenker (educ. lib. 73, 900/5 [176]); sie bevorzugten Spiele, in denen sie das Verhalten von Männern nachahmten, etwa das Anlegen von Wällen oder Befestigungsanlagen. Die Vertrautheit des Joh. Chrysostomos mit der K.heit als Übergangszeit vom K. zum Erwachsenen zeugt jedoch nicht zwangsläufig von deren Wertschätzung als solcher. K. treten als Vergleichspunkte für erwachsenes Verhalten in den Vordergrund; dies hat aber zur Folge, dass das Bild vom K. als unvollständigem Erwachsenen latent beibehalten wird. Obwohl Joh. Chrysostomos wenig erkennen lässt, dass ihm bestimmte Verhaltensweisen als spezifisch kindlich bekannt sind, kann er, anders als Augustin, doch betonen, dass das K. noch nicht von den gleichen Leidenschaften wie ein Erwachsener bestimmt wird (educ. lib. 29, 403/7 [120]; vgl. in Mt. hom. 58, 2; 62, 4 [PG 58, 568f. 601]). Wie bei Homer (s. o. Sp. 869f) ist das K. das Gegenbeispiel für ein ideales Verhalten des Erwachsenen. Der Kirchenvater sah den Vater in der Rolle des Richters über alles u. lehrt, K. sollten so beherrscht werden, wie Gott die Welt durch Furcht vor der Hölle u. Verheißung des Königreiches beherrscht (διοικεῖ, educ. lib. 67, 810/2 [166]). Wenn Joh. Chrysostomos den Rat gibt, Liebe durch Umarmung u. Trösten zu zeigen, steht dahinter der Gedanke, die Eltern sollten deshalb zwischen Liebesbeweisen u. Schlägen abwechseln, weil sonst der Effekt physischer Bestrafung verloren zu gehen droht, denn wenn K. zu oft geschlagen würden, bestehe die Gefahr, dass sie ihre Eltern miss- oder verachten (ebd. 30, 411/4 [120]). Trotz einiger zärtlicher Elemente ist also Furcht die Basis der Eltern-K.-Beziehung; diese Grundlage muss jedoch von den Eltern mit Bedacht gepflegt werden.

c. Idealisierte Kinder. Das Motiv des puer senex (vgl. o. Sp. 885f) hat durch die christl. Literatur u. Kultur große Prominenz u. auch Differenzierung erfahren u. erhält dort eine deutlicher religiöse Färbung: Das alte u. junge K. ist zugleich göttlich oder zumindest näher am Göttlichen als andere Menschen. Vier Haupttypen lassen sich unterscheiden: 1) der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lc. 2, 41/50), ein Thema, das in den apokryphen Apostelakten große Resonanz fand, weniger dagegen bei denjenigen Kirchenvätern (Orig. in Lc. hom. 19 [GCS Orig. 9, 114/8]; Hieron. ep. 53, 3, 7 [CSEL 54, 449]), die die

menschliche Natur des Gottessohnes einschließlich einer ‚normalen' K.heit wahren wollten; 2) biblische Gestalten wie *Daniel, *Joseph, *Jeremia, Samuel oder Salomon, die die Väter als Beispiele für asketische Lebensweise ansahen (zB. Hieron. in Jes. comm. 2, 3, 4 [CCL 73, 47/9]; Ambr. in Ps. 118 expos. 2, 17/9 [CSEL 62, 29/31]); 3) Heilige (Pallad. hist. Laus. 17. 61 [70/8. 264/8 Bartelink]; Pont. vit. Cypr. 2, 8; Soz. h. e. 3, 14, 2; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 11 [TU 49, 2, 94f Schwartz]; Geront. vit. Melan. 12 [SC 90, 148/52]; Ven. Fort. vit. Pat. 3, 9; 4, 12 [MG AA 4, 2, 34]; vit. Albin. 6, 16 [ebd. 29]; vit. Hil. 3, 7 [ebd. 2]); 4) frühe Mönchsgestalten (vgl. Bened. reg. 63, 6f). Sehr breit ist diese Vorstellung in den Viten der Heiligen belegt, die ihren Glauben auch durch übermenschliche Stärke u. Ausdauer vertieften (allgemein dazu Gnilka). Für sie war die K.heit kein Hindernis, Großes zu vollbringen, sondern hier deutete sich bereits der künftige erwachsene Heilige mit seinem Wissen u. seiner Einsicht an.

d. Die Kindheit Jesu. 1. Kindheitserzählungen. (W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 87/100.) In Fortführung der kurzen K.heitserzählungen des Mt.- u. vor allem des Lc.-Ev. konnten sich in den ersten Jhh. Erzählungen verbreiten, die die K.heit Jesu ausschmückten (Sammlung bei O. Cullmann: Hennecke / Schneem.[5] 2, 330/72; G. Schneider, Apokryphe K.heitsevv. = Fontes Christ. 18 [1995]; vgl. RAC Suppl. 1, 1157/9). An erster Stelle sind hier die K.heitserzählung des Thomas (Hennecke / Schneem.[5] 2, 353/9) sowie, in Abhängigkeit davon, das Ev. des PsMt. (Auszüge ebd. 367/9; nach Cullmann aO. 364 aus dem 8./9. Jh.) u. das arab. K.heitsev. (Auszüge bei Hennecke / Schneem.[5] 2, 365f; nach Schneider aO. 55 aus dem 6./7. Jh.) zu nennen. Die Erzählungen sind thematisch zT. angeregt von den kanonischen Evv. (Bauer aO. 90f; vgl. etwa Ev. Thom. de puerit. Jesu 6f mit Lc. 4, 16/29 [Jesus predigt in der Synagoge], Ev. Thom. de puerit. Jesu 17 mit Mc. 5, 35/42; Lc 7, 11/6 [Auferweckung der Tochter des Jairus u. des Jünglings von Nain]; Ev. Thom. de puerit. Jesu 19 mit Lc. 2, 41/50 [der zwölfjährige Jesus im Tempel]). Sie zeigen den Jesusknaben in verschiedenen Lebensaltern (Bauer aO. 90; zB. Ev. Thom. de puerit. Jesu 2: fünf Jahre; 11: sechs Jahre); Eigenart der K.heitserzählung des Thomas ist jedoch die Betonung der Wundererzählungen, die bei den Anwesenden Staunen u. Ehrfurcht wecken u. seine göttliche Allmacht nachdrücklich, zT. auf absonderliche Weise demonstrieren sollen (Bauer aO. 91f): Der Jesus der Thomas-Erzählung kann ‚moralisch Verwerfliches' tun u. ‚seine Macht in den Dienst seiner Gier nach Rache, seiner Pietätlosigkeit' stellen (ebd. 91). Ähnlich ist auch die Begebenheit vom zwölfjährigen Jesus im Tempel aE. der Thomaserzählung umgestaltet, wo die geistige Überlegenheit des Knaben über alle Zeitgenossen demonstriert (vgl. Ev. Thom. de puerit. Jesu 6f. 14f; Iren. haer. 1, 21, 1 [SC 264, 288]) u. inhaltlich erläutert wird (Bauer aO. 90; vgl. Ev. Thom. de puerit. Jesu 19, 2: ἐπιλύων τὰ κεφάλαια τοῦ νόμου καὶ τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν. In der Lehre des Gnostikers Justin ist es der zwölfjährige Jesus, dem von **Baruch die Deutung der Heilsgeschichte offenbart wird: Hippol. haer. 5, 26, 29/32). Die Ereignisse der K.heit Jesu in apokryphen Berichten beziehen sich häufig ausdrücklich auf Ereignisse aus dem Leben des erwachsenen Jesus u. nehmen sie zT. vorweg (vgl. das arab. K.heitsev. 23 [ClavisApocrNT 58], wo Jesus mit den beiden Schächern, zwischen denen er gekreuzigt werden sollte, zusammentrifft; R. Gounelle, Une légende apocryphe relatant la rencontre du bon larron et de la sainte famille en Égypte [BHG 2119y]: AnalBoll 121 [2003] 241/72).

2. Geistige Entwicklung Jesu als theologisches Problem. (A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1/2, 4 [1979/2002].) Während die kanon. Evv. Anlass für die Ausgestaltung der K.heit Jesu gegeben haben, entspann sich in der frühen Kirche eine theologische Diskussion um die Frage, wie die bibl. Aussagen zur geistigen Entwicklung des K. Jesus (Lc. 2, 40. 52) mit seiner Göttlichkeit bzw. der Unveränderlichkeit Gottes zu vereinbaren seien; nicht selten fand eine Verknüpfung mit der Diskussion um das Wissen des erwachsenen Jesus statt. – Zum größeren Kontext dieser Detaildiskussion *Gottmensch III.

a. Frühe Autoren. Bereits Justin (dial. 88, 1f; vgl. Bauer aO. 89) sagt, die Anbetung der Magier sei ein Zeichen dafür, dass Jesus bei der Geburt seine Kraft (δύναμις) besessen habe, sich anschließend aber ‚wie alle anderen Menschen' entwickelte, durch die verschiedenen Altersstufen u. mit normaler

Nahrung. Hier wird eine innere Konstante neben äußerer Entwicklung angedeutet. In der frühchristl. Literatur wird dies je nach Intention des Autors unterschiedlich gewichtet. Gnostische Christen messen in ihrer Mehrheit der menschlichen Natur Jesu u. so auch der menschlichen Entwicklung eine geringere Bedeutung bei. Für die Adoptianisten, denen zufolge erst seit der Taufe der Sohn (Christus) mit dem Menschen (Jesus) eine Einheit einging, spielt die K.heit gar keine Rolle (Iren. haer. 1, 30, 13f [SC 264, 380/4]; Grillmeier aO. 1, 172f). Dagegen fand nach der Pistis Sophia die Vereinigung des Geistes mit dem Menschen bereits in der K.heit statt (61 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1, 77f]). – Gegen solche Tendenzen betont Irenäus mit Blick auf die Doketisten, Jesus habe ohne Abstriche alle Altersstufen durchlaufen u. diese so gleichzeitig geheiligt: infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores (haer. 2, 22, 4 [SC 294, 220/2]). In die gleiche Richtung weist Tertullian (adv. Marc. 4, 21, 11 [SC 456, 272/4]; Bauer aO. 89). – Bei Origenes (in Lc. hom. 18, 1 [SC 87, 264]) wird Jesus als parvulus, beim Vollzug des Reinigungsopfers durch die Eltern (Lc. 2, 22/4), mit Weisheit u. Gnade erfüllt; er nimmt ‚die ganze Weisheit' in sich auf u. kann die durch die Inkarnation vollzogene Entäußerung wieder auffüllen (id quod vacuefecerit adimplevit; vgl. in Lc. hom. 19, 2; 20, 6 [SC 87, 272/4. 286/8]). Der Körper nahm dagegen nicht sofort an Größe zu. Die Seele Christi (vgl. Grillmeier aO. 1, 276/80) war im Gegensatz zu den Seelen anderer Menschen ‚niemals durch den Schmutz der Sünde befleckt' (in Lc. hom. 19, 1 [SC 87, 272]). Gleichwohl gibt es auch in Jesus einen geistigen *Fortschritt (in Jer. hom. 1, 7 [GCS Orig. 3, 6]); seine Seele war menschlich u. konnte daher an Weisheit, Gnade u. Reife zunehmen (in Mt. comm. 13, 26 [GCS Orig. 10, 249/54]).

β. Lc. 2, 40. 52 in der dogmatischen Diskussion. Athanasius belegt or. adv. Arian. 3, 51/4, dass die Anhänger des Arius sich an Lc. 2, 40. 52 ‚stoßen'. Der Kirchenvater macht deutlich, dass nicht der Logos zunahm, sondern der Körper, u. zwar in der Hinsicht, dass ‚für die, die ihn sahen, das Aufscheinen (φανέρωσις) der Gottheit zunahm' u. ‚um so viel die Gnade, als die eines Menschen, bei allen Menschen zunahm, um wie viel sich die Gottheit offenbarte (ἀπεκαλύπτετο)' (3, 52). Zunahme u. Wachstum des Körpers sind schließlich auch Zeichen dafür, dass der Sohn wahrhaftiges Fleisch (ἀληθινὴν σάρκα) annahm (ebd. 53; vgl. ep. ad Epict. 5 [PG 26, 1057/60]; ep. ad Adelph. 7 [ebd. 1082]; ep. ad Max. 3f [ebd. 1088f]; incarn. 18 [SC 199, 328/30]; Grillmeier aO. 1, 468; I. Noyé, Art. Enfance de Jésus: DictSpir 4, 1 [1960] 453). Belegt wird die so verstandene Vereinbarkeit von menschlicher u. göttlicher Natur zuweilen damit, dass mit der Menschwerdung u. der damit notwendigerweise verbundenen K.heit die Erfüllung alttestamentlicher Berichte eintritt (vgl. PsAthan. [Marcell. Ancyr.?] incarn. et c. Arian. 22 [PG 26, 1024]: συνενηπίασε καὶ συνηύξησε; Hinweis auf Bar. 3, 36/8). Ähnlich äußert sich auch Diodor v. Tarsus (frg. dogmat. 36 [ZNW 42 (1949) 51/3]), der allerdings ‚den Logos selbst zur unmittelbaren Quelle der Zunahme an Weisheit u. Kraft' macht (Gillmeier aO. 1, 511). Basilius v. Caes. bezieht daher wie selbstverständlich alles, was von der menschlichen Seite im Auftreten auch des erwachsenen Jesus motiviert scheint (hier das Nichtwissen vom Weltende), auf den, ‚der bei Gott u. den Menschen an Weisheit u. Gnade zunahm' (ep. 236, 1 Court.; vgl. ep. 261, 3). Gleichzeitig kann aber Gregor v. Naz. das ‚Wachstum' als einen der arianischen Vorwürfe mitnennen, denen er in seinen Theologischen Reden wohl begegnen will (or. 29, 18 [SC 250, 214]), u. Lc. 2, 52 wurde möglicherweise auch im Zuge dieser Auseinandersetzung zu einem geflügelten Wort, das der Nazianzener sogar auf seinen verstorbenen Freund Basilius übertragen konnte (or. 43, 38 [SC 384, 210]). – Vielleicht hat die Aussage des Lc. vom Wachstum Jesu auch in der nestorianischen Auseinandersetzung eine gewisse Rolle gespielt. Jedenfalls setzt sich *Cyrill v. Alex. (5. Jh.) in seinem Dialog Quod unus sit Christus auf Anfrage damit auseinander (SC 97, 452/6): Das Wort, Fleisch geworden, gestattete seinem Körper, sich den Gesetzen der Natur gemäß zu entwickeln. Es hätte auch als K. schon eine bewundernswerte Weisheit an den Tag legen können, aber dies würde den Anschein erweckt haben, auf Sensation aus zu sein (ἦν τὸ χρῆμα τερατοποιίας οὐ μακράν; vgl. Grillmeier aO. 1, 607; vgl. auch hom. 15 [PG 77, 1089/96; E. Schwartz, Codex Vaticanus gr. 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos = AbhMünchen 32, 6 (1927) 13/5]). – In der Folge u. erklärt in Fortführung der

Theologie des Cyrill v. Alex. setzt sich auch der des Monophysitismus bezichtigte *Severus v. Ant. (6. Jh.) mit der Frage nach dem Wachstum Jesu auseinander; für ihn ist die Rede von einer ‚Erniedrigung' des Sohnes sowie von dessen Wachstum lediglich eine Verständnishilfe für die Menschen (cens. tom. Iulian.: CSCO 245/Syr. 105, 74, 32/75, 5). Die Weisheit u. das Wissen sind im Mensch gewordenen Sohn stets vorhanden, offenbaren sich jedoch erst nach u. nach, der göttlichen Ökonomie entsprechend. ‚Die Unvollkommenheit in der Tugend war niemals mit Christus verbunden, denn er ist selbst natürlich die Weisheit u. die Gerechtigkeit des Gottvaters, von dem aus alles weise wird, was der Weisheit fähig ist ..., u. von dem alle gerechtfertigt werden, die der Gerechtigkeit bedürfen' (apol. Phil.: CSCO 319/Syr. 137, 22, 4/9). Ähnlich wird in den Erotapokriseis des PsKaisarios v. Naz. argumentiert (30f [GCS PsCaes. Naz. 31/3]). – Zur Fortsetzung der Diskussion in der syr. Theologie (Philoxenos v. Mabbug, Habib) u. in Ägypten (Schenute) vgl. Grillmeier aO. 2, 3, 595f. 600; 2, 4, 351 bzw. 2, 4, 288f. Allgemein zum Thema: A. Michel, Art. Science de Jésus-Christ. Le progrès de la science du Christ: DThC 14, 2 (1941) 1635/8; A. Orbe, Hacia la primera teología de la procesión del verbo = Estudios Valentinianos 1 (Romae 1958) 449/89.

III. Kult. H. Selhorst, Das K. im altchristl. Gottesdienst: TrierTheolZs 61 (1952) 328/33; M.-R. Bottermann, Die Beteiligung des K. an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute (1982) 42/52. – Zu *Festen u. Feiern der K.heit Jesu s. *Hypapante (mit H. Brakmann, Ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ Κυρίου. Christi Lichtmess im frühchristl. Jerusalem: Crossroad of Cultures, Festschr. G. Winkler [Roma 2000] 151/72), *Jahr, *Weihnachtsfest; zum Gedächtnis der als Märtyrer verehrten Unschuldigen K. v. *Bethlehem s. A. Hollaardt, Art. Onnozele kinderen: Liturgisch Woordenboek 2 (Roermond 1965/68) 1978/80 mit Lit.

a. Kindertaufe. Die Stellung von K. christlicher Eltern im altkirchl. Gottesdienst u. bei familiären Frömmigkeitsübungen ist verbunden, jedoch nicht identisch mit dem Problem von Entstehung, Verbreitung u. Bedingungen der christl. *Taufe von Säuglingen u. K. vor dem *Jugend-Alter (A. Oepke, Zur Frage nach dem Ursprung der K.taufe: Das Erbe M. Luthers u. die gegenwärtige theol. Forschung, Festschr. L. Ihmels [1928] 84/100; Jeremias, K.taufe; ders., Nochmals. Die Anfänge der K.taufe [1962]; K. Aland, Die Säuglingstaufe im NT u. in der alten Kirche[2] [1963]; ders., Stellung 198/232; A. Strobel, Säuglings- u. K.taufe in der ältesten Kirche: O. Perels [Hrsg.], Begründung u. Gebrauch der hl. Taufe [1963] 7/69; D. F. Wright, How controversial was the development of infant baptism in the early church?: Church, Word and Spirit, Festschr. G. W. Bromiley [Grand Rapids 1987] 45/63; ders., Infant dedication in the early church: Baptism, the NT and the Church, Festschr. R. E. O. White = JournSocNT Suppl. Ser. 171 [1999] 352/78). Vor dem 2. Jh. ist die Taufe von K. nicht ausdrücklich belegt. Ob bei Übertritt oder Taufe eines ‚Hauses' (1 Cor. 1, 16; Act. 15, 15 u. ö.) auch die K. getauft wurden, bleibt ungewiss. Von christlichen *Eltern abstammende K. gehörten offenbar wie selbstverständlich zur die nahe Wiederkunft Christi erwartenden Gemeinde (1 Cor. 7, 14; H. Karpp: o. Bd. 4, 1204). In der Folgezeit galten Säuglings- u. K.taufe als grundsätzlich zulässig (unter Berufung auf Mc. 10, 13/6 parr.) u. bei ernster Erkrankung geboten, weil Voraussetzung der Erlangung voller *Glückseligkeit u. *Gottesschau (begründet mit Joh. 3, 5: u. a. Tert. bapt. 12, 1; kappadok. Väter: o. Sp. 529; Ambr. de Abr. 2, 84 [CSEL 32, 1, 634f]; Aug. serm. 294, 5/8 [PL 38, 1338/40]; zu den Heilsaussichten ungetauft u. ohne Eucharistieempfang gestorbener K. s. o. Sp. 529f [Lit.]; Aug. pecc. mer. rem. 1, 16, 21 [CSEL 60, 20]: damnatio mitissima; gleiche Notwendigkeit von K.taufe u. -kommunion: ebd. 1, 20, 26f. 24, 34 [25/7. 34]; ep. 186, 8, 29 [CSEL 57, 68] unter Berufung auf Joh. 6, 54; *Pelagius). Erlaubt war die Taufe selbst Neugeborener, sogar vor dem ersten Bad (Cypr. ep. 64, 2/4 [CSEL 3, 2, 718/20]; zu den üblichen Fristen G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 155f). Das Bekenntnis des Taufglaubens der K. äußerten nötigenfalls Eltern oder Paten (s. o. Sp. 517. 527. 536. 544 u. ö.; J.-Ch. Didier, Une adaptation de la liturgie baptismale au baptême des enfants dans l'église ancienne: MélScRel 22 [1965] 79/90). Hinsichtlich gesunder K. (wie bei Unverheirateten, Jungfrauen u. Witwen) hielt Tertullian, Befürwortern baldiger Taufe widersprechend, die Verschiebung auf ein reifes Lebensalter für ‚nützlicher' (cunctatio baptismi utilior est; bapt. 18, 4; s. o. Sp. 437. 513). Eilig mit der

Taufe ihrer K. hatten es im 4. Jh. u. noch später viele Eltern nicht, selbst hohe Kleriker u. Fromme wie Augustins Mutter Monnica (s. o. Sp. 518f. 528. 540). Gleichzeitig mit dem Kampf gegen die Taufverzögerung erwachsener Katechumenen ist gegen Ende des 4. Jh. ein erstes Drängen zu beobachten, die Christen-K. bald nach Geburt zu taufen (häufig unter Verweis auf die jüd. *Beschneidung am 8. Lebenstag; o. Sp. 540. 553). Dies führte mit der Zeit zur Generalisierung geburtsnaher Tauftermine als ‚Sitte der Christen' (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 5 [SubsHag 48, 1, 4 Festugière]; 7. Jh.). Noch Gregor v. Naz. befürwortete, bei gesunden K. das 3. Lebensjahr abzuwarten, damit die Täuflinge das Nötigste verstehen u. persönlich Antwort geben können (or. 40, 28 [SC 358, 263]; Beispiele: Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 3 [TU 49, 2, 10f Schwartz]; Vit. Symeon. 3 [SubsHag 32, 1, 5 van den Ven]). Kaum nur für Africa galt: Siebenjährige iam et symbolum reddunt, et ipsi pro se ad interrogata respondent (Aug. nat. et orig. an. 1, 10, 12; 3, 9, 12 [CSEL 60, 312. 370]). Anfang 5. Jh. stützte Augustinus im Streit mit den Pelagianern seine Erbsündenlehre (*Ursünde) mit dem von den Gegnern geteilten Brauch, auch kleine K. unter der Verwendung der allgemein-kirchlichen Formel ‚zur Vergebung der Sünden' zu taufen (H.-W. Müsing, Augustins Lehre von der Taufe, Diss. Hamburg [1969] 168/70. 183/201; Wright, Development aO. 58/63; V. Grossi, La catechesi battesimali agli inizi del V sec. Le fonti agostiniane [Roma 1993]; vgl. M. Lamberigts, Art. Iulianus v. Aeclanum: o. Bd. 19, 503; G. M. Lukken, Original sin in the Roman liturgy [Leiden 1973]). Die damalige Debatte betraf demnach nicht die Frage, ob u. wie unmündige K. zu taufen seien, sondern die theologische Begründung bestehender gesamtkirchlicher Übung, freilich zunächst unbestimmter, dann wachsender Häufigkeit (s. oben). Der Ungetauften drohende Heilsverlust führte in der christianisierten Gesellschaft der ausgehenden Spätantike zu einer deutlichen Verringerung des durchschnittlichen Taufalters (s. o. Sp. 536. 544f. 549f. 554). Die Forderung, nicht nur schwache u. kranke, sondern sämtliche Neugeborenen schleunigst (quamprimum) zu taufen, handhabte der Westen fortschreitend strenger seit dem MA u. verschärfte die Folgezeit (P.-M. Gy, Du baptême pascal des petits enfants au baptême ‚quamprimum': Haut Moyen-Age, Festschr. P. Riché [La Garenne-Colombe 1990] 353/65). – Zur Darbringung von K. bald nach oder schon vor Geburt s. u. Sp. 927f; *Oblation.

b. Kinderkatechumenat. Die K.heit, einschließlich der Zeit vor der Taufe, war in christlichen Familien kein gottesdienstliches Vakuum. Christen-K. wurden bald nach *Geburt Priestern vorgestellt u. mit dem *Kreuz bezeichnet (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 106]; Hieron. in Job. praef.: PL 28, 1142; Marc. Diac. vit. Porph. 45 [37f Grégoire / Kugener]; o. Sp. 478: Elisabet v. Kpel); im Westen erhielten sie zusätzlich *Salz (Aug. conf. 1, 11, 17; o. Sp. 540. 563/6). Dieses Ritual war keine nur ‚private Maßnahme' (so F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens: JbAC 8/9 [1965/66] 45), sondern gleichbedeutend mit der Aufnahme in den *Katechumenat (Aug. conf. 5, 14, 25; 6, 11, 18; util. credend. 8, 20; vgl. Marc. Diac. vit. Porph. 45 [37f] mit 21. 31. 62. 100 [18. 27. 50. 77]; Synodus II s. Patricii cn. 19: octavo die caticumini sunt [L. Bieler, The Irish penitentials (Dublin 1963) 192]). Infolgedessen galt das christl. K. als ‚ungetaufter Christ' (χριστιανὸς ἀβάπτιστος; s. o. Sp. 553), gehörte zu den ‚K. der Kirche', die gesondert gottesdienstliche Fürbitte erfuhren (Const. apost. 8, 10, 18. 15, 5 [SC 336, 170. 212]). Die Zeremonie erfolgte gern am 40. Lebenstag (s. o. Sp. 553; Binder aO. 87) oder, parallel zur jüd. *Beschneidung, am 8. Tag (o. Sp. 553; Marc. Diac. vit. Porph. 45 [37]; Synodus II s. Patricii cn. 19 [s. oben]).

c. Hausgemeinschaft. In den Familien waren die K. nicht nur Gegenstand christlicher *Erziehung (P. Blomenkamp: o. Bd. 6, 520/57; zur elterlichen Kinder-*Katechese s. o. Sp. 442 [Lit.]), sondern Zeugen u. Mitträger christlich-religiösen Lebens (E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 873/7). Sie beteten mit den Eltern (Clem. Alex. strom. 3, 68, 1), besonders bei den Mahlzeiten (ebd. 7, 7; Cypr. ad Donat. 16). Zum Nachtgebet wollte Joh. Chrysostomos sie geweckt wissen (in Act. hom. 26, 4 [PG 60, 203]). Psalmen sollten sie lernen (educ. lib. 34. 60 [55. 69f Exarchos]; in Col. hom. 9, 2 [PG 62, 362]), sich an die Hl. Schrift gewöhnen (in Eph. hom. 21, 1 [ebd. 150]) u. nach dem Gottesdienst mit den Eltern über das dort Gehörte sprechen (s. mart. 4 [PG 50, 652]; poenit. 6, 1 [49, 315]). Sie wurden belehrt, Erwachsenen gleich eif-

rig das Kreuzzeichen zu machen (Ephr. Syr. serm. admon. et poen. 17 [1, 304 Lamy]). – Zu liturgischen Riten an K. beim Übergang zum Jugendalter s. Eyben, Jugend aO. (o. Sp. 868) 435 (mit Lit.).

d. Gemeindegottesdienst. Am gemeindlichen Gottesdienst durften getaufte K. unbegrenzt, K.-Katechumenen zumindest in den gewöhnlichen Grenzen teilnehmen. In der Kirche (*Kultgebäude) nahmen K. als Gruppe einen eigenen Platz ein oder weilten bei den Müttern, die Kleinsten auf den Armen gehalten (Didasc. apost. 2, 57, 8 [1, 164 Funk]; Marc. Diac. vit. Porph. 66 [52]). In gleicher Weise nahmen sie an Prozessionen teil (ebd. 19 [16]; Eger. peregr. 31, 3). Nicht alle K. blieben in der Kirche so brav wie der kleine Antonios (Athan. vit. Anton. 1, 3 [SC 400, 130]; Variante der altlat. Übers.: non ut puer vagabatur [8 Bartelink]). Bei der *Anaphora führte ein *Diakon Aufsicht über die beim *Bema stehenden K. u. wurden die Mütter eigens gemahnt, die kleineren K. bei sich zu halten (Const. apost. 8, 11, 10. 12, 1 [174. 176]). Im Zeremoniell der Kommunionspendung folgten die K. den Amtsträgern oder gingen den erwachsenen Laien voraus (ebd. 8, 13, 14 [210]; Joh. Mosch. prat. 196 [PG 87, 3, 3081B]; eine vorgezogene Kinderkommunion nach dem Wortgottesdienst erwähnt Basileios Kilix [6. Jh.; o. Sp. 829]: Phot. bibl. cod. 107 [2, 74f Henry]). Getaufte K. empfingen die Kommunion regelmäßig schon in den ersten Lebensjahren, die Kleinsten lediglich in Gestalt des Weines (Cypr. laps. 25 [CSEL 3, 255]; Gennad. eccl. dogm. 21 [C. H. Turner: JournTheolStud 7 (1906) 93]; PsDion. Areop. eccl. hier. 7, 565D. 568C [PTS 36, 130f]; G. Diettrich, Die nestorian. Taufliturgie [1901] 91; PL 78, 908; J. Baumgärtler, Die Erstkommunion der Kinder [1929] 53/99). Übrigbleibende Eucharistie ließ man nach dem Gottesdienst durch kleine u. Schul-K. verzehren (Evagr. h. e. 4, 36; Joh. Mosch. prat. 165 [ed. E. Mioni: OrChrPer 17 (1951) 93f]; Vit. Menae patr. Cpol. 4, 36 [ASS Aug. 5, 170D/F]; Conc. Matiscon. vJ. 585 cn. 6 [CCL 148A, 242]; vgl. Mirac. Cosm. et Dam. ser. I 10 [118f Deubner]). – Besonders geschätzt war das fürbittende *Gebet der K., so für die Katechumenen (Const. apost. 8, 9, 9 [154]). Bei der Getauften vorbehaltenen Litanei der Gläubigen (O. Michel, Art. Gebet II: o. Bd. 9, 24/7) übernahmen die K. in *Antiochia die Fürbitte für die Gemeinde, nach Joh. Chrysostomus, weil sie auf Grund ihrer Unschuld u. Einfalt bei Gott als Mittler für die sündigen Erwachsenen einzutreten vermögen (in Mt. hom. 71 [72], 4 [PG 58, 666]; Dölger, Sol sal.[3] 86/9). Dazu rezitierten sie entweder allein den entsprechenden Gebetsruf oder beteten stehend, während die Erwachsenen knieten (*Proskynese). In *Jerusalem beantworteten beim kirchl. *Abendgebet die K. die Verlesung der einzelnen Namen (*Diptychon) mit ,Kyrie eleison' (Eger. peregr. 24, 5). Das Gebet der K. schien deshalb von Vorteil bei Gott, ,weil ihr Alter Mitleid erregt u. der göttlichen Philanthropie am würdigsten ist' (Greg. Naz. or. 16, 13 [PG 35, 952C]; vgl. PsClem. Rom. recogn. 5, 30). Manche Eltern sandten selbst bei *Hungersnot nur ihre unmündigen u. unschuldigen K. zum kirchlichen Bußgebet, die zwar mit Vergnügen Lehrer u. Schultafel gegen den Gottesdienst tauschten, doch ,nicht recht zu beten wissen oder können' (Basil. hom. 8, 3 [PG 31, 309. 312]; Herter 160f). – Symeon d. J. ging mit sechs Jahren allein ins Kloster, erhielt seine erste Stylitensäule mit sieben u. betete auf ihr bald 50, bald 80 Psalmen pro Tag (Vit. Symeon. Styl. iun. 12. 15. 17 [11. 13f v. d. Ven]). – Kindliches Nachspielen liturgischer Feiern belegen Rufin. h. e. 10, 15 (GCS Eus. 2, 2, 981); Joh. Mosch. prat. 197 (PG 87, 3, 3084).

IV. Kinder als kirchliche Amtsträger. Obwohl menschliche Reife u. Lebenserfahrung von Anfang an als unerlässliche Voraussetzung für die Übernahme kirchlicher Ämter galten, lässt sich seit dem 4. Jh. eine größere Zahl von Lektoren im K.alter nachweisen; so finden sich etwa zwei epigraphische Belege für Lektoren, die im Alter von fünf Jahren gestorben sind (CIL 8, 453; 11, 1709; G. W. Clarke, An illiterate lector?: ZsPapEpigr 57 [1984] 103; E. Josi, Lectores - schola cantorum - clerici: EphLiturg 44 [1930] 283f mit weiteren epigraphischen Zeugnissen für im K.alter verstorbene Lektoren). Literarische Belege weisen in dieselbe Richtung: So wird der spätere Mönch Euthymios als Klein-K. von seiner Mutter mit dem Vorsatz, ihn Gott zu weihen, dem Bischof Otreios übergeben, der ihn tauft, tonsuriert, mit zwei Jahren zum Lektor seiner Kirche macht u. in sein Haus aufnimmt, um ihn auf diese Weise in den ἐκκλησιαστικὸς κατάλογος einzugliedern (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 3 [TU 49, 2, 10, 19/11, 7 Schwartz]; vgl. A.-J. Festu-

gière, Les moines d'orient 3, 1 [Paris 1962] 61_{15}; ders., Antioche païenne et chrétienne [ebd. 1959] 280f). Auch der spätere Mönch Kyriakos, Sohn eines Presbyters u. Verwandter des Bischofs von *Korinth, wurde als K. zum Lektor gemacht u. war damit für die klerikale Laufbahn bestimmt (Cyrill. Scythop. vit. Cyriac. 1 [TU 49, 2, 223, 6/8]). Ennodius berichtet, dass Epiphanius v. Pavia mit acht Jahren zum Lektor geweiht worden sei u. dann bis zum 18. Lebensjahr auf die Subdiakonenweihe habe warten müssen (vit. Epiph. 8 [CSEL 6, 332f]; P.-H. Lafontaine, Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique [300/492] [Ottawa 1963] 149f). Auch in Gallien, Rom u. Kpel sind derartige Frühordinationen zahlreich nachzuweisen (Sidon. Apoll. ep. 4, 25, 4 [MG AA 8, 76]: lector ... ab infantia; IUR 2, 83b; ἐκ πρώτης ἡλικίας ἀναγνώστης: Socr. h. e. 7, 41, 2; vgl. auch Ambr. exc. fratr. 61 [CSEL 73, 240f]: per vocem lectoris parvuli). Dass es sich bei diesen K.ordinationen nicht um Einzelfälle handelt, belegt Victor v. Vita, der bei der Schilderung der blutigen vandalischen Übergriffe auf den katholischen Klerus *Karthagos bemerkt, dass sich in den Reihen der Kleriker auch plurimi lectores infantuli befanden (hist. pers. 3, 34 [CSEL 7, 89, 3/7]; ähnlich Aug. cons. evang. 1, 10, 15 [PL 34, 1019]). Dieser Befund wird durch die kirchenrechtlichen Quellen, besonders durch drei Dekretalen der röm. Bischöfe Siricius vJ. 385 (ep. 1, 9f [PL 56, 560A/C]: a sua infantia), Innozenz vJ. 404 (ep. 3, 6 [10] [PL 20, 492B]) u. Zosimus vJ. 418 (ep. Hes. 3 [5] [PL 56, 572C/3A]: ab infantia) bestätigt u. ergänzt (Lafontaine aO. 121/53). Sie machen klar, dass es spätestens seit dem Ende des 4. Jh. die Praxis gab, Jungen, ähnlich wie Mädchen für den Eintritt in den Jungfrauenstand (vgl. o. Bd. 19, 577), bereits im K.alter, in jedem Fall vor der Pubertät, für den (klerikalen) Dienst zu destinieren: Sie wurden getauft u. dann vom Bischof als Lektoren aufgestellt. Dabei konnte der Wunsch, Kleriker zu werden, wie im Fall des Euthymios von den Eltern oder auch von den Betroffenen selbst ausgehen (dazu Lafontaine aO. 130). Innozenz macht unzweideutig klar, dass die Aufstellung von K. zu Lektoren neben der Rekrutierung erwachsener Amtsbewerber einen Regelzugang zum ordo clericorum darstellt (anders E. Peterson, Das jugendliche Alter der Lektoren: EphLiturg 48 [1934] 438f). Offensichtlich spielt neben der breit angelegten religiösen Unterweisung der Wunsch nach früher Formung bzw. Kontrolle der Lebensführung, besonders der sexuellen Praxis, des Klerus eine wichtige Rolle (vgl. auch Damas. ep. ad Gall. episc. 2, 8 [77f Babut]). So bestimmt cn. 18 des Konzils v. Hippo vJ. 393, dass die Lektoren nach Erreichen der Pubertät entweder custodita pudicitia heiraten oder das Versprechen der Enthaltsamkeit ablegen sollen (CCL 149, 38). Peterson aO. 439/42 hat darauf hingewiesen, dass in der nichtchristl. wie christl. Antike zu findende Vorstellungen von der Unschuld bzw. *Reinheit u. der besonderen religiösen Sensibilität des K. bei der Aufstellung von K. als Lektoren von Bedeutung gewesen sein können (vgl. auch J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit = LitQuellForsch 25 [1930] 133/41; Lutterbach 112/7).

V. Kindesaussetzung. a. Christliche Kritik. Erst christliche Apologeten haben sich des Themas K.aussetzung u. -tötung angenommen u. beides im Anschluss an Philon (o. Sp. 898f) u. im Einklang mit zeitgenössischer Kritik (PsPhocyl. 184f [o. Sp. 898]) verworfen. Das zweitfrüheste Zeugnis ist Ep. Barn. 19, 5 (οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀνελεῖς), ein Verbotskatalog, der aus Did. 2, 2 stammt u. mithin bis zum Beginn des 2. Jh. zurückreichen dürfte. – Justin beruft sich um die Mitte des 2. Jh. auf ‚Lehre', wenn er in einem nicht recht durchsichtigen Kontext die pagane expositio liberorum ablehnt (apol. 1, 27). Er bekämpft sie mit der Unterstellung, sie werde erstrebt, weil man die weitaus meisten der ausgesetzten Knaben u. Mädchen zur πορνεία (Prostitution) zurichten wolle bzw. professionell ausbilden lasse (zum historischen Hintergrund vgl. B. E. Stumpp, Prostitution in der röm. Antike^2 [1998] 29/33). Einem alten Einwand gegen Promiskuität entsprach es, wenn er die Inzestgefahr beschwört (**Blutschande). Auch drohe dem K. der Tod, u. Täter würden so durch Unterlassung von Hilfe zu Mördern (Iustin. apol. 1, 29, 1). Dass ausgesetzte Klein-K. in Lebensgefahr geraten konnten, traf wohl zu (Boswell, Expositio 13). Wenn Mütter dieses Risiko eingingen, handelten sie hingegen schwerlich ohne alle Hoffnung auf Menschen, die ein solches K. adoptierten oder es, im schlimmeren Fall, als Sklaven aufzogen,

wenn nicht gar als solchen verkauften. – Löst man die Argumente aus ihrem wenig klaren Zusammenhang, so hat Justin immerhin an der K.aussetzung die zwei entscheidenden Möglichkeiten auseinander gehalten, nämlich das Schicksal überlebender K. u. die K.tötung, diese freilich als ungewollte Folge der Aussetzung. Es ist schwer zu entscheiden, ob dies ein Reflex der moralischen Unterscheidung von expositio u. infanticidium ist (ebd.; Sen. Rhet. contr. 10, 4 [33], 16). Allerdings verrät Justins Diffamierung, wer K. aussetze, wolle sie der Anleitung zur Unzucht preisgeben, wenig Verständnis für die wahren Nöte u. Motive von Eltern, die wohl primär auf gutes Unterkommen ihrer K. als sogenannte alumni/-ae hofften (Boswell, Expositio 15_8 [Lit.]). Das Erkenntnisdefizit war schon an der nichtchristl. Kritik zu beobachten (o. Sp. 877/9). Eine zT. aus Armut oder aus seelischer Not geborene Familienplanung wird hier ohne Rücksicht auf die gesellschaftliche Realität als Kuppelei oder Mord denunziert. Behauptet Justin implizit, seine verheirateten Glaubensgenossen verzichteten als Christen aus moralischen Gründen uneingeschränkt auf K.aussetzung, so dass Verbote wie Did. 2, 2 u. Ep. Barn. 19, 5 in christlichen Gemeinden konsequent befolgt worden wären? Er knüpft auch an die verbreitete Definition der *Ehe an, der zufolge Aufzucht der K. ihr einziger Zweck sei (apol. 1, 29, 1; das verschiebt ein wenig den Sinn der traditionellen Eheformel des antiken Rechts liberorum procreandorum causa hin zu liberorum educandorum causa, denn jene zielte nur auf τεκνοποιία), u. folglich werde dieser von einer Aussetzungspraxis schlimm verfehlt. Damit konzentriert sich das christl. Interesse beinahe zwangsläufig auf nichteheliche Geburt als Aussetzungsgrund. Sie war vermutlich jedoch nicht der am meisten verbreitete (B. Rawson, Children in the Roman familia: ders. [Hrsg.], The family in ancient Rome. New perspectives [London 1986] 178/200). Christliches Gegenmittel wäre dann, nicht anders als in zeitgenössischer Moralphilosophie (u. a. Muson. 3f. 12/5 [8/19. 63/81 Hense]), streng monogame Beschränkung des *Geschlechtsverkehrs auf Zeugung. Von unerwünschten ehelichen Geburten war dabei nicht die Rede, geschweige denn von den verschiedenen Ursachen u. Motiven einer K.aussetzung. – Athenagoras (177/78 nC.) versucht, den Vorwurf des rituellen K.mordes mit dem in christlichen Kreisen geltenden Verbot der K.aussetzung abzuwehren. Es wäre ja widersinnig, die Aussetzung von K. als Mord zu verbieten (dies war also christliche Prämisse, vgl. auch Paul.: Dig. 25, 3, 4 [o. Sp. 878f]), um dann K., sobald sie herangewachsen seien, zu beseitigen (leg. 35). – Wohl gut zwei Jahrzehnte später liegt die anonyme Schrift an einen Diognet, Werk eines wahrscheinlich gemeindefernen Verfassers (K. Wengst, Didache = Schriften des Urchristentums 2 [1984] 303; vgl. zur Schrift auch Ch. Riedweg: o. Bd. 19, 855/8). Er behauptet, dass Christen οὐ ῥίπτουσιν τὰ γεννώμενα (Ep. ad Diogn. 5, 6). Das war also jetzt auch außerkirchlich bekannter Standard. – Tertullian, etwa um die gleiche Zeit, hat in seiner Schrift Ad nationes, anders als seine Vorgänger, wenigstens ausdrücklich anerkannt, dass Menschen ihre K. fremder Barmherzigkeit, nämlich einem geordneten Familienleben (melioribus parentibus) anheim geben wollen (imprimis cum infantes vestros alienae misericordiae exponitis aut in adoptionem, nat. 1, 16, 10). Auch er warnt aber, daraus könne πορνεία entstehen. Sein wenig späteres Apologeticum subsumiert die K.aussetzung, mit wiederholter Anerkennung anständiger Motive der Eltern, noch stärker unter die den ganzen Abschnitt leitende Inzestgefahr: In neuer anonymer Umgebung, ohne Erinnerung an die ursprünglichen Eltern, könne man unwissentlich sexuell an eigene leibliche Geschwister geraten (Tert. apol. 9, 17f; das Promiskuitätsargument schon bei Justin, s. o. Sp. 924f; in christlichen Häusern wäre ungeregelte Sexualität freilich auszuschließen gewesen). Im Kapitel vorher scheint Tertullian auf Gesetze gegen K.tötung anzuspielen (nat. 1, 15, 3: qui infantes editos enecantes legibus quidem prohibemini); sie würden aber nicht durchgesetzt, vielmehr dulde man generell, dass Neugeborene in Hunger u. Kälte verkommen, Hunden zum Fraß überlassen oder ersäuft würden (ebd. 1, 15, 4; apol. 9, 6f; s. o. Sp. 875 mit Sen. ira 1, 15, 2); allein dieser letzte Vorwurf hätte freilich mit den genannten Gesetzen zu tun, denn auf Tod als Risiko der K.aussetzung bezogen sie sich ja nicht. Tertullian verschiebt also stillschweigend ihren Sinn; letztlich entwickelt er damit die zwei Hinsichten schon Justins weiter (Unzuchtgefahr, Mord durch Unterlassung), dramatisiert aber, indem er das elende Sterben der K. vor Augen

stellt, gewiss ein anderes Beweisziel als hernach das Stichwort πορνεία oder Inzest, hat er doch im Hinblick auf diese Gefahren das Überleben der expositi als θρεπτοί vorauszusetzen. Beides sind ad-hoc-Argumente. – Nach Clemens v. Alex. (paed. 3, 3) hat sich auch Laktanz unter Rückgriff auf Minucius Felix geäußert (inst. 5, 9, 15; P. Monat: SC 205 [Paris 1973] 95f zSt.). Während laut Laktanz Heiden männliche Klein-K. erwürgen oder, so der Autor ironisch, falls die Eltern Skrupel haben, aussetzen, hatte Minucius in irrealer Überzeichnung, K.aussetzung im Anschluss an Tertullian (u. auch wieder sachlich in Übereinstimmung mit dem damaligen Juristen Paulus) als vorsätzliche Tötung perhorreszierend, K. wilden Tieren u. Vögeln zum Fraß vorgeworfen gesehen oder sie strangulieren lassen (vos enim video procreatos filios nunc feris et avibus exponere, nunc adstrangulatos misero mortis genere elidere, Min. Fel. Oct. 39, 2). Anders als sein Gewährsmann u. weitaus polemischer als dieser blendet der Christ Octavius die Frage der alumni einfach aus, die im damaligen Recht eine so bedeutende Rolle spielte (Weiss / Kroll 469f). Laktanz hatte vor der genannten Stelle, an der er strangulatio u. expositio als nicht besonders exponiertes Teilstück eines Lasterkatalogs aufführt, behauptet, K. würden vel ad servitutem vel ad lupanar ausgesetzt (inst. 4, 20). Das verzerrte nur, falls es Absicht unterstellte, statt vor Gefahren zu warnen oder Risiken zu beschreiben. Immerhin hieß das, eher gesetzeskonform, mit dem Überleben der expositi zu rechnen. Konkreter als andere wird Laktanz auch da, wo er versichert, Christen, denen Mittel für die Aufzucht von K. fehlten, verzichteten auf *Geschlechtsverkehr mit ihrer Frau (ebd. 6, 20, 25). – Die Praxis der expositio bestand offenbar bis weit ins MA. So war es nur natürlich, wenn Kirchenväter, in weitem Abstand zum Ansatz der Apologeten, die ökonomischen Folgen der K.aussetzung sehr wohl billigten (u. a. Aug. en. in Ps. 137, 8 [CCL 40, 1983]; ep. 98, 6; 194, 32 [CSEL 34, 527f; 57, 201f]; Basil. hom. 4 in Lc. 12, 18 [PG 21, 268f]). Dem entsprach die spätantik-christl. Praxis der Fürsorge für Findel-K. (*Waisenhaus) u. der K.schenkung (*Oblation; Boswell, Expositio 17/23; Lutterbach 122/5; zu Zeugnissen vor allem aus dem ägypt. Phoibammon-Kloster S. Schaten, Kopt. K.schenkungsurkunden: BullSocArchCopt 35 [1996] 129/42 mit Lit.): Bei materieller Notlage oder häufiger auf Grund eines Gelübdes, abgelegt zB. bei *K.losigkeit, vor Geburt oder bei ernster Erkrankung, wurden K., zT. sehr früh, von ihren Eltern, bald bereitwillig, bald zögerlich, Klöstern übereignet, denen ihre Arbeitskraft als K. oder Knecht, im Prinzip lebenslänglich, zur Verfügung stand. Waren expositi ganz einer fremden patria potestas, eventuell der Willkür fernstehender Familien ausgeliefert, so durften sich oblati, gewollt oder ungewollt, unter Mönchen zumindest einer meist fürsorglichen Betreuung u. eines wenn auch nicht selbstbestimmten, so doch geregelten, der Zucht des Klosters unterworfenen Lebens erfreuen, aufwachsend ohne Kontakt mit dem anderen Geschlecht (Boswell, Expositio 25. 31f; vgl. u.a. Bened. reg. 59). Dass auch hier nicht nur Gutes stattfand, zeigen Nachrichten über sexuelle Misshandlung von K. in Klöstern (Boswell, Expositio 25_{36} [Lit.]; vgl. K. Hoheisel: o. Bd. 16, 354f). – Dem seit Justin behaupteten Zusammenhang von K.aussetzung u. Inzest war übrigens ein zähes Nachleben beschieden, so in der Gregorius-, aber auch in der Judaslegende (Boswell, Expositio 19f). Gerade im Rahmen dieses Motivs erscheint auch oft das der oblatio (ebd. 2).

b. Gesetzgebung seit Konstantin. Schon Plinius (ep. 10, 65, 1f) hatte sich iJ. 112/13 nC. mit dem Stand u. den Unterhaltskosten (conditio, alimenta) von Findel-K. zu befassen. Kaiser Trajan informierte ihn, das Thema der Rechtsstellung jener, qui liberi nati expositi, sei schon oft behandelt worden, jedoch ohne generelle Geltung für alle Provinzen (ebd. 66, 1f), so auch von Domitian. Erlasse u. Rechtssätze schon von Scaevola (Dig. 40, 4, 29), Ulpian (Dig. 29, 5, 1, 10) oder Diokletian (Cod. Iust. 5, 4, 16) haben sich, ohne die gängige Praxis zu beanstanden, mit der Rechtsstellung der alumni befasst, so auch mit den Ansprüchen der leiblichen *Eltern an die Adoptionsfamilie (o. Sp. 878). Umgekehrt versuchte dann *Constantinus d. Gr. die Rechte der adoptierenden Seite zu stärken (Frg. Vat. 33 [315 nC.]; 34 [313 nC.] [25 Mommsen]). Konnte früher freie Geburt (ingenuitas) durch illegalen Verkauf als Sklave nicht verloren gehen, durfte jetzt die Familie, die das K. aufgezogen hatte, über den Status des Findlings entscheiden. Einer Verfügung vJ. 329 nC. zufolge (Cod. Theod.

5, 10, 1; Cod. Iust. 4, 43, 2) darf der Käufer eines ausgesetzten K. dieses als Sklaven benutzen oder zwecks Schuldentilgung verkaufen; die leiblichen Eltern hatten hier keine Vorrechte bei einer eventuellen Rücknahme, sondern mussten zahlen wie andere oder aber das K. gegen einen eigenen Sklaven eintauschen. Noch eindeutiger bestätigt ein Gesetz vJ. 331 (Cod. Theod. 5, 9, 1) das alleinige Ermessen des Finders u. untersagt den natürlichen Eltern jeglichen Versuch zur Rückgewinnung. Dass hier, wie auch bei der Alimentationsverfügung zugunsten verarmter Eltern in Italien u. Africa (ebd. 11, 27, 1 vJ. 315; 11, 27, 2 vJ. 322), christlicher Einfluss vorliegt (J. Evans Grubbs, Constantine and imperial legislation on the family: J. Harris / I. Wood [Hrsg.], The Theodosian Code. Studies in the imperial law of late antiquity [London 1993] 135; Bianchi Fossati Vanzetti 201f), ist mehr als fraglich, so gewiss eher das Bemühen, K.aussetzung einzudämmen, dahinter stehen mag als das, sie zu erleichtern. Strafwürdig war sie jedenfalls nicht. Konstantin führte insofern Neuerungen ein, als er die patria potestas (o. Sp. 891/3) hinsichtlich der alumni durchgreifend beschnitt. Denkbar ist, dass das Gesetz als Nebeneffekt auch dem Bedarf an Sklaven nachkommen sollte (Harris, Child-exposure 21); dem würde allerdings ein Rückgang der K.aussetzung zuwiderlaufen. – Strafbar wurde sie erst mit einem Erlass Valentinians vJ. 374 (Cod. Iust. 8, 51, 2). Der Praxis tat das aber wohl wenig Abbruch, denn an den sozialen u. wirtschaftlichen Bedingungen änderte sich nichts.

VI. Abschließende Bemerkungen. Zuneigung zu K. wird sowohl in paganen als auch in christlichen Quellen beschrieben. Beachtung finden ihre Anspruchslosigkeit u. die kindlichen Charaktereigenschaften, was zB. das Bild des Minucius Felix zeigt, der das Stammeln der ersten unvollständigen Worte beschreibt (Min. Fel. Oct. 2, 1). Auch Clemens v. Alex. schätzt die einfache Art der K., die ‚zart, weich, einfach, ohne List u. Tücke, mit unverstelltem u. aufrichtigem Sinn' sind (paed. 1, 19, 3). Daneben stehen aber Bewertungen, die das K. als tierisch betrachten u. ihm jeden Sinn u. Verstand absprechen. Sowohl Augustin als auch Joh. Chrysostomos verbanden ihre persönliche Beobachtung mit einer deutlich negativen Bewertung der K.heit. Das Konzept der Erbsünde (*Ursünde), das die Vorstellung von der Unschuld der K. zunichte machte, dürfte zu einem weiteren Absinken ihrer Wertschätzung geführt haben (Aug. civ. D. 16, 27. 35; 21, 14; c. Pelag. 1, 21/4). Die Vorstellung vom ‚idealen K.' muss wohl als Teil einer negativen Sicht der K.heit insgesamt bewertet werden. Was vollständig in paganen u. christlichen Darstellungen fehlt, ist die moderne Begeisterung für ‚süße Babys' (vgl. Hieron. ep. 54, 4). – Die These, das Christentum habe die Stellung u. Bewertung des K. verbessert, ist im Lichte der o. Sp. 904/12 beschriebenen Beobachtungen zu relativieren, zumal im Hinblick auf die Schwierigkeit, ursprüngliche Aussagen Jesu u. deren Rezeption u. zT. Uminterpretation durch die frühen Gemeinden auseinanderzuhalten. Es ist darüber hinaus zweifelhaft, ob Jesus K. für ‚unschuldig' hielt (Herter 159), zumal für sexuell unschuldig, eine Sicht, die erst allmählich an Bedeutung gewann (Herm. mand. 2, 27, 1; sim. 9, 101, 2f. 106, 1/3; o. Sp. 907). In den Jesus-Worten ist die Randstellung des K., die in der griech.-röm. Welt gegeben war, umgeformt zu einem idealen Verhalten; d. h. die Eigenschaften des K. sind weitgehend übertragen gebraucht. Das Ev. Jesu hat insofern nicht nur eine theologische Dimension: Es fordert darüber hinaus dazu auf, soziale Stellung u. sozialen Status neu zu bewerten. Besonders im Mt.-Ev. weist Jesus auf Randgruppen hin: Arme, Frauen, Behinderte u. Kranke. Auch ist es nicht unproblematisch, die Rolle des K. in den Evv. als eine Anleitung zum praktischen Verhalten zu verstehen. Die Texte stehen weithin allein in ihrer positiven Bewertung des K. Paulus sah K. als unfähig an, die Wege der Rechtschaffenheit zu verstehen; sie sollten den Eltern u. Gott Respekt zollen. – Die K.taufe könnte anzeigen, dass K. von Geburt an Vollmitglieder der Gesellschaft waren u. nicht Initiationsriten für den Übergang in ein gewisses Alter durchlaufen mussten wie die Eintragung in die Demenlisten oder das Anlegen der toga virilis (Wiedemann 176/204). Aber die K.taufe ist nicht vor dem 3. Jh. sicher belegt, u. selbst im 3. u. 4. Jh. mag sie ungewöhnlich gewesen sein (s. o. Sp. 917/9). Ferner führte die betonte Ablehnung von K.tötung u. -aussetzung zu der Vermutung, dass das Christentum eine veränderte Bewertung der Bedeutung des K. für die Gesellschaft förderte. Diese Entwicklungen zeigen vielleicht ein gewisses Interesse für die Seele

dieser K., führten aber nicht zu einer verstärkten Beachtung ihres körperlichen Wohlbefindens: Vorwiegend wirtschaftlich motivierte Aussetzung u. das Verkaufen von K. gingen unvermindert fort. Was das alltägliche Verhalten gegenüber K. angeht, scheint es keine nennenswerte Verbesserung gegeben zu haben, in mancher Hinsicht kann man womöglich gar eine Verschlechterung beobachten. Der griech.-röm. Grundsatz, man solle sorgfältig zwischen K. u. Sklaven, die beide in die väterliche Verfügungsgewalt gehörten, differenzieren, wurde etwa im christl. Denken mitunter relativiert.

D. Ikonographie. I. Allgemeines. Ob es sich, etwa bei Familienbildnissen (Schöllgen 840/3), um K. handelt, lässt oft nur der Kontext erschließen, es sei denn, sie unterscheiden sich in Körperform, Tracht, Gestik oder Attributen von Erwachsenen. – In Gräbern sind Spuren von K. nachweisbar. Sie konnten an den gleichen Plätzen wie Erwachsene u. mit ähnlicher Grabausstattung beigesetzt werden, wie in Ägypten u. in Rom von der mittleren Kaiserzeit bis in die Spätantike. Häufig finden sich nach Art u. Umfang spezielle Beigaben, die auf K. schließen lassen, oder es ist Körperbestattung festzustellen, wo für Erwachsene Brandbestattung üblich war (Plin. n. h. 7, 15. 54; Iuvenal. 15, 139). Bestattungsplätze für K. können abseits von den übrigen Gräbern liegen; zahlreich sind auch Beisetzungen allein von K. in Siedlungen. Solche besondere Behandlung erfuhren verschiedene Altersgruppen: Gelegentlich sind es Säuglinge oder K. bis zu etwa fünf Jahren, andernorts liegt die Altersgrenze etwa beim Eintritt der Pubertät. Forschungen zu K.bestattungen sind bisher nur vorläufig zusammengestellt (D. C. Kurtz / J. Boardman, Greek burial customs [London 1971] 188/90; M. J. Becker, Children's burials in Puglia from the Iron Age to the 2nd cent. AD: StudAnt 4 [1983] 261/84; M. Xagorari, Unters. zu frühgriech. Grabsitten [1996] 64/71; W.-R. Teegen, Mittelitalische K.gräber des 9. u. 8. Jh. vC. u. ihre Aussagemöglichkeiten: K.-F. Rittershofer [Hrsg.], Demographie der Bronzezeit [1997] 238/57; D. Krauße, Infantizid. Theoriegeleitete Überlegungen zu den Eltern-K.-Beziehungen in ur- u. frühgeschichtl. u. ant. Zeit: Stud. zur Archäol. der Kelten, Festschr. A. Haffner [1998] 313/52). Die Tophet-Bezirke punischer Städte im westl. Mittelmeergebiet (*Karthago) sind mit K.-Brandbestattungen vom Foetus bis zum Klein-K. u. beigesetzten verbrannten Tierknochen ein Sonderfall. Diese Plätze hat man mit Schriftquellen zu phönizischen K.opfern in Verbindung gebracht; die durch Stelen markierten Bestattungen enthielten demnach Reste von Menschenopfern, in einigen Fällen durch Tieropfer substituiert. Manche deuten die Gräber als Sonderbestattungen von K., die eines natürlichen Todes starben (mit Lit.: S. Brown, Late Carthaginian child sacrifice [Sheffield 1991]; S. Moscati, Il santuario dei bambini [Tofet] [Roma 1992]).

II. Kinderdarstellungen der Frühzeit. Seit dem Paläolithikum gibt es unter den zahlreichen weiblichen Skulpturen einzelne Frauen mit K. auf dem Arm (Stauffer 1427/30 nr. 10f; jüngere Beispiele ebd. 1451/3); andere werden als Wiedergabe einer *Geburt gedeutet. – Im Vorderen Orient wurden seit dem Neolithikum K. zusammen mit Gottheiten dargestellt (mit *Muttergottheiten verbundene K. im anatolischen Çatal Höyük u. Hacılar: J. Mellaart, Çatal Hüyük [1967] 235/7 Taf. 83. 86; ders., Excavations at Hacilar [Edinburgh 1970] 166/74 Taf. 142/57 Abb. 218/20. 227f; Göttertrias mit K. in Jericho: R. de Vaux, Palestine during the neolithic and chalcolithic periods: CambrAncHist 1, 1³ [1970] 505). – Aus dem bronzezeitlichen Vorderen Orient stammen stehende u. sitzende weibliche Idole u. Figuren, die mit kleineren, kindlichen Figuren verbunden sind, darunter Exemplare, die das K. an der Brust genährt zeigen. Die hethitische Kunst kennt göttliche Paare mit K. (H. Th. Bossert, Altanatolien [1942] 39f Abb. 340f; H. Kühne, Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien: Stud. zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner [Leiden 1978] 504/7 Abb. 1/10; J. V. Canby, Ancient Anatolia: Essays in hon. M. J. Mellink [Madison 1986] 54/69; dies., A new Hittite child: Anatolia and the ancient Near East, Festschr. T. Özgüç [Ankara 1989] 53/7 Taf. 7f; K. Emre, Anatolian lead figurines and their stone moulds [ebd. 1971]). – Das göttliche K. Ägyptens, *Horos (Harpokrates), wird bis in die Spätantike abgebildet, wobei griechische die ägypt. Bildprägungen ablösen (W. B. Brashear, Art. Horos: o. Bd. 16, 577/81; V. Tran tam Tinh / B. Jaeger / S. Poulin, Art. Harpokrates: LexIconMythClass 4 [1988] 415/45). Horos hockt als Klein-K. oder steht

als Junge mit Jugendlocke u. einem Finger am Mund. In griechisch-römischer Zeit ist das Bild der sitzenden göttlichen Mutter **Isis mit dem Harpokrates-K. auf dem Schoß bzw. an der Brust verbreitet; dieses Motiv der Isis lactans ist erst seit der 25. Dynastie (um 700 vC.) belegt, bemerkenswert spät, bedenkt man, wie weit die Bildtradition der stillenden Frau zurückreicht (V. Tran tam Tinh, Isis lactans [Leiden 1973]; Brashear aO. 590/2). Weitere K.götter verkörpern stete Erneuerung u. Wiedergeburt, werden als Fruchtbarkeits- u. Schutzgötter verehrt (H. Brunner, Art. Götter, K.: LexÄgypt 2 [1977] 648/51). – Die ägypt. Kunst kennt K. auch in Alltagsszenen mit menschlichen Müttern oder *Ammen (Feucht 150/64; Janssen / Janssen 17f. 122/30). K. sind hier nicht an ihren Körperformen, sondern vor allem an der *Haar-Tracht, glattgeschorenem Kopf mit auf die Schulter fallender Jugendlocke, zu erkennen (ebd. 37/41). Sie begleiten Erwachsene in sepulkralen Skulpturengruppen (Feucht 468/96. 580/8), Dokumenten des Grabkults u. des Alltagslebens (Feucht; Janssen / Janssen), dann als einzelne K. meist auf dem Boden, ein Bein angewinkelt aufgestellt, das andere liegt flach auf dem Boden. – K. eines Königs erscheinen im Vorderen Orient erstmals im 3. Jtsd. vC. (Weihplatten des Urnanše aus Girsu [Tello]: A. Moortgat, Die Kunst des alten Mesopotamien [1967] 48 Taf. 109/12); im mittleren 2. Jtsd. vC. auf Reliefs in Alaca Höyük (Canby aO. 59/61 Abb. 5/7) u. in späthethitischer Zeit (D. G. Hogarth, The kings of the Hittites [London 1926] 36/41; W. Orthmann, Unters. zur späthethitischen Kunst [1971] 366/80). – K. des Königs sind im Alten Reich im eigentlichen K.alter noch nicht von Bedeutung; erst im Mittleren Reich, vor allem der 18. Dynastie, werden kleine Prinzen Thema der Bildkunst (E. Feucht, Art. K.: LexÄgypt 3 [1980] 427). Da in Ägypten immer wieder unmündige K. den Thron erbten, sind auch Darstellungen kindlicher Könige bekannt (frühestes Beispiel: Feucht 438f; Canby aO. 57f Abb. 5-5). – K. als Kriegsgefangene zeigen neuassyrische Reliefs des 8./7. Jh. vC. im Zusammenhang mit einer Eroberung von Städten, aus denen Beute u. Gefangene weggeführt werden (R. D. Barnett, Assyrische Palastreliefs [Prag 1960] Taf. 10. 34. 45. 118). – Kultszenen auf mykenischen Siegeln der Mitte des 2. Jtsd. vC. zeigen Mädchen als Kultteilnehmerinnen, die stets zu zweit auftreten (Rühfel, K. 26/8 Abb. 8f).

III. Griechisch. a. Einzeln dargestellte Kinder. Der aus der ägypt. Kunst bekannte Typus des auf dem Boden hockenden Jungen wird in der zunehmend griech. geprägten Kunst des östl. Mittelmeerraums seit dem 6. Jh. vC. aufgegriffen, zuerst bei Terrakottafiguren (Hadzisteliou Price 95/7) u. der Bauplastik in Olympia (B. Ashmole / N. Yalouris, Olympia. The sculptures of the temple of Zeus [London 1967] 15/7 Abb. 41/3). Meist waren Figuren dieses Typus Votive in Heiligtümern von Kourotrophos- oder Heilgottheiten; sie sollen wohl Klein-K. göttlichem Schutz anempfehlen. – Ein weiterer Figurentypus zeigt Klein-K. auf dem Boden mit seitlich gelagerten Beinen u. aufgestützten Händen; zuerst bezeugt durch Figuren des späten 5. Jh. aus dem Eschmounheiligtum bei Sidon, in Griechenland vermehrt seit der 2. H. des 4. Jh. vC. (Vorster 189/211; R. Stucky, Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon [Basel 1993] 29/34). Stehende Skulpturen von K. werden in der griech. Kunst erst seit der Zeit des strengen Stils kenntlich, als die Differenzierung von Altersstufen durch entsprechende Proportionierung der Figuren auch die Wiedergabe von K. erlaubte. Die hochklass. Zeit kennt nur K. in den bereits gestreckten Körperformen des Adoleszenzalters (Rühfel, K.leben 14f). Weihungen von naturnah proportionierten, stehenden Klein-K. beiderlei Geschlechts nehmen seit dem mittleren 4. Jh. vC. in Heiligtümern von Kourotrophos-Gottheiten zu, die Produktion geht bis in römische Zeit weiter. Mädchen tragen mindestens einen Chiton oder auch einen Chiton mit Mantel; Jungen sind meist nackt, eventuell mit Mantel um die Schultern. Die charakteristische K.haartracht ist der Scheitelzopf, als Attribute kommen oft Haustiere, seltener Spielzeug vor (Vorster). – Individuelle Porträts von K. zeigen seit dem Hellenismus zunächst Könige, die bereits im K.alter an die Regierung kamen u. deren Bildnisse besonders auf Münzen u. Siegelsteinen abgebildet wurden. Entsprechende Privatporträts sind seit dem 1. Jh. vC. nachzuweisen (Rühfel, K. 288/309). Seit hellenistischer Zeit gibt es Skulpturen von K., die wohl als Genre-Figuren aufzufassen sind, ihre Unterscheidung von Eroten ist häufig kaum möglich.

b. Kinder im Totenkult u. am Grab. Die frühesten K.bilder griechischer Kunst sind

kleine Figuren, die in Szenen der Totenklage auf geometrischen Vasen seit dem mittleren 8. Jh. vC. ganz dicht am Totenbett stehen (Beispiele archaischer Zeit: Siurla-Theodoridou 203/7. 212. 226f; Rühfel, K. 37/44). Grabreliefs seit der 2. H. des 6. Jh. vC. zeigen Frauen mit kleinen K., wohl weil Mutter u. K. bei der Geburt bzw. im K.bett starben (B. Schmaltz, Griech. Grabreliefs [1983] 160/3 Taf. 3, 1; Rühfel, K. 80/2 Abb. 32; H. Biesantz, Die thessalischen Grabreliefs [1965] Kat. 7. 9f Taf. 2. 8f. 22; H. Hiller, Ionische Grabreliefs der 1. H. des 5. Jh. vC. [1975] 131/4. 139/41 Taf. 16. 24). Auf Grabstelen für Frauen u. gelegentlich Männer (Rühfel, K. 126/30) erscheinen dann seit dem späten 5. Jh. vC. häufig Wickel- u. ältere K. (ebd. 142/65). In hellenistischer Zeit werden K. neben ihrer Mutter auf Grabreliefs nur noch selten dargestellt (E. Pfuhl / H. Möbius, Die ostgriech. Grabreliefs 1 [1977] nr. 382. 443. 500). Zahlreich sind dagegen, wie schon in klassischer Zeit, Diener u. Dienerinnen kindlichen Alters (ebd.; Rühfel, K. 83/8. 138/42). – Denkmäler, die K. als Hauptpersonen gelten, setzen vereinzelt in der Zeit um 540/530 vC. ein (Rühfel, K. 78/80 Abb. 30f; Schmaltz aO. 165 Taf. 1, 2), werden aber nach der Mitte des 5. Jh. vC. häufiger (O. Hirsch-Dyczek, Les représentations des enfants sur les stèles funéraires attiques = Prace Archeol. Uniwesytetu Jagiello'nskiego 34 [Warszawa 1983] 3/57).

c. Kinder in Alltagsszenen. Gelegentlich stehen hier K. im Mittelpunkt, meist sind sie Nebenfiguren oder begleiten Erwachsene. In zentraler Position werden meist Jungen in Szenen aus der Schule sowie sportlicher u. musikalischer *Erziehung gezeigt (F. A. G. Beck, Album of Greek education [Sydney 1975]; Rühfel, K.leben 38/61). Einige Bräuche religiöser Feste drehen sich besonders um K. verschiedener Altersstufen. In Athen wurden Klein-K. wohl zuerst am Frühlingsfest der Anthesterien beteiligt. Erhalten sind zahlreiche Kännchen mit Szenen aus dem K.leben, die den K. am zweiten Tag dieses Festes, dem Choentag, geschenkt wurden (Rühfel, K.leben 125/74; Hamilton; s. o. Sp. 879). – Mädchen bis zum Alter von zehn Jahren dienten in Attika der Artemis als sog. Bärinnen, dargestellt auf kleinen Krateren, die in Artemisheiligtümern geweiht wurden (Rühfel, K.leben 100/7; Sourvinou-Inwood). Bei anderen Kulthandlungen können K. ministrieren; sie sind auch an Hochzeitszeremonien beteiligt, wahrscheinlich als die aus Schriftquellen bekannten παῖδες ἀμφιθαλεῖς, d. h. K., deren beide *Eltern noch lebten (Rühfel, K.leben 82/94. 107/14; A. Kauffmann-Samaras, ‚Mère' et enfant sur les lébétès nuptiaux à figures rouges attiques du 5[e] s. av. J.-C.: Proceedings of the 3[rd] Symposium on ancient Greek and related pottery [Copenhagen 1988] 286/99). K. sind auf Gefäßen u. Weihreliefs unter den Gläubigen von Prozessionen, Fest-*Gesandtschaften oder Opfern dargestellt (Rühfel, K.leben 114/24). In archaischen Bildern des Kriegerabschieds stehen sie für die jüngste Generation einer Familie; sie kennzeichnen den ausziehenden Mann wohl als Vater (Siurla-Theodoridou 279/83. 290f). In Arbeitsszenen schauen sie entweder den Erwachsenen zu oder arbeiten als K.sklaven selbst (ebd. 267/71; Rühfel, K.leben 61/76).

IV. Griechische u. römische Götterkinder u. Kinder in mythologischen Szenen. Einige Götter u. Heroen des griech. Mythos werden nicht nur als Erwachsene gezeigt, schon ihre K.heit interessiert u. wird in der bildenden Kunst gestaltet. Zu den frühesten bis in die Spätantike fortgeführten Beispielen dieser Art gehören Bilder der K.heit des Achilleus beim Kentauren *Chiron aus dem 7. Jh. vC. (Rühfel, K. 59/74; A. Kossatz-Deissmann, Art. Achilleus: LexIconMythClass 1 [1981] 40/58). Bei Heroen sind es meist besondere K.heitserlebnisse: die Verstoßung des Perseus mit seiner Mutter Danae (J.-J. Maffre, Art. Akrisios: ebd. 450f), die Bedrohung des kindlichen Orest durch Telephos am Altar (O. Touchefeu, Art. Agamemnon: ebd. 260/2), die Aussetzung u. Nährung von Telephos, Romulus u. Remus sowie des Zeus-K. durch Tierammen (C. Dulière, Lupa romana [Bruxelles 1979]), der Streit von Aphrodite u. Persephone um den neugeborenen *Adonis (B. Servais-Soyez, Art. Adonis: LexIconMythClass 1 [1981] 223f). Adonis zählt zu den Götterlieblingen, die als K. oder gerade dem K.alter entwachsen dargestellt werden können, so auch *Attis (M. J. Vermaseren, Art. Attis: ebd. 3 [1986] 22/44) u. *Ganymed (H. Sichtermann, Art. Ganymedes: ebd. 4 [1988] 154/69). – Bei anderen Gestalten des Mythos ist der gewaltsame Tod im K.alter Thema. Schon seit dem späten 8. Jh. vC. kennt die Kunst den Tod des Söhnchens Hektors (Astyanax) bei der Eroberung Trojas (Rüh-

fel, K. 45/59). Der Sohn des **Aeneas, Iulus Ascanius, flieht dagegen an der Hand seines Vaters aus Troja (F. Canciani, Art. Aineias: LexIconMythClass 1 [1981] 386/91). Die Tötung von K. durch die eigene Mutter wird schon im 7. Jh. vC. in Bildern der Prokne gezeigt, die zusammen mit ihrer Schwester Philomela aus Rache den Sohn Itys tötet (E. Touloupa, Art. Prokne et Philomela: ebd. 7 [1994] 527/9). Seit klassischer Zeit gibt es Darstellungen Medeas, die aus Rache ihre Söhne tötet u. auf einem Drachenwagen flieht (J. Neils, Art. Iason: ebd. 5 [1990] 635; M. Schmidt, Art. Medeia: ebd. 6 [1992] 388/94). Archemoros (W. Fülhorn, Art. Archemoros: ebd. 2 [1984] 472/5) u. die Söhne des Laokoon (E. Simon, Art. Laokoon: ebd. 6 [1992] 196/201) werden nach göttlichem Willen von wunderbaren Schlangen getötet; die K. der Niobe von *Apollon u. Artemis mit Pfeilen (M. Schmidt / W. Geominy, Art. Niobe: ebd. 910/29). Die vom Vater getöteten K. des Herakles u. der Megara kommen meist als Bewohner der Unterwelt vor (M. Schmidt, Art. Herakleidai: ebd. 4 [1988] 726f). – Götter-K. werden meist bei Taten gezeigt, in denen sie schon bald nach ihrer Geburt ihr Wesen offenbaren: *Hermes stiehlt als Baby in der Wiege Apollons Rinder (G. Siebert, Art. Hermes: ebd. 309f). Die K. Apollon u. *Artemis werden als Pfeilschützen vorgeführt. Der kleine Apollon bewährt sich als Drachentöter, seine eben geborene Schwester Artemis assistiert bei seiner Geburt (E. Simon, Art. Apollon / Apollo: ebd. 2 [1984] 423f; L. Kahil / N. Icard-Gianolio, Art. Leto: ebd. 6 [1992] 258f; G. Berger-Doer, Art. Latona: ebd. 6 [1992] 268f). *Athena entsteigt vollständig gerüstet dem Haupt des Zeus (H. Cassimatis, Art. Athena: ebd. 2 [1984] 985/90). *Herakles erwürgt als Säugling die von *Hera gesandten *Drachen (A. D. Trendall, Art. Alkmene: ebd. 1 [1981] 554f; S. Woodford, Art. Herakles: ebd. 4 [1988] 827/32). Das Dionysos-K. wird von Nymphen gepflegt u. von Gestalten seines Thiasos begleitet, seltener ist die Zerreißung des Dionysos-K. durch die Titanen (C. Gasparri, Art. Dionysos: ebd. 3 [1986] 478/82; C. Augé / P. Linant de Bellefonds, Art. Dionysos [in Peripheria Orientali]: ebd. 523f; C. Gasparri, Art. Dionysos / Bacchus: ebd. 551/4; R. Lindner, Art. Zagreus: ebd. 8 [1997] 305f; U. Gottschall, Art. Nysa I, Nysai: ebd. 902/5). Seltenes Bildthema ist Kronos, wie er seine K. verschlingt (E. D. Serbeti, Art. Kronos: ebd. 6 [1992] 145). – Einige Gottheiten erscheinen ausschließlich oder vorwiegend als K. In Athen ist das erdgeborene göttliche K. Erichthonios / Erechtheus in lokaler Sage u. Kult wichtig (U. Kron, Art. Erysichthon: ebd. 4 [1988] 40/58; dies., Art. Erechtheus: ebd. 928/35). Das göttliche K. par excellence ist Eros, römisch Amor oder Cupido, gewöhnlich als nackter Knabe mit Flügeln dargestellt (A. Rumpf, Art. Eros II: o. Bd. 6, 312/42; A. Hermary u. a., Art. Eros: LexIconMythClass 3 [1986] 850/1049; I. Krauskopf, Art. Eros in Etruria: ebd. 4 [1988] 1/12; s. o. Sp. 873). Als Gefährtin wird ihm oft Psyche beigegeben, als kleines Mädchen, meist mit Schmetterlingsflügeln. Passt sich schon die Gestalt der Eroten den unterschiedlichsten Situationen an, so ist die Gestalt der Psyche noch weniger als eigenständige Persönlichkeit zu greifen. (N. Icard-Gianolio, Art. Psyche: ebd. 7 [1994] 569/85). – Die Ikonographie der Eroten wird in römischer Zeit für andere in der Mehrzahl auftretende göttliche K. übernommen, vor allem in Personifikationen der Fruchtbarkeit im Jahreslauf, Karpoi (J. Balty, Art. Karpoi: ebd. 5 [1990] 969f), Kairoi oder Tempora anni (L. Abad Casal, Art. Kairoi / Tempora anni: ebd. 891/920). Auch die Ellen der Nilflut werden als kleine K. verbildlicht (M.-O. Jentel, Art. Pecheis: ebd. 7 [1994] 212/4). Plutos sieht man schon in klassischer Zeit als kleines K. (K. Clinton, Art. Ploutos: ebd. 416/20). – In griechischer u. römischer Zeit setzt sich die überkommene Tradition des Kultes u. der Darstellung von Göttern als Kurotrophoi fort u. ist weit verbreitet. Neben den häufig mit einem K. im Schoß sitzenden oder mit K. auf dem Arm u. an der Hand stehenden weiblichen treten auch männliche Gottheiten mit einem K. auf dem Arm auf. Nicht immer ist sicher zu entscheiden, ob ein göttliches oder sterbliches K. gemeint ist. Der Übergang zu Darstellungen von Ammen u. Pädagogen mit K. ist fließend (Hadzisteliou Price; E. Diez, Art. Nutrices: ebd. 6 [1992] 936/8; G. Bauchhenß, Art. Matres / Matronae: ebd. 8 [1997] 808/16).

V. Römisch. a. Porträt. Seit Beginn der Kaiserzeit gibt es Porträts von Prinzen u. Prinzessinnen der kaiserlichen Familien. Im 3. Jh. nC. begegnen Porträts von K.kaisern, daneben kleine Prinzen als Mitregenten. Parallel zu dynastischen Porträts entwickeln

sich private. Anscheinend hatten die Porträts von Prinzen u. Prinzessinnen einen ähnlich prägenden Einfluss auf die Mode von K.porträts wie die von erwachsenen Mitgliedern des Kaiserhauses auf die der anderen Privatporträts. Im 1. Jh. nC. sind Porträts erstmals nicht nur von Jungen, sondern auch von Mädchen belegt (W. B. Gercke, Unters. zum röm. K.porträt [1968]; H. R. Goette, Beobachtungen zu röm. K.portraits: ArchAnz 1989, 453/71; R. Amedick, Die K. des Kaisers Claudius. Zu den Porträts des Tiberius Claudius Britannicus u. der Octavia Claudia: RömMitt 98 [1991] 373/95). Römische K. beiderlei Geschlechts können mit der Toga praetexta bekleidet sein, Jungen tragen dazu eine *Bulla, die frei geborenen röm. Jungen vorbehalten war (H. Gabelmann, Röm. K. in Toga praetexta: JbInst 100 [1985] 497/541; H. R. Goette, Die Bulla: BonnJbb 186 [1986] 133/64). Außer bei ganz kleinen K., die noch kaum *Haare haben, orientieren sich die Frisuren der K. oft an der jeweiligen Erwachsenenmode. Allerdings sind die Haare bei Mädchen häufig kürzer als bei Frauen. Ein für K. charakteristischer Kopfschmuck ist, wie schon in griechischer Zeit (s. o. Sp. 934), der Scheitelzopf, der auch durch ein aus Metall u. Schmucksteinen gefertigtes Scheitelband ergänzt oder ersetzt werden kann. Als Anhänger ägyptischer Kulte geben sich K. mit seitlicher Jugendlocke zu erkennen (V. v. Gonzenbach, Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der röm. Kaiserzeit [1957]). Häufig scheint der Tod eines K. die Herstellung eines Porträts veranlasst zu haben; wird ein K.porträt einem Götterbild angeglichen, gehört es wahrscheinlich zu einem Grabdenkmal (H. Wrede, Consecratio in formam deorum [1981] 105/9). – Sicher sepulkral wurden gemalte Mumienporträts von K. in Ägypten verwendet (B. Borg, Mumienporträts [1996] 113/21). Porträts von K. gibt es noch spätantik; da sie sich bei der zunehmend realitätsfernen Stilisierung des damaligen Menschenbildes als Einzelwerke kaum mehr identifizieren lassen, sind mit Sicherheit nur Porträts gemeinsam mit Erwachsenen als solche von K. zu bestimmen, wie sie sich auf Goldgläsern, Elfenbeinreliefs u. in der Grabkunst erhalten haben (J. Deckers / Ü. Serdaroğlu, Das Hypogäum beim Silivri-Kapı in Istanbul: JbAC 36 [1993] 149f).

b. Grabdenkmäler. Für die frühe Kaiserzeit sind in Rom Grabreliefs mit mehreren Porträtbüsten nebeneinander charakteristisch. K. auf Grabreliefs Freigelassener haben besondere Bedeutung, weil ihre Söhne als Vertreter der ersten freigeborenen Generation das Bürgerrecht hatten u. deshalb mit Toga u. *Bulla porträtiert sind (V. Kockel, Porträtreliefs stadtröm. Grabbauten [1993] 53/5), in Griechenland zeigen Grabstelen K. als ganze Figuren (D. W. v. Moock, Die figürlichen Grabstelen Attikas in der Kaiserzeit [1998] 67/75). Seit dem 2. Jh. nC. gibt es in Rom K.-*Sarkophage, die kleiner als die Erwachsener sind. Bei manchen Sarkophagen bezieht sich der Bildschmuck auf den Lebenslauf von K.; diese Reliefs können an die Bildprogramme von Feldherrn- u. Magistratssarkophagen angeschlossen werden, also Denkmälern für Angehörige der röm. Führungsschicht. Vor allem Mädchen bekamen Sarkophage mit Totenklagen um ein K. (R. Amedick, Die antiken Sarkophagreliefs 1, 4 [1991] 72/6). Eine der Szenen der Lebenslaufsarkophage, die einen Jungen beim Vortrag zeigt, wird auch auf Musensarkophagen oder einzeln verwendet; im Lauf des 3. Jh. nC. wandelt sich das Bild des Jungen als Schüler allmählich zu dem eines kindlichen Weisheitslehrers, der Züge des puer senex (Herter 148) in sich aufnimmt (H. I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ [Grenoble 1938] 27/45. 197/207; Amedick aO. 60/81). Bemerkenswert ist, dass Erotensarkophage häufig für K. verwendet wurden, desgleichen solche mit mythologischen Szenen, deren Akteure in Eroten verwandelt sind. Andererseits fehlen verständlicherweise Szenen, die Ehepaare zum Thema haben (J. Huskinson, Roman children's sarcophagi [Oxford 1996]; S. Dimas, Unters. zur Themenwahl u. Bildgestaltung auf röm. K.sarkophagen [1998]). Eingefügt in Sarkophagreliefs werden Porträts von K. entweder als Teil von Szenen oder in einem getrennten Bildfeld. Die Tradition herrscht noch auf frühchristlichen Sarkophagen, nur dass hier neben dem Bildfeld mit Porträt nicht mehr pagane, sondern christliche Szenen stehen.

c. Staatsdenkmäler. K. sind bereits auf der Ara Pacis des Augustus zusammen mit erwachsenen Mitgliedern des Kaiserhauses dargestellt, werden also wenigstens zT. ebenfalls Angehörige der Familie sein; doch ist die Benennung der Figuren auf diesem anscheinend bewusst Porträtähnlichkeit vermeidenden Denkmal notorisch schwierig

(Ch. B. Rose, ‚Princes' and barbarians on the Ara Pacis: AmJournArch 94 [1990] 453/67). Seit trajanischer Zeit erscheinen K. auf Staatsreliefs als Empfänger von Alimentarstiftungen (S. Currie, The empire of adults. The representation of children on Trajan's Arch at Benevento: J. Elsner [Hrsg.], Art and text in Roman culture [Cambridge 1996] 153/81; M. R.-Alföldi, Bild u. Bildersprache der röm. Kaiser [1999] 128/31; H. Gabelmann, Antike Audienz- u. Tribunalszenen [1984] 163f). **Barbaren-K. kommen in Szenen einer Gefangenenunterwerfung vor, in denen ein Kaiser oder Feldherr seine *Clementia erweist, ein Bildtypus, der wie andere Gruppen besiegter Barbaren mit K. auf Feldherrnsarkophage übertragen wurde (Gabelmann aO. 132/8. 169/88). Staatsbeamte fungieren auf einem Silberbecher aus Meroë u. einem Fresko aus Pompei als Richter in Szenen, in denen der Rechtsstreit um K. geht, Darstellungen, die an das berühmte Urteil Salomons erinnern (1 Reg. 3, 16), aber natürlich römische Tribunale zeigen (Gabelmann aO. 126f. 152f). Entsprechende spätantike Szenen bilden dann wohl wirklich das Urteil Salomons ab (african. Sigillata: The age of spirituality, Ausst.-Kat. New York [1977] 483f; Silberkasten aus S. Nazaro, Mailand: H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare 1 [Wien 1971] 233f). Bei Kulthandlungen u. Opfern im Staatskult, von Kaisern u. Magistraten vollzogen, assistieren auch in römischer Zeit K. als Opferdiener; in einigen Fällen sind puellae et pueri patrimi matrimique zu erkennen, also K., deren beide Eltern noch lebten (F. Fless, Opfermusiker u. Kultmusiker auf stadtröm. hist. Reliefs [1995] 50f). Opferdiener u. Sklaven-K., die bei Gelagen aufwarten, tragen lange Haare; hier u. da könnte es sich um paedagogiani handeln, die eine spezielle Ausbildung erhielten (ebd. 15/69).

VI. Kinder in biblischen Darstellungen. a. Altes Testament. Einige Gestalten des AT werden in erzählenden Bildzusammenhängen als K. wiedergegeben. Die Opferung des als K. dargestellten *Isaak gehört zu den ältesten u. am weitesten verbreiteten Szenen; ihre Bildgestaltung greift auf ältere ikonographische Modelle von Menschenopfern u. Hinrichtung zurück (o. Bd. 1, 25; H.-J. Geischer, Heidn. Parallelen zum frühchristl. Bild des Isaak-Opfers: JbAC 10 [1967] 127/44; J. Dresken-Weiland, Reliefierte Tischplatten theodosianischer Zeit [Città del Vat. 1991] 123/30). Im Katharinen-Kloster auf dem *Sinai wird diesem Bild die Opferung der Tochter des Jephthah gegenübergestellt (K. Weitzmann, The Jephthah panel in the bema of the church of St. Catherine's Monastery on Mount Sinai: DumbOPap 18 [1964] 341/52). K. sind häufig in atl. Bildern des Auszugs u. der Wanderung gezeigt: Trennung Abrahams von Lot (B. Brenk, Die frühchristl. Mosaiken in S. Maria Maggiore zu Rom [1975] 61f); Flucht des Lot mit seinen Töchtern aus Sodom (U. Koenen, Genesis 19, 4/11 u. 22, 3/13 u. der bethlehemitische K.mord auf dem ‚Lotsarkophag' v. S. Sebastiano in Rom: JbAC 29 [1986] 120/5. 138/45); *Durchzug durch das Rote Meer (C. Rizzardi, I sarcofagi paleocrist. con rappresentazione del passaggio del Mar Rosso [Faenza 1970]). Die Darstellung von K. zeigt also mehrere Generationen einer Sippe oder eines Volkes, die an der Auswanderung beteiligt sind, auch wenn, wie im Fall der Töchter Lots, eine Darstellung als K. vom bibl. Text nicht nahegelegt wird oder Isaak bei der Trennung Abrahams von Lot gezeigt wird, noch bevor von seiner Geburt berichtet wird. In der Ikonographie greifen diese Bilder auf antike Darstellungen der Flucht aus einer Stadt im *Krieg zurück (J. G. Deckers, Zum ‚Lot-Sarkophag' von S. Sebastiano in Rom: RömQS 70 [1975] 132f Taf. 14). Die Generationenfolge des Volkes Israel wird auch in Mailand, S. Aquilino, durch eine Darstellung Thamars mit ihren K. von Juda thematisiert (R. Hausherr, Art. Juda u. Thamar: LexChrIkon 2 [1970] 443). Die Darstellung des Ephraim u. Manasse als K. bei der Segnung durch ihren Großvater Jakob ist wohl ebenso zu erklären (D. Korol, Die frühchristl. Wandmalereien aus Cimitile / Nola = JbAC ErgBd. 13 [1987] 100/29; H. v. Erffa, Ikonologie der Genesis 2 [1995] 458/64); denn auch beim Segen Isaaks werden die Söhne *Jakob u. Esau entsprechend verkleinert wiedergegeben, obwohl schon die in dieser Episode wichtige Körperbehaarung des Esau ausschließt, dass Isaaks Söhne als kleine Jungen vorzustellen seien (Brenk aO. 62/5; v. Erffa aO. 251/9). Die K.heit des Mose kann in der Bildkunst mehrszenig ausgestaltet werden, wie in *Dura Europos, wo die Aussetzung im Binsenkorb u. die Rettung des ausgesetzten K. aus dem Nil gezeigt wird (H. Schlosser, Art. Moses: LexChrIkon 3 [1971] 286/90),

oder den Mosaiken von S. Maria Maggiore, Rom (Brenk aO. 77/80) mit der Adoption des Mose durch die Tochter des Pharao u. Mose als K. unter den ägypt. Weisen, eine Szene, die an die kindlichen Weisheitslehrer römischer Sarkophage erinnert (s. o. Sp. 940). Die Erweckung des toten Sohnes der Witwe von Zarephta durch *Elias, wobei der Sohn als nacktes Klein-K. dargestellt ist, ist nur von einem Fresko aus der Synagoge von Dura Europos bekannt (B. Narkiss, ‚Living the dead became'. The prophet Elijah as a holy image in early Jewish art: Byz. east, Latin west, Festschr. K. Weitzmann [Princeton 1995] 75/80).

b. Neues Testament. Unter den Bildern aus dem NT sind vor allem Szenen aus der K.heit Jesu zahlreich (W. Braunfels / M. Nitz, Art. Leben Jesu: LexChrIkon 3 [1971] 43/9): das Wickel-K. in der Krippe (*Geburt III); die Magierhuldigung (RAC Suppl. 1, 944/53) u. die Darbringung im Tempel (Rom, S. Maria Maggiore: Brenk aO. 19/24). Weiterhin sind zu nennen: der bethlehemitische K.mord, dessen Ikonographie auf die von Stadteroberungen zurückgeht (L. Kötzsche-Breitenbruch, Zur Ikonographie des bethlehemitischen K.mordes in der frühchristl. Kunst: JbAC 11/2 [1968/69] 104/15; Koenen aO. 121/3. 133/8) u. die Flucht nach Ägypten (möglicherweise ebenfalls in S. Maria Maggiore; C. Schweicher / G. Jászai, Art. Flucht nach Ägypten: LexChrIkon 2 [1970] 43/50; Brenk aO. 27/30; U. Schubert, Die K.heitsgeschichte Jesu als politische Theologie am Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom: Byz. east aO. 83/5; S. Mostafawy, Die Flucht nach Ägypten [1998] 141/56). In den Szenen der frühchristl. Kunst, die das Wirken Jesu zeigen, sind die Geheilten regelmäßig in kleinerem Maßstab als Jesus u. seine *Jünger dargestellt. Dennoch ist nur eine dieser Figuren nach der Schrift als K. zu identifizieren, nämlich die Tochter des Jairus. Ihre Erweckung wird schon auf frühchristlichen Sarkophagen dargestellt; Jesus fasst die auf einem Bett Liegende am Arm u. richtet sie auf (Th. Klauser, Frühchristl. Sarkophage in Wort u. Bild [Olten 1966] 26f Taf. 8; A. Recio Veganzones, Fragmentos de sarcófagos paleocrist. inéditos existentes en Roma o de ella desaparecidos: RivAC 58 [1982] 349f). Der Bildtypus ist auf römischen Sarkophagen mit Darstellung eines toten K. auf einem Bett vorgebildet. K. werden beim Einzug in Jerusalem dargestellt, wobei sie zur Huldigung Palmen u. Gewänder vor Jesus auf den Boden breiten (E. Lucchesi Palli / Red., Art. Einzug in Jerus.: LexChrIkon 1 [1968] 594/7; E. Dinkler, Der Einzug in Jerus. = AbhDüsseldorf 167 [1970] 49f).

K. ALAND, Die Säuglingstaufe im NT u. in der alten Kirche[2] = Theolog. Existenz heute NF 86 (1963); Die Stellung der K. in den frühen christl. Gemeinden u. ihre Taufe = ebd. 138 (1967). – O. v. ALLMEN, Das K. in der epischen Dichtung der Griechen, Diss. Bern (1923). – A. ARJAVA, Women and law in late antiquity (Oxford 1996). – P. BALLA, The child-parent relationship in the NT and its environment = WissUntersNT 155 (2003). – M. BIANCHI FOSSATI VANZETTI, Vendita ed esposizione degli infanti da Costatino a Giustiniano: StudDocHistIur 49 (1983) 179/224. – J. E. BOSWELL, Expositio and oblatio. The abandonment of children and the ancient and medieval family: AmHistRev 89 (1984) 10/33; The kindness of strangers. The abandonment of children in western Europe from late antiquity to the renaissance (New York 1988). – K. R. BRADLEY, Child labour in the Roman world: Hist. reflections 12 (1985) 311/30; Discovering the Roman family (Oxford 1991); The sentimental education of the Roman child: Latom 57 (1998) 523/57. – TH. S. DE BRUYN, Flogging a son: JournEarlChrStud 7, 2 (1999) 249/90. – W. CARTER, Households and discipleship. A study of Mt. 19/20 (Sheffield 1994). – S. J. D. COHEN (Hrsg.), The Jewish family in antiquity = Brown Judaic Stud. 289 (Atlanta 1993). – J. CONRAD, Die junge Generation im AT = Arb. Theol. 42 (1970) 1/42. – O. CULLMANN, Les traces d'une vieille formule baptismale dans le NT: RevHistPhilRel 17 (1937) 424/34. – M. DEISMANN-MERTEN, Zur Sozialgesch. des K. im antiken Griechenland: Martin / Nitschke 267/316. – J. D. M. DERRETT, Why Jesus blessed the children (Mc. 10, 13/6 par.): NovTest 25 (1983) 1/18. – D. ENGELS, The problem of female infanticide in the Greco-Roman world: ClassPhilol 75 (1980) 112/20. – E. EYBEN, Family planning in antiquity: AncSoc 11/2 (1980/81) 5/82; Sozialgesch. des K. im röm. Altertum: Martin / Nitschke 317/63; Young priests in early Christianity: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 (1995) 102/20. – E. FEUCHT, Das K. im alten Ägypten (1995). – H. F. FUHS, Art. naʿar: ThWbAT 5 (1986) 507/18. – P. GARNSEY, Child rearing in ancient Italy: Kertzer / Saller 48/65. – J. GAUDEMET, Art. Familie I (Familienrecht): o. Bd. 7, 286/358. – CH. GNILKA, Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristl. Lebens = Theophaneia 24 (1972). – M. GOLDEN, Change or continuity? Children and childhood in hellenistic historio-

graphy: ders. / P. Toohey (Hrsg.), Inventing ancient culture (London 1997) 176/91; Childhood and children in classical Athens (Baltimore 1990); Continuity, change, and the study of ancient childhood: Échos du monde classique / Classical Views 36 (1992) 7/18; Demography and the exposure of girls at Athens: Phoenix 35 (1981) 316/31; Did the ancients care when their children died?: Greece & Rome 35 (1988) 152/63; Pais, child and slave: AntClass 54 (1985) 91/104. – H. Haag, Art. bat: ThWbAT 1 (1973) 867/72; Art. ben: ebd. 670/82. – Th. Hadzisteliou Price, Kourotrophos. Cults and representations of the Greek nursing deities = Stud. of the Dutch archaeol. and hist. society 8 (Leiden 1978). – R. Hamilton, Choes and Anthesteria (Ann Arbor 1992). – W. V. Harris, Child-exposure in the Roman empire: JournRomStud 84 (1994) 1/22; The Roman father's power over life and death: Stud. in Roman law, Gedenkschr. A. A. Schiller (Leiden 1986) 81/95; The theoretical possibility of extensive infanticide in the Greco-Roman world: ClassQuart 32 (1982) 114/6. – H. Herter, Das unschuldige K.: JbAC 4 (1961) 146/62. – J. Hogger, Die K.psychologie Augustins, Diss. München (1937). – W. B. Ingalls, Attitudes towards children in the Iliad: Échos du monde classique / Classical Views NS 17 (1998) 13/34; Ritual performance as training for daughters in archaic Greece: Phoenix 54 (2000) 1/20. – R. M. Janssen / J. J. Janssen, Growing up in ancient Egypt (London 1990). – J. Jeremias, Die K.taufe in den ersten vier Jhh. (1958); Mc. 10, 13/6 par. u. die Übung der K.taufe in der Urkirche: ZNW 40 (1941) 243/5; The origins of infant baptism (London 1963); Art. παῖς θεοῦ: ThWbNT 5 (1954) 676/713. – H. Karpp, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1198/219. – M. Karras-Klapproth / J. Wiesehöfer, K.heit u. Jugend in der Antike (1981). – R. Kassel, Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri inducantur describantur commemorentur, Diss. Mainz (1951 [1954]) bzw. ders., Kl. Schr. (1991) 1/73. – D. I. Kertzer / R. P. Saller (Hrsg.), The family in Italy from antiquity to the present (New Haven 1991). – M. Kleijwegt, Ancient youth = Dutch monogr. on ancient hist. and archaeol. 8 (Amsterdam 1991). – A. Klein, Child life in Greek art (New York 1932). – F. Kudlien, K.aussetzung im antiken Roman: Groningen colloquia on the novel 2 (Groningen 1989) 25/44. – W. K. Lacey, Patria potestas: B. Rawson (Hrsg.), The family in ancient Rome (London 1986) 121/44. – I. Lana (Hrsg.), Seneca e i giovani (Venosa 1997). – G. van der Leeuw, Virginibus puerisque. A study on the service of children in worship: MededelAmsterdam 12 (1939) 443/85. – B. Leyerle, Appealing to children: JournEarlChrStud 5 (1997) 243/70. – L. Löw, Die Lebensalter in der jüd. Lit. = Beitr. zur jüd. Altertumskunde 2 (Szegedin 1875) 119/38. – A. Lumpe, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1191/8. – H. Lutterbach, Gotteskindschaft. Kultur- u. Sozialgesch. eines christl. Ideals (2003). – M. Manson, The emergence of the small child in Rome (3rd cent. BC / 1st cent. AD): History of education 12 (1983) 149/59; La pietas et le sentiment de l'enfance à Rome d'après les monnaies: RevBelgNum 121 (1975) 21/80; Puer bimulus (Catulle 17, 12f) et l'image du petit enfant chez Catulle et ses prédecesseurs: MélArchHist 90 (1978) 247/97. – J. Martin / A. Nitschke (Hrsg.), Zur Sozialgesch. der K.heit (1986). – M. Memmer, ‚Ad servitutem aut ad lupanar …'. Ein Beitrag zur Rechtsstellung von Findel-K. nach röm. Recht: SavZsRom 108 (1991) 21/93. – P. Muller, In der Mitte der Gemeinde. K. im NT (1992). – J.-P. Néraudau, Être enfant à Rome (Paris 1984); La loi, la coutume et le chagrin. Réflexions sur la mort des enfants: F. Hinard (Hrsg.), La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain (ebd. 1987) 195/208. – A. Oepke, Art. παῖς κτλ.: ThWbNT 5 (1954) 636/53. – C. B. Patterson, ‚Not worth the rearing'. The causes of infant exposure in ancient Greece: TransProcAmPhilolAss 115 (1985) 103/23. – Ch. Pelling, Childhood and personality in Greek biography: ders. (Hrsg.), Characterization and individuality in Greek literature (Oxford 1990) 213/44. – J. J. Pollitt, Art in the hellenistic age (Cambridge 1986). – S. B. Pomeroy, Copronyms and the exposure of infants in Egypt: Stud. in Roman law, Gedenkschr. A. A. Schiller (Leiden 1986) 147/62; Infanticide in hellenistic Greece: A. Cameron / A. Kuhrt (Hrsg.), Images of women in antiquity (London 1983) 207/22. – B. Rawson, Representations of Roman children and childhood: Antichthon 31 (1997) 74/95. – B. Rawson (Hrsg.), Marriage, divorce, and children in ancient Rome (Oxford 1991). – A. Reinhartz, Parents and children. A Philonic perspective: Cohen 61/88; Philo on infanticide: Studia Philonica Annual 4 (1992) 42/58. – H. Ringgren, Art. av: ThWbAT 1 (1973) 1/19. – P. Roussel, L'exposition des enfants à Sparte: RevÉtAnc 45 (1943) 5/17. – H. Ruhfel, Das K. in der griech. Kunst (1984); K.leben im klass. Athen (1984). – R. P. Saller, Patriarchy, property and death in the Roman family = Cambridge stud. in population, economy and society in past time 25 (Cambridge 1994); Pietas, obligation and authority in the Roman family: Alte Gesch. u. Wissenschaftsgesch., Festschr. K. Christ (1988) 393/410. – G. Schöllgen, Art. Haus II: o. Bd. 13, 815/30. – W. Schrage, Ethik des NT[4] = Grundrisse zum NT 4 (1982). – J. Schreiner, Art. jeled: ThWbAT 3 (1982) 633/9. – G. M. Sifakis, Children in Greek tragedy: BullInstClassStudLond 26 (1979) 67/80. – V. Siurla-Theodoridou, Die Familie in der griech. Kunst u. Literatur

des 8. bis 6. Jh. vC. = Quellen u. Forsch. zur antiken Welt 4 (1989). – CH. SOURVINOU-INWOOD, Stud. in girls' transitions. Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography (Athens 1988). – E. STAUFFER, Antike Madonnenreligionen: ANRW 2, 17, 3 (1984) 1425/99. – R. TOLLES, Unters. zur K.aussetzung bei den Griechen, Diss. Breslau (1941). – L. VAN HOOK, The exposure of infants at Athens: TransProcAmPhilolAss 51 (1920) 134/45. – P. VEYNE, Die röm. Gesellschaft (1995). – CH. VORSTER, Griech. K.statuen (1983). – G. WATTENDORF, Die Bezeichnungen der Altersstufen bei den Griechen, Diss. Heidelberg (1919). – H.-R. WEBER, Jesus and the children (Geneva 1979). – E. WEISS / W. KROLL, Art. K.aussetzung: PW 11, 1 (1921) 463/72. – S. WEST, Whose baby? A note on P. Oxy. 744: ZsPapEpigr 121 (1998) 167/72. – TH. WIEDEMANN, Adults and children in the Roman empire (London 1989). – O. L. YARBROUGH, Parents and children in the Jewish family of antiquity: Cohen 39/59. – R. ZAHN, Das K. in der antiken Kunst: Forsch. u. Ber. 12 (1970) 21/31. – W. ZIMMERLI, Art. παῖς θεοῦ: ThWbNT 5 (1954) 653/76.

Marc Kleijwegt (A/C; Übers. Alfred Breitenbach) / Rita Amedick (D).

Kind Gottes s. Gotteskindschaft: o. Bd. 11, 1159/85.

Kinderlosigkeit.

Vorbemerkung. K. bezeichnet im Folgenden die ungewollte K., d. h. den un- oder spät erfüllten Wunsch von Eltern nach Geburt eigener Kinder. K. galt in allen Kulturen für gewöhnlich als Unglück (**Altersversorgung). Der vorliegende Beitrag fasst zusammen u. ergänzt Ausführungen zum Thema an anderen Stellen des RAC (*Abtreibung, *Askese, *Ehe, *Ehegesetze, *Eheleben, *Ehescheidung, *Eltern, *Empfängnis, *Geburt, *Genitalien, *Geschlechtstrieb, *Geschlechtsverkehr, *Kind).

A. *Heidnisch. I. Vorderasien.* Das babyl. Recht gestattete es, eine Frau bei K. zu ‚entlassen' (Cod. Hammurabi 137/9). Außerdem bestand bei kinderloser Einehe die Möglichkeit, rechtmäßige Nachfahren in einem Nebenverhältnis zu bekommen. So erlaubte zB. eine Priesterin ihrem Ehemann, mit einer Sklavin ein Kind zu zeugen (ebd. 146), womit das Kinderverbot für Priesterinnen umgangen werden sollte (van Seters 403). Auch in Persien galt K. als Makel (Vidēvdāt 4, 47 [F. Wolff, Avesta (1960) 339]). Oft beteten Frauen zoroastrischer Religion um gesunde Kinder u. reichen Kindersegen (Yašt 5, 87: Ardvi Sura Anahita [ebd. 176]; Binder 51).

II. Ägypten. In Ägypten wurde der Kinderwunsch u. a. durch die Pflicht bedingt, dass der Sohn das Bestattungsritual u. den Totenkult seines Vaters vollziehen musste (*Ahnenkult); auf diese Weise sollte dieser nach dem Tode weiterleben (E. Feucht, Art. K. u. Kinderwunsch: LexÄgypt 3 [1980] 441). Bei K. wurde empfohlen, eine Waise zu adoptieren (A. Erman, Aus dem Volksleben des Neuen Reiches: ZsÄgSpr 42 [1905] 100/10), oder man wandte sich an einen Gott, in der Spätzeit besonders an Imhotep. Eine volkstümliche Erzählung schildert *Gebet u. *Inkubation einer kinderlosen Frau im Tempel von Imhotep-*Asklepios, die im Anschluss einen Sohn zur Welt bringt (o. Bd. 18, 202). Auch konnte der Wunsch nach Nachkommenschaft auf einem Skarabäus niedergeschrieben werden (H. Ranke, Die ägypt. Personennamen 2 [1952] 199).

III. Griechisch. a. Allgemeines. Kinder galten als Ruhmestitel der Frauen (Eur. He-

raclid. 590f; PsDemosth. or. 59, 122; Erdmann 140); Plutarch erwähnt Gesetze gegen Ehelosigkeit u. späte Eheschließung sowie die Furcht, bei K. die Bürgerrechte zu verlieren (am. prol. 2, 493E). In der griech. Philosophie wird Nachwuchs, weil er dem Staat dienlich sein könnte, als Zweck der Ehe angesehen; Platon bezeichnet daher leg. 4, 721b/d die Ehelosigkeit als Verstoß gegen die göttliche Ordnung. Nach zehn Jahren sollen unfruchtbare Ehen zwangsweise geschieden werden (ebd. 6, 784). Nach Callim. hymn. in Artem. 29/32 (2, 10 Pfeiffer) freut sich Zeus über Nachkommenschaft anderer Frauen als Trost angesichts der eifersüchtigen *Hera, seiner ‚kinderlosen Gattin' (Näheres: Ch. Schäublin: o. Bd. 14, 552). Für Athen berichtet Isaeus or. 2, 8, dass der alternde Menekles seiner jungen Frau einen anderen Ehemann verschafft, damit sie Kinder zur Welt bringen kann.

b. Sparta. In Sparta fiel der Frau in erster Linie die Aufgabe des Gebärens zu; daher war es gleichgültig, von welchem Spartiaten sie ein Kind bekam (Aristot. pol. 2, 9, 1270b 1/4; Ael. var. hist. 6, 6). Die angebliche Gesetzgebung Lykurgs schrieb nach Plut. vit. Num. 25, 3 das Ausleihen der Frau zur Kinderzeugung ausdrücklich vor. Nach Herodt. 5, 39f musste König Anaxandridas auf Drängen der Ephoren u. Geronten im Gegensatz zur üblichen Einehe eine zweite Frau nehmen, weil ihm die erste, von der er sich nicht trennen wollte, keine Kinder schenken konnte. Ein anderer Fall von Ehescheidung aus dem 6. Jh. vC. wurde mit der Sterilität der Frau begründet (ebd. 6, 61/3).

c. Medizinisches. *Hippokrates gibt gebärwilligen Frauen ärztliche Ratschläge (steril. 3, 226. 244 [8, 436. 458 Littré]). Im Corpus Hippocraticum finden sich genaue medizinische Anweisungen, wie unfruchtbare Frauen geheilt werden können, etwa durch Einlauf mit Pferdemilch in die Gebärmutter (Schubert / Huttner 206/12. 310/9; Weiteres: E. Lesky, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1250f). *Galenos erkannte, dass psychische Belastungen negative Folgen für die Fruchtbarkeit von Frauen haben können (Diepgen 112). Soranos v. Ephesos (2. Jh. nC.) gibt gynaec. 3, 47. 49 (CMG 4, 125/7) Erkrankungen der Gebärmutter als Grund für K., Früh- oder Fehlgeburten usw. an.

d. Orakel. Bei K. wandten sich Eheleute in den Heiligtümern um Hilfe an die Götter (*Inkubation). Die ältesten Wunderberichte aus Epidauros gehen in das 4. Jh. vC. zurück (Herzog, bes. nr. 1. 31. 34. 39. 42). Nach ebd. 39. 42 heilt der Gott die Unfruchtbarkeit der Frau durch Beischlaf. In den ἰάματα werden ‚Schwangerschaften' von drei u. fünf Jahren beschrieben, die nach einem Heilschlaf im epidaurischen Asklepieion mit der Erfüllung des Kinderwunsches enden. Typisch für diese Träume ist das Schlangensymbol; so träumte Agamede v. Keos, ihr liege im Schlaf eine Schlange auf dem Bauch, woraufhin sie fünf Kinder bekam (ebd. nr. 39). Die Votivinschriften der Asklepiosheiligtümer bezeugen den Dank von Eltern für die Geburt eines Kindes (Edelstein nr. 31. 34. 39. 42). Der Gott befahl einem Mann, der keine Kinder hatte u. schon im 50. Lebensjahr stand, seine Frau zum Tempelschlaf zu schicken (ebd. nr. 426). Als diese das Adyton betrat, wurde ihr ein Schröpfkopf (σικύα) auf den Bauch gesetzt u. befohlen, in Eile wegzulaufen, woraufhin sie schwanger wurde. Auch in der Orakelsammlung von Delphi finden sich zahlreiche Antworten zum Problem von K. u. gewünschter Nachkommenschaft (Parke / Wormell nr. 6. 43. 110f. 148. 156. 190. 249. 322. 334. 372. 406).

IV. Römisch. a. Allgemeines. Heirat erfolgte in Rom vornehmlich liberorum quaerendorum causa (vgl. Kaser 73_8; Eyben 318; Temporini: dies. 13); in erster Linie ging es um legitimen männlichen Nachwuchs. Trotz der Gefahren, die eine Entbindung mit sich brachte, waren viele Frauen von der Furcht besessen, unfruchtbar zu sein (Rousselle 327). Konnte eine röm. Frau keine Kinder gebären, schlug sie ihrem Mann häufig selbst die Trennung vor, damit er sich eine fruchtbare Ehefrau nehmen könne (laud. Turiae 48 [22 Durry]). Anders handelte *Augustus, der sich vermutlich aus politischen Gründen nicht von der (in der Ehe mit ihm) kinderlosen Livia trennte (Temporini: dies. 33. 55), obwohl gerade in der Bürgerkriegszeit der Unterschied zu seinem kinderreichen Gegner Antonius augenfällig war (ebd. 37). – *Kaiserinnen wurden aufgrund ihrer Bedeutung für den Fortbestand der Dynastie häufig als ‚Kaisermacherinnen' bezeichnet (dies., Frauen u. Politik im ant. Rom: Imperium Romanum, Festschr. K. Christ [1998] 730). Faustina d. J., Gattin Mark Aurels, wurde wegen ihrer in der Geschichte der röm. Kaiserfamilien einmaligen u. häufig auf Münzen erwähnten fecunditas sowie als Mutter des

Thronfolgers *Commodus divinisiert (o. Bd. 19, 1071). Die häufigen Geburten in der damaligen domus Augusta wurden als Ausdruck des Glücks des Zeitalters interpretiert, als Symbol einer gesicherten Dynastie u. einer stabilen Zukunft (Temporini: dies. 236). Oft wurden Kaiserinnen mit Fruchtbarkeits- u. Muttergöttinnen identifiziert (o. Bd. 19, 1062). – Martial. 11, 55 berichtet von Erbschleichern, die Kinderlosen heuchlerisch Nachwuchs wünschten. Um sich nicht diesem Verdacht auszusetzen, riet Plinius d. J. davon ab, kinderlosen Reichen *Geschenke zu machen (ep. 5, 1, 3).

b. Juristische Regelungen. Das traditionelle *Frauen- u. Eheideal wurde während der Alleinherrschaft des Augustus bekräftigt (Temporini: dies. 45). Seine *Ehegesetze für Senatoren u. Ritter, besonders die Lex Iulia de maritandis ordinibus vJ. 18 vC. u. die sie ergänzende Lex Papia Poppaea vJ. 9 nC. zielten darauf ab, das Ansehen der *Ehe allgemein zu heben u. die vor allem in den oberen Ständen weit verbreitete K. (o. Bd. 9, 1185) zu bekämpfen (Gaius inst. 2, 111. 286; A. Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus [1991]; Raditsa; Temporini: dies. 52f); als Vorbild wurde hier besonders die kinderreiche Familie des Germanicus u. der Kaiserenkelin Agrippina d. Ä. hingestellt (ebd. 73). Ehe- u. K. sollten mit schweren Sanktionen geahndet werden. Diese lagen vor allem auf erbrechtlichem Gebiet (Problem der erbrechtlichen ‚Kapazität': D. Nörr, Planung in der Antike. Über die Ehegesetze des Augustus: Freiheit u. Sachzwang, Festschr. H. Schelsky [1977] 312; *Ehegesetze). Eltern mit drei Kindern wurden von Augustus besonders ausgezeichnet, wobei dieses ius trium liberorum aber auch anderen Personen, so seiner Gattin Livia, verliehen wurde; dadurch wurde es zu einem Privileg für Freunde des Kaisers (Temporini: dies. 65). Trotz der augusteischen Ehegesetze beklagten römische Schriftsteller weiterhin die K., zB. Seneca in seiner Trostschrift ad Marc. 19, 2: In civitate nostra plus gratiae orbitas confert quam eripit. Ähnliches kommt auch in der Trostschrift an seine Mutter Helvia zum Ausdruck: nihil de orbitate ... mea querar (ad Helv. 18, 6). – Auch durch *Adoption konnte sich ein Mann, der keinen ehelichen Sohn hatte oder dessen Sohn verstorben war, Nachfahren verschaffen. Kinderlose Kaiser adoptierten die von ihnen erwählten Nachfolger zZt. der sog. Adoptivkaiser (Adoptionspraxis in den Jahren 96/138); zuvor hatte dies bereits *Domitianus getan, um (vergeblich) die Kontinuität flavischer Herrschaft zu sichern (W. Eck, Die iulisch-claudische Familie. Frauen neben Caligula, Claudius u. Nero: Temporini 172). Nerva, gerade wegen seiner K. zum Kaiser erhoben, sicherte seine Herrschaft durch die politisch u. militärisch motivierte Adoption Trajans (Temporini: dies. 187). – *Caligula trennte sich vermutlich wegen ihrer Unfruchtbarkeit von seiner dritten Frau Lollia Paulina (Eck aO. 108. 112). Im Gegensatz hierzu schied sich Trajan trotz K. nicht von seiner Frau Plotina; Plinius d. J. hielt K. in diesem Fall nicht für einen gravierenden Mangel im Hinblick auf die Nachfolge (paneg. 7, 4/7), weil leibliche Söhne der Wahl des Besten im Wege gestanden hätten; so wird hier K. als Ideal überhöht.

c. Magische u. kultische Gegenmaßnahmen. Bei K. wandten sich Frauen in den Heiligtümern an die Götter, um Kinder zu bekommen (Diepgen 176). Bei den *Lupercalia schlugen junge Leute unfruchtbare Frauen symbolisch mit Riemen aus Ziegenfell, um deren Fruchtbarkeit zu fördern (L. Deubner, Lupercalia: ArchRelWiss 13 [1910] 481f). Als Heilmittel gegen Unfruchtbarkeit fand nach Plin. n. h. 27, 62f u. Diosc. Med. mat. med. 3, 124 (2, 135 Wellmann) das crataeogonon (gemeines Flöhkraut) als volkstümliches *Aphrodisiacum Verwendung, wodurch die Geburt männlichen Nachwuchses gefördert werden sollte. – Noch im 5. Jh. nC. wurden in *Karien heidnische Praktiken gegen K. angewandt. Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 17/20 berichtet von der Heirat des Heiden Asklepiodotos v. Alex. mit der Tochter des ebenfalls heidn. Asklepiodotos v. Aphrodisias. Als sein Kinderwunsch unerfüllt bleibt, pilgert das Ehepaar nach Menuthis bei *Alexandria. Der Mann übt zunächst Beischlaf mit einer Isisstatue, anschließend mit seiner Frau, die dennoch kinderlos bleibt. Er besorgt sich auf Anstiften eines Isispriesters das neugeborene Kind einer Isispriesterin u. gibt es als Kind seiner eigenen Frau aus. Durch dieses ‚Wunder', das später entlarvt wird, zeigt sich die Umwelt zunächst zugunsten des Heidentums beeindruckt.

B. Jüdisch. I. Altes Testament. (Binder 60/2; G. Delling, Art. Eheleben: o. Bd. 4, 700f.) Als Hauptzweck der Ehe wurde die Fortpflanzung angesehen (vgl. Gen. 1, 28). K. galt

als Strafe Gottes (Belege: o. Bd. 4, 1198), Unglück u. Schande (Lev. 20, 20f; Jer. 15, 7/9; vgl. Gen. 30, 1). Jedoch konnten im Notfall Kinder von einer Magd Ersatz bieten (ebd. 16, 2; 30, 3). Lea gab Jakob ihre Leibmagd Silpa zur Frau, als sie sah, dass sie nicht mehr Mutter würde (ebd. 30, 9). Die Mutter Samsons war zunächst unfruchtbar; ihre Schwangerschaft u. die Geburt ihres Sohnes wurden ihr von einem *Engel verkündet, der sie aufforderte, weder Wein noch Berauschendes zu trinken sowie nichts Unreines zu essen (Iudc. 13, 2/5). – Unfruchtbare Israelitinnen flehen den Gott des AT um Kindersegen an (zB. Hannah: 1 Sam. 1, 10/3; Isaak für Rebekka: Gen. 25, 21), denn Gott gibt Unfruchtbaren die Fruchtbarkeit (Gen. 30, 23). Die Heilung der K. ist Ergebnis des rettenden Handelns Gottes, der die Macht hat, die irdischen Verhältnisse umzukehren (vgl. 1 Sam. 2, 5). – Nach dem Gesetz des Levirats muss der Bruder eines Verstorbenen dessen kinderlose Witwe heiraten (Dtn. 25, 5/10; G. Wigoder, Art. Lévirat: Dict. enc. du Judaïsme [Paris 1993] 657f; L. I. Rabinowitz, Art. Levirate marriage and ḥaliṣah: EncJud 11 [Jerus. 1972] 122f); diese Regelung dient dazu, den Namen eines kinderlos Verstorbenen fortzusetzen. Zum Glauben an die Fruchtbarkeit verleihende Wirkung der Zauberpflanze Mandragora (*Alraun) W. Kroll, Art. Aphrodisiacum: o. Bd. 1, 500; Binder 65.

II. Hellenistisches Judentum. Abweichend vom bibl. Bericht (2 Reg. 20, 1/6), wo dem todkranken König Hiskia von Juda eine Verlängerung seines Lebens aufgrund der Verdienste seines Ahnherrn *David verheißen wird, berichtet Joseph. ant. Iud. 10, 25/7, der König sei zusätzlich von seiner K. u. dem daher drohenden Ende seiner Dynastie bedrückt gewesen; Gott habe sich daraufhin seiner erbarmt u. durch den Propheten *Jesaia ein Ende der Krankheit, weitere 15 Lebensjahre u. die Geburt von Söhnen verheißen. Offenbar interpretiert Josephus die atl. Aussage ‚um Davids, meines Knechtes, willen' als Zusage Gottes, die davidische Dynastie nicht aussterben zu lassen. – Philon gibt als einen Grund für den Brauch der *Beschneidung an, dass Menschen dadurch von Eitelkeit abgehalten werden sollen (spec. leg. 1, 10f); vielen, die sich auf ihre physische Erscheinung etwas einbildeten, sollte die Tatsache zu denken geben, dass in ihrer Mitte zahlreiche zeugungsunfähige Männer u. unfruchtbare Frauen lebten, die kinderlos alt werden müssten. Im Zuge seiner Ausführungen über das bibl. Gebot, während der Menstruation auf Geschlechtsverkehr zu verzichten (Lev. 18, 19), kritisiert Philon wiederholt in scharfer Form die Praxis, ohne Absicht der Fortpflanzung Geschlechtsverkehr zu vollziehen (spec. leg. 3, 32/6). In diesem Zusammenhang verurteilt er auch Männer, die wissentlich mit unfruchtbaren Frauen verkehren. Er entschuldigt nur diejenigen, die über die Unfruchtbarkeit ihrer Frau bei der Heirat in Unkenntnis waren; ihnen gesteht er daher auch zu, sich aufgrund emotionaler Bindung trotz langandauernder K. nicht von ihrer Gattin zu trennen (ebd. 35) u. somit die biblisch eingeräumte Möglichkeit der Scheidung nicht wahrzunehmen. Das Ende der K. einer unfruchtbaren Frau kann für ihn nur das Werk Gottes sein (τῆς θέας δυνάμεως ἔργον: quaest. Gen. 3, 18). – Die atl. Passage, derzufolge Sarah *Abraham auffordert, mit ihrer Magd *Hagar Kinder zu zeugen (Gen. 16, 1f), deutet Philon dahingehend, dass Sarah ihre Magd zur Konkubine (*Konkubinat) ihres Mannes bestimmt habe, um die eigene K. zu kompensieren (quaest. Gen. 3, 20). Hierdurch werde Sarahs übergroße Liebe zu ihrem Mann bezeichnet, denn sie wollte das *Haus ihres Mannes nicht mit dem Makel der K. gezeichnet sehen. De Abr. 250 lässt Philon Sarah sogar erklären, falls ihre Gebete erhört würden u. ihr Mann aus einer Verbindung mit einer anderen Frau Nachfahren erhalte, würden diese durch Adoption (θέσει) auch zu ihren eigenen Kindern. Dieselbe atl. Stelle deutet er allegorisch im Hinblick auf die paradoxe Gleichzeitigkeit von K. einerseits u. unendlicher Fruchtbarkeit des beherrschenden Prinzips, der Tugend, andererseits (congr. erud. grat. 3; zur Überwindung der K. Sarahs durch geistige Kindschaft, das Hervorbringen des vollkommenen Friedens, mut. nom. 143f). Raḥels Vorwurf gegenüber Jakob (Gen. 30, 1) nutzt Philon zu einem Exkurs darüber, dass Gott an verschiedenen bibl. Stellen gerade ungeliebten Frauen Nachfahren schenkt (vgl. Gen. 29, 31), während geliebte Ehefrauen (zunächst) kinderlos bleiben (leg. all. 2, 46/8; zur übertragenen Deutung derselben Stelle quis rer. div. her. 51). Die K. Abrahams (Gen. 15, 2) deutet er allegorisch im Hinblick auf die Unfruchtbarkeit der Seele

(mut. nom. 226; somn. 1, 11; zu Unfruchtbarkeit im übertragenen Sinne auch somn. 1, 106); er selbst wünscht sich einen spirituellen Erben (quis rer. div. her. 34/8).

III. Qumran. Eine späthasmonäische Klagedichtung vergleicht *Jerusalem mit einer verlassenen u. kinderlosen Frau (4 Q 179 frg. 2, 6. 8). In einem Text aus dem frühen 1. Jh. nC. werden die Adressaten gesegnet, wobei die Gemeinde u. a. dafür gepriesen wird, dass es in ihrem Land keine Frau gebe, die ihre Kinder verliert (4 Q 285 frg. 1b, 9). Von K. ist ohne rekonstruierbaren Zusammenhang auch in einer Weisheitsschrift die Rede (4 Q 418 frg. 69, 2).

IV. Rabbinisches Judentum. Zu den drei Schlüsseln, die allein in Gottes Hand sind u. niemals Boten anvertraut werden, gehört derjenige zur *Geburt (bTa'anit 2a). Das Gebot der Fortpflanzung gilt nach rabbinischer Auffassung nur für Männer (bJebamot 65b). Eine rabbin. Deutung bezieht die K. von Menschen auf Gottes Wunsch, ihre Gebete zu hören (Gen. Rabbah 45 zu Gen. 16, 4; bJebamot 64a; Cant. Rabbah zu Cant. 2, 14). Abraham habe für kinderlose Frauen gebetet, die daraufhin schwanger wurden (Gen. Rabbah 39 zu Gen. 12, 2). Ebd. 47 (zu Gen. 17, 16) heißt es, Gott habe den Menschen Ehrfurcht vor Sarah eingeprägt, damit man sie nicht kränke u. wegen ihrer K. als Unfruchtbare beschimpfe. Nach späterer Interpretation ist eine Leviratsehe (o. Sp. 953) nur erforderlich, wenn ein verstorbener Mann überhaupt keine Kinder hinterlässt, nicht schon, wenn er keine Söhne hat (Rabinowitz aO. 123); diese Auffassung wird bereits durch die LXX-Übersetzung von Dtn. 25, 5 (σπέρμα für ben) u. Joseph. ant. Iud. 4, 254 (ἄτεκνον) nahe gelegt. – Ein kinderloser Mann wurde als tot angesehen (Gen. Rabbah 45 zu Gen. 16, 2); nach rabbinischer Interpretation bedeutet die bibl. Strafe des karet, dass die Kinder eines Sünders zu dessen Lebzeiten sterben werden, so dass er ohne Nachfahren bleibt (bJebamot 55a). Wenn eine Frau nach zehnjähriger Ehe keine Kinder geboren hat, darf sich der Mann von ihr scheiden, um eine andere zu heiraten (ebd. 64a; Gen. Rabbah 45 zu Gen. 16, 3; o. Bd. 4, 701). Tod ohne Nachfahren ('ariri) wird jSanhedrin 7, 5, 4 (24c) als Strafe aufgefasst; zu K. als Strafe der Amalekiter Pirqei de-Rabbi Eliezer 49. Unfruchtbarkeit von Männern wird gelegentlich erwähnt (bJebamot 64a/b). – Eine allegorische Deutung bezieht die Zusage aus Dtn. 7, 14, es werde in Israel keine Unfruchtbarkeit geben, auf die nie versiegende Präsenz von Gelehrten, d. h. Rabbinen, die eine geistige K. verhindern (bBekhorot 44b). – Im spätantiken Judentum gibt es auch magische Rezepte gegen Unfruchtbarkeit (Binder 70). Von einem Pulver bzw. Getränk, das Unfruchtbarkeit bewirken soll, wird bJebamot 65b berichtet; ebenso Tos. Jebamot 8, 4 (249, 22f Zuckermandel: einem Mann ist das ‚Getränk der Impotenz' verboten, einer Frau aber erlaubt) u. Gen. Rabbah 23 zu Gen. 4, 19; zur Zusammensetzung des Unfruchtbarkeitstranks (kos 'iqqarin) bŠabbat 110a/b.

C. Christlich. I. Neues Testament. (Binder 129f.) Im NT werden alttestamentliche Deutungen fortgeführt; vgl. Lc. 1, 5/17. 25; Protoev. Jac. 1/5 (Hennecke/Schneem.[5] 1, 338/40); zum allegorischen Verständnis von K. u. geistiger Kindschaft (in Aufnahme von Jes. 54, 1) Gal. 4, 27 (*Gottessohn; *Gotteskindschaft). In den Pastoralbriefen werden alttestamentliche Passagen dahingehend gedeutet, dass eine kinderlose Frau durch das Aufziehen von Kindern das Heil erlangen kann; eine *Witwe soll nur dann in den Witwenstand aufgenommen werden, wenn sie Kinder aufgezogen hat (1 Tim. 5, 10; o. Sp. 909).

II. Patristik. a. Allgemeines. Das Urteil über K. nicht asketisch lebender Paare divergiert stark. Den meisten Autoren gilt sie als Schande, einigen als Folge der Sünde der *Frau, anderen auch des Mannes oder der Vorfahren. Überwiegend wird ein Kind wie im AT als Geschenk Gottes angesehen. Jedoch finden sich Act. Thom. 12 düstere Schilderungen der Sünden, die man der Kinder wegen auf sich nimmt, u. der Sorgen, die sie bereiten. Häufig werden entsprechende Bibelstellen allegorisch gedeutet, ohne dass die Bewertung realer K. durch den Autor deutlich wird (Binder 146; Näheres im Folgenden).

b. Osten. *Clemens v. Alex. betont strom. 2, 140, 1 die Notwendigkeit der Kinderzeugung (o. Bd. 4, 662. 703. 1207). Strom. 2, 139, 5 weist er auf die Meinung derer hin, die die Ehe gutheißen, denn der Kinderlose ermangele der natürlichen Vollkommenheit, weil er an seiner Stelle keinen geeigneten Nachfolger hinterlasse; jedoch will Clemens den Christen freie Wahl lassen (ebd. 3, 67, 1). – Auch Origenes betrachtet K. als Strafe (in

Hes. hom. 4, 1 [GCS Orig. 8, 359]). In Auseinandersetzung mit Kelsos (*Celsus), der ausgeführt hatte, dass in heidnischen Heiligtümern vielen kinderlosen Personen geholfen wurde (c. Cels. 8, 45 [SC 150, 272]), verweist Origenes darauf, dass sich viele kinderlose Paare erfolgreich um Hilfe an den Schöpfergott wandten (ebd. 8, 46 [274/6]); er nennt Sarah, Hiskia sowie die kinderlose Frau, die auf die Verheißung des Propheten *Elisa hin einen Sohn gebar (2 Reg. 4, 14/7). In seinem Kommentar zum Bericht über die Verhaftung *Johannes d. T. erinnert er daran, dass die Leviratsehe nach jüdischem Brauch nur bei K. gestattet war, was im Falle der Ehe des *Herodes nicht zutraf (in Mt. comm. 10, 21 [SC 162, 246]). Die anfängliche Unfruchtbarkeit der späteren Mutter Samsons (Iudc. 13, 2) versteht er nicht als natürliche K., sondern er erklärt sie auf nicht näher spezifizierte Weise mit ihrem Dienst (διακονία; in Iudc. sel.: PG 12, 949). Den atl. Jubelruf über die Fruchtbarkeit des vermeintlich unfruchtbaren Jerusalem (Jes. 54, 1) deutet Origenes allegorisch im Hinblick auf die Geburt des Gottesvolkes im Glauben durch den *Logos (in Jer. hom. 9, 3 [SC 232, 385]; zur Deutung derselben Passage mit Bezug auf die K. der Seele in Ps. sel. 112, 9 [PG 12, 1571]). Auch den bibl. Bericht über die Befreiung Hannahs u. Hiskias von ihrer K. bezieht er im übertragenen Sinn auf die K. der Seele, die durch geistiges Verstehen des geistigen Gesetzes vermieden werde (orat. 13, 4 [GCS Orig. 2, 328f]). Zur Überwindung der K. durch das Gebet ebd. 13, 2f [326f]). – Es existieren auch negative Meinungen zur Kinderzeugung. So sei die Erde inzwischen so dicht bevölkert, dass Gen. 1, 28 nicht mehr bedingungslos zutreffe (PsMethod. serm. Symp. et Ann. 1, 2 [GCS Method. 9f]; vgl. auch Aug. bon. coniug. 9, 9 [CSEL 41, 200f]). Im Zuge einer antithetischen Aufzählung der Wechselfälle des Lebens, die zu nichts als Unglück u. Klagen Anlass geben, erwähnt *Gregor v. Nyssa die Belastung durch viele Kinder, unmittelbar gefolgt von der durch K. verursachten Entwurzelung (τῆς ἀπαιδίας τὸ ἄρριζον: in Koh. hom. 6, 9 [SC 416, 332]). Bei einer Diskussion mit einem heidn. Philosophen fragt ihn dieser, warum er nicht an Weissagungen u. Prophezeiungen glaube, die doch Ereignisse wie K. zuverlässig vorhersagten u. so die Existenz des Schicksals unter Beweis stellten (fat.: GregNyssOp 3, 2, 49), was von Gregor bestritten wird, denn wahre Fruchtbarkeit zeigt sich für ihn allein im Geist (virg. 19, 30/42 [SC 119, 490]). – Nach Joh. Chrysostomos besteht die Aufgabe der Frau im Kindergebären (in Rom. hom. 25, 4 [PG 60, 633]); hierzu verhilft das Gebet (in Eph. hom. 24, 3f [PG 62, 172/4]; Binder 145); zu seiner Haltung zum Geschlechtsverkehr o. Bd. 10, 824. Nach Basileios v. Kaisareia war K. in alttestamentlicher Zeit beklagenswert u. eine Folge der Sünde (in Jes. comm. 4, 133 [PG 30, 333]); allerdings enthält er sich jeden Kommentars zur Bewertung in der Gegenwart.

c. *Westen.* Tertullian drückt Verwunderung darüber aus, dass ein Christ, statt auf sein Heil bedacht zu sein, sich Lasten wünscht, ‚die sogar von den meisten Heiden gemieden, durch Gesetze erzwungen, durch Verwandtenmord beseitigt werden' (uxor. 1, 5 [CSEL 70, 103f]; o. Bd. 10, 825). – *Ambrosius empfindet die Zeugung von Kindern als Pflicht, um die Menschheit vor dem Aussterben zu bewahren; sogar den Inzest (**Blutschande) von Lots Töchtern entschuldigt er mit dieser Auffassung (Abr. 1, 4, 24; 6, 56/8 [CSEL 32, 1, 519. 539f]). Sarah habe trotz ihrer anfänglichen körperlichen Unfruchtbarkeit Isaak zur Welt gebracht u. so die geistliche Fruchtbarkeit der *Kirche (II) typologisch vorgebildet, wohingegen *Hagar leiblich fruchtbar war, aber geistlich steril; so sei diese zum Sinnbild der Synagoge geworden (ebd. 2, 10, 72 [626]). – Nach Augustin liegt menschliche Empfängnis in der Hand Gottes (civ. D. 12, 24 [CCL 48, 381]). Für ihn gehört der Nachwuchs zu den drei bona nuptialia: proles, fides (eheliche Treue; *Fides) u. sacramentum (Unauflöslichkeit der Ehe; vgl. nupt. et concup. 1, 19 [CSEL 42, 231]). Die anstößigen Berichte des AT mildert er mit Hinweis auf das Streben nach Nachfahren (zu seiner Haltung zum Zweck der Ehe o. Bd. 10, 827); so verteidigt er civ. D. 16, 25 [CCL 48, 529] Abrahams *Bigamie mit dem Argument, sie sei ad generandam prolem geschehen. Auf das atl. Gebot der Leviratsehe (o. Sp. 953) bezieht er sich c. Faust. 32, 4 (CSEL 25, 1, 763) u. en. in Ps. 65, 1 (CCL 39, 838: ad suscitandum semen fratri suo); dieses Gebot gelte in der kommenden Zeit nach der Auferstehung nicht mehr, da diese nicht fleischlich, sondern geistlich erfolge (o. Bd. 10, 51). – Zur Auslegung von Lc. 1, 8/20 vgl. Petr. Chrys. serm. 86 (CCL 24 A, 531/5).

III. Spätantike. a. Allgemeines. Ab 320 nC. brauchten unverheiratete u. kinderlose Römer keine rechtlichen Nachteile mehr zu fürchten (Cod. Theod. 8, 16, 1; vgl. Arjava 78). Im J. 410 nC. wurde das iustrium liberorum des Augustus (o. Sp. 951) offiziell abgeschafft (Cod. Theod. 8, 17, 3f; o. Bd. 4, 679). – Sowohl die Impotenz des Mannes als auch die Amenorrhoe der Frau konnten durch Hunger hervorgerufen werden, weshalb während der zahlreichen *Hungersnöte nur wenige Kinder geboren wurden, besonders gegen Ende des 4. Jh. (Rousselle 567_{14}; dies., Abstinence et continence dans les monastères de Gaule méridionale à la fin de l'Ant. et au début du MA: Études médiév. languedociennes, Festschr. A. Dupont [Montpellier 1974] 239/54).

b. Im Kaiserhaus. Helena, eine der beiden Töchter Konstantins, heiratete iJ. 355 den späteren Kaiser *Iulianus. Sie erlitt eine Fehlgeburt, blieb daraufhin kinderlos u. verstarb kurz nach der Kaiserproklamation ihres Mannes (o. Bd. 19, 449; M. Clauss, Die Frauen der diokletianisch-konstantinischen Zeit: Temporini 358). Eusebia, zweite Frau **Constantius' II, blieb Zeit ihres Lebens unfruchtbar. Amm. Marc. 16, 10, 18f beschreibt das schlechte Verhältnis Eusebias zu Helena mit dem Hinweis darauf, Erstere habe Letztere mit einer List dazu gebracht, ein Mittel einzunehmen, durch das sie, sooft sie schwanger wurde, ihr Kind vorzeitig verlor (Clauss, Zeit aO. 362). Constantius II soll seine K. als Strafe Gottes für sein gewaltsames Vorgehen gegen die jüngere Linie des Kaiserhauses aufgefasst haben (Iulian. ep. ad Athen. 271A [1, 215 Bidez]). Zwar schenkte ihm seine dritte Frau Faustina sein erstes Kind, die Tochter Constantia, doch wurde diese erst nach dem Tode des Vaters geboren (Ende 361 oder Anf. 362: Amm. Marc. 21, 15, 6). Kaiser *Honorius starb 423 kinderlos mit 39 Jahren; seine beiden Ehefrauen waren vor ihm verstorben (M. Clauss, Die Frauen der theodosianischen Familie: Temporini 384). – Pulcheria heiratete iJ. 450 Marcianus als Nachfolger ihres verstorbenen Bruders Theodosius II nur unter der Bedingung, dass dieser in eine Ehe ohne sexuelle Beziehungen einwillige (Evagr. h. e. 2, 1 [38 Bidez / Parm.]); zuvor hatte sie sich zusammen mit ihren beiden jüngeren Schwestern ewiger *Jungfräulichkeit geweiht (Soz. h. e. 9, 1, 3), wohl um die Herrschaft ihres minderjährigen Bruders nicht zu gefährden, wodurch sie hohes Sozialprestige erreichte (ebd.; vgl. S. Diefenbach, Frömmigkeit u. Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz: Saeculum 47 [1996] 57; Clauss, Familie aO. 403) u. ihrer intensiven Marienverehrung Ausdruck verlieh, indem sie der *Gottesgebärerin als Jungfrau nacheiferte (ebd. 413; o. Bd. 20, 725f). – Im Gegensatz hierzu litt Kaiserin Theodora sehr unter ihrer K., durch die sie den Fortbestand der Dynastie gefährdet sah u. die überdies als Zeichen göttlicher Ungnade aufgefasst werden konnte (H. Leppin, Theodora u. Justinian: Temporini 474); daher soll sie nach dem Bericht einer orthodoxen Quelle den Abt Sabas gebeten haben, für sie vom Himmel Kindersegen zu erflehen, was der Abt jedoch mit Hinweis auf unterschiedliche christologische Standpunkte abgelehnt habe (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 71 [TU 49, 2, 173f Schwartz]). – Während die Ehe- u. K. für weibliche Mitglieder des Kaiserhauses in der Prinzipatszeit wegen ihrer Bedeutung für den Fortbestand der Dynastie undenkbar gewesen war, änderte sich diese negative Bewertung der K. seit konstantinischer Zeit (o. Bd. 19, 1079f). Neben die Hauptaufgabe der *Kaiserin, Nachfahren zu gebären, trat als zweiter Aspekt die Bedeutung ihrer persönlichen Frömmigkeit. Dies entspricht der spätantiken Tendenz, Sexualität nicht mehr in den Kontext von Pflichten gegenüber der politischen *Gemeinschaft zu rücken, sondern sie als Mittel zur persönlichen Vervollkommnung zu betrachten (H. Leppin, Rückblick u. Ausblick: Temporini 488). Eine Kaiserin konnte daher sogar den Augusta-Titel erlangen, ohne Söhne geboren zu haben. Das Christentum eröffnete Frauen (einschließlich Angehörigen des Kaiserhauses) die religiös sanktionierte Möglichkeit, sich für Keuschheit u. Ehelosigkeit zu entscheiden, so dass sie sich nicht mehr ausschließlich den Interessen der Familie an Heiratsverbindungen unterordnen mussten, wobei allerdings einzuräumen ist, dass Ansätze hierzu bereits im Heidentum angelegt waren (ebd. 495).

IV. Christliche Gegenmaßnahmen. a. Volksmedizin. Einige Frauen nahmen Heilmittel gegen Sterilität ein, die genauso gefährlich waren wie Abtreibungsmittel (Rousselle 349). Noch Kaiserin Eusebia, Gemahlin Constantius' II, starb an einer Arznei gegen Unfruchtbarkeit (Amm. Marc. 16, 10, 18f).

b. Gebet u. Wallfahrten. 1. Allgemeines. Mit dem Aufkommen der christl. Märtyrer-

u. Heiligenverehrung entwickelte sich, gleichsam als Konkurrenz zu den Funktionen der heidn. Götter, die christl. Wallfahrt (zur Konfrontation Asklepios - Christus u. zu Heiligen als Nachfolgern von *Heilgöttern o. Bd. 13, 1221/30). Hierbei galt besonders die christl. *Inkubation als eine legitime Form der Heiligenanrufung. Die wichtigsten christl. Inkubationsstätten waren die Wallfahrtsorte der großen Krankenheiler u. Wundertäter, u. a. Kosmas u. Damian in Kpel, Kyros u. Johannes in Menuthis, Thekla bei Seleukeia (Isaurien; *Kilikien) u. verschiedene Stätten im Hl. Land (Kötting 395). Statuetten schwangerer Frauen aus Abū Mīnā bringen das Anliegen kinderloser Frauen an den hl. Menas zum Ausdruck, indem sie den erbetenen Zustand zeigen; zur *Menas-Stadt als Wallfahrtsort für Kinderlose J. Engemann, Eulogien u. Votive: Akten d. 12. Intern. Kongr. f. Christl. Archäol. 1 = JbAC ErgBd. 20 (1995) 231. Das Leiden der Menas-Mutter Euphemia unter K. u. ihre wunderbare Heilung schildert einfühlsam PsJoh. Alex. laud. Men. 12/7 (T. Orlandi, Omelie copte [Torino 1981] 293f). Zur hl. Margarita (Marina) als Helferin gegen eheliche Unfruchtbarkeit u. zur Rolle ihres Gürtels Binder 142.

2. Wunderheilungen im Osten. α. Heiligtümer von Märtyrern (miracula post mortem). Im Bericht über ein Wunder des diokletianischen Märtyrers Kolluthos (Phoibammon Panopolit. laud. Colluth. frg. copt.: 1, 179f Till) heißt es, dass dieser die kinderlosen Eheleute Eudokia u. Theognostos in einer Vision auffordert, das Wasser zu trinken, mit dem Altar u. Kelch in seiner Kirche gereinigt werden, woraufhin ihr Kinderwunsch in Erfüllung gehen soll. – Ein weiteres Wunder soll sich in der Nähe von Melitene ereignet haben, wo eine Kirche des Märtyrers Polyeuktos im 4./5. Jh. von Pilgern aufgesucht wurde. Nachdem ein kinderloses Ehepaar dort mehrere Tage verbracht hatte, hatte es eines Nachts beim Gebet eine Vision, in der ihm verkündet wurde, dass ihm ein Kind ‚des Frohsinns' (εὐθυμίας) von Gott geschenkt würde; tatsächlich wurde der spätere Asket Euthymios (377/473) geboren (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 2 [TU 49, 2, 8, 23/9, 9 Schwartz]; vgl. Kötting 139). – Zahlreiche Heilungswunder des Märtyrerpaares Kyros u. Johannes in ihrem Heiligtum zu Menuthis verzeichnet Sophronios, der spätere Patriarch v. Jerus. (Fernández Marcos). Aus Wunderbericht 34 (ebd. 315/8), einem Gebet, das Sophronios von Dorothea für ihren kranken Sohn vor den Heiligen vorbringen lässt, geht hervor, dass unfruchtbare Frauen die Heiligen um Kindersegen anflehten: ἄλλαι γυναῖκες τέκνα μὴ ἔχουσαι πρὸς ὑμᾶς καταφεύγουσαι τίκτουσιν. Die Schlange, die am Schluss der Erzählung erwähnt wird, lässt an Parallelen in Epidauros denken (o. Sp. 950; Herzog 17f). – Über ein Wunder des hl. Sergios findet sich ein Bericht bei Evagr. h. e. 6, 21 (235/8 Bidez / Parm.). Der Sasanidenkönig Chosroes II hatte Sergios angefleht, dass seine Lieblingsgattin Sira, eine Christin, empfangen möge. Er gelobte dem hl. Sergios in *Resafa, er werde ihm das Kreuz weihen, das Sira trug (*Enkolpion), wenn sie schwanger würde. Der Heilige erschien ihm daraufhin im Traum u. verhieß in einer dreifachen Vision die Erfüllung seiner Bitte.

β. Lebende Wundertäter. In Übereinstimmung mit der verbreiteten Annahme, zwischen *Gürtel u. Entbindung bestehe ein Zusammenhang (Binder 46. 93f. 142f. 162f), sollen weibliche wie männliche Heilige mit ihrem Gürtel bei schwerer Geburt oder Unfruchtbarkeit geholfen haben (o. Bd. 12, 1256f). Nach Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 93 (SubsHag 48, 77 Festugière) hatte ein Kpler *Diakon eine Tochter, die noch nach dreijähriger Ehe kinderlos war. Er führte das Ehepaar zum hl. Theodor v. Sykeon. Als sie ihm ihre Bitte vortrugen, nahm der Heilige, wie gewöhnlich in solchen Fällen (ebd. 145 [114]), ihre Gürtel u. betete zu Gott, woraufhin die Frau neun Monate später einen Sohn zur Welt brachte. – Kaiserin Verina, Gemahlin *Leos I, gebar einen Sohn, der ihr angeblich durch die Fürbitte des hl. Daniel Stylites geschenkt wurde (Vit. Dan. Styl. [BHG 489] 38 [SubsHag 14, 35 Delehaye]). Joh. v. Ephesos berichtet, dass dem Mönch Habib eine Frau aus dem Perserreich gebracht wurde, die nach vielen Ehejahren noch keine Kinder hatte. Man ersuchte ihn, für sie zu beten, woraufhin sich ihr Wunsch erfüllte (vit. beat. orient. 1 [PO 17, 12]). Einen anderen Fall von Gebetserhörung bezeugt Joh. Mosch. prat. 114 (PG 87, 3, 2977f): Daniel, ein ägypt. Abt, wird zum Gebet für eine unfruchtbare Frau in ein Haus gerufen; diese wird durch Gottes Willen schwanger. – Theodoret führt mehrere Beispiele an, bei denen der Kinderwunsch erfüllt wurde (Adnès / Canivet 160). Der hl. Romanos soll für zahlreiche unfruchtbare Frauen die Gnade erlangt haben, Kin-

der zu bekommen (πολλαῖς δὲ γυναιξὶ στερίφαις ἐχαρίσατο παῖδας: hist. rel. 11, 4 [SC 234, 458]). Auch Symeon Stylites wird göttliche Heilkraft zugeschrieben. So berichtet ebd. 26, 21 (SC 257, 202), dass die Königin der Ismaeliten, die unfruchtbar war, einige ihrer höchsten Würdenträger zu ihm schickte, die darum bitten sollten, dass sie Mutter werde. Das Gebet wurde erhört, u. sie gebar den künftigen König. Auch Theodorets eigene Geburt wurde einem solchen Wunder zugeschrieben (ebd. 13, 16 [SC 234, 502]). Nachdem die Ehe seiner Eltern 13 Jahre hindurch kinderlos geblieben war, da die Mutter unfruchtbar (στεριφή) war, hatte sich diese damit abgefunden, doch der Vater wünschte sich sehnlichst Nachwuchs (ἐλύπει δὲ τὸν πατέρα ἡ ἀπαιδία), weshalb er verschiedene heilige Männer (θείους θεράποντας) um Hilfe bat. Auf die Fürbitte des hl. Makedonios hin wurde schließlich die Geburt eines Sohnes in Aussicht gestellt, wenn die Eltern ihn von vornherein dem Dienst Gottes weihten. Während der Schwangerschaft kam es zu Komplikationen, während derer die Mutter darauf verwies, dass sie gar nicht hatte schwanger werden wollen, doch der Heilige gebot ihr, seiner Verheißung zu vertrauen (ebd. 13, 17 [504/6]).

γ. Kinderlosigkeit von Männern. Auch die Impotenz des Mannes war, wie man damals wusste, häufig Ursache für K. (zur Diskussion über die Zeugungsanteile der Eltern E. Lesky / J. H. Waszink, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1229/32. 1242/4). Impotenz des Mannes wird noch 528 nC. als rechtlich zulässiger Scheidungsgrund genannt (Cod. Iust. 5, 17, 10). In zahlreichen Fällen wird die Heilung der Erhörung von Gebeten zugeschrieben. Aus Madaba (Palaestina) wird von einem Mann namens Kâjôma berichtet, der zeugungsunfähig war oder eine unfruchtbare Frau hatte, denn es waren keine Kinder vorhanden (Joh. Ruf. vit. Petr. Iber. 94 [90f Raabe]). Er kam mit der Bitte um Hilfe zu Petrus dem Iberer, Bischof v. Maiuma bei Gaza. Dieser sprach zu ihm den Segenswunsch ,Unser Herr Jesus Christus sei mit deinem Samen!', woraufhin der Mann Vater vieler Kinder wurde. Ähnliches widerfuhr einem anderen Mann, der seine Frau wegen K. vertrieb; Petrus versöhnte die Eheleute, u. die Frau bekam später neun Kinder (ebd. 95 [91]).

3. Wunderheilungen im Westen. Nach *Gregor v. Tours wurde am Grab des hl. Martin einer kinderlos gebliebenen Frau der Wunsch nach Kindersegen erfüllt (virt. Martin. 4, 11 [MG Script. rer. Mer. 1, 2]). In *Hispania scheint man besonders die Märtyrer v. Calahorra (Calagurris), das Brüderpaar Emeterius u. Chalidonius, um Kindersegen angerufen zu haben (Kötting 285f; vgl. Prud. perist. 1, 118 [CCL 126, 256]); nie sei ein Pilger unerhört fortgegangen (ebd. 1, 13/21 [251f]).

A. ADNÈS / P. CANIVET, Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr: RevHistRel 171 (1967) 53/82. 149/79. – A. ARJAVA, Women and law in late antiquity (Oxford 1996). – G. BINDER, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 43/171. – P. DIEPGEN, Die Frauenheilkunde der Alten Welt = W. Stoeckel (Hrsg.), Hdb. d. Gynäkologie 12, 1 (1937). – E. L. EDELSTEIN, Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies 1 (Baltimore 1945). – W. ERDMANN, Die Ehe im alten Griechenland = MünchBeitrPapForsch 20 (1934). – E. EYBEN, Sozialgesch. d. Kindes im röm. Altertum: J. Martin / A. Nitschke (Hrsg.), Zur Sozialgesch. d. Kindheit (1986) 317/63. – N. FERNÁNDEZ MARCOS, Los ,Thaumata' de Sofronio. Contribución al estudio de la incubatio cristiana (Madrid 1975). – J. FONTENROSE, The Delphic oracle. Its responses and operations with a catalogue of responses (Berkeley 1978). – R. HERZOG, Die Wunderheilungen von Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 (1931). – M. KASER, Das röm. Privatrecht² (1971/75). – B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche = Forsch. zur Volksk. 33/5 (1950). – A. LUMPE / H. KARPP, Art. Eltern: o. Bd. 4, 1190/219. – H. W. PARKE / D. E. W. WORMELL, The Delphic oracle (Oxford 1956). – V. PAVAN, Is 54, 1 (,Laetare sterilis') nella catechesi dei primi due secoli: VetChr 18 (1981) 341/55. – L. F. RADITSA, Augustus' legislation concerning marriage, procreation, love affairs and adultery: ANRW 2, 13 (1980) 278/339. – A. ROUSSELLE, Der Körper u. die Politik. Zwischen Enthaltsamkeit u. Fortpflanzung im alten Rom: G. Duby / M. Perrot (Hrsg.), Gesch. der Frauen 1 (1993) 323/72. – CH. SCHUBERT / U. HUTTNER (Hrsg.), Frauenmedizin in der Antike (1999). – J. VAN SETERS, The problem of childlessness in near eastern law and the patriarchs of Israel: JournBiblLit 87 (1968) 401/8. – H. TEMPORINI-GRAFIN VITZTHUM (Hrsg.), Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora (2002). – S. D. WALTERS, Childless Michal, mother of five: The tablet and the scroll, Festschr. W. W. Hallo (Bethesda 1993) 290/6. – O. WEINREICH, Antike Heilungswunder = RGVV 8, 1 (1909).

Peter Thrams (A. B I. C) / Wolfram Drews (B II/IV).

Kindermord (Bethlehemitischer) s. Begleitfeste: o. Bd. 2, 86f; Herodes d. Gr.: o. Bd. 14, 826/8. 840/5; Kind: o. Sp. 917.

Kindernahrung s. Honig: o. Bd. 16, 435. 457. 465; Milch.

Kinderopfer s. Opfer.

Kinderschenkung s. Kind: o. Sp. 927f; Oblation.

Kinderspiele s. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 847/95; Kind: o. Sp. 887f. 911f.

Kindertaufe s. Kind: o. Sp. 917/20; Taufe.

Kindesaussetzung s. Kind: o. Sp. 875/9. 898f. 924/9.

Kindheitserzählungen (-evangelien) s. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1157/9; Kind: o. Sp. 913f.

Kindstötung s. Blutschande: RAC Suppl. 2, 68/77; Kind: o. Sp. 875/9. 898f. 924/9; Thyesteische Mahlzeiten.

Kirche I s. Ekklesia I (bedeutungsgeschichtlich): o. Bd. 4, 905/21.

Kirche II (bildersprachlich).

A. Vorbemerkung. Im Folgenden geht es nicht um die geschichtliche Entwicklung des Begriffs ‚K.‘ (*Ekklesia I), sondern allein um die Bilder, mit denen die Wirklichkeit u. Wirksamkeit der K. von den altkirchl. Autoren beschrieben worden ist, sowie um die Metaphorik, die den Bildern innewohnt u. das frühchristl. K.verständnis mitbeeinflusst hat. – Einige dieser K.bilder sind im RAC bereits aufgegriffen worden (*Bauen; *Brautschaft; *Corpus Christi; E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 886/905). Sie können trotzdem nicht wegfallen, weil sie unter anderen Gesichtspunkten u. im Vergleich bzw. in Spannung mit benachbarten Vorstellungen (zB. Leib u. Haus; Frau [Gattin] u. Braut) behandelt werden müssen. – Ursprüngliche Bilder für K. sind im NT Bau, Tempel, Haus, Leib Christi, Braut, Himmlisches Jerusalem, Volk u. Neues (Wahres) Israel (*Verus Israel). Weitere, zT. von Funktionen u. Tätigkeiten der K. abgeleitete Bilder wie Schiff, Planke, Arche Noes u. Hafen, Mond, Stadt (Gottes) kommen in der Vätertheologie dazu. Gelegentliche Vergleiche, die von der K. als *Garten (o. Bd. 8, 1059) oder Herde sprechen, können hier vernachlässigt werden. Die Rückführung der Bilder auf die drei vom Haus, vom Leib u. von der Frau, welche die hierarchischen, organologischen u. personalen Aspekte der K. darstellen sollen, oder die Zweiteilung in Leib u. Frau, welche bereits Eph. 5 anklingen u. Wesen u. Funktion der K. ausreichend vergegenwärtigen soll (so Delahaye 18f), vereinfacht die Vielgestaltigkeit der Bilder für die K. unzulässig. – Auch wo die frühchristl. Theologie die K. nicht direkt thematisiert, spricht sie symbolisch von der als Geheimnis verstandenen Beziehung zwischen Christus u. den Gläubigen, die sich in der K. verwirklicht. Oft verwischt sich dabei die Grenze zwischen Bild u. Wirklichkeit; denn es geht nicht nur um Vergleiche, sondern um die Sache selbst, die aber unanschaulich ist u. nur in Bildern ausgedrückt werden kann. Die K. als Vergegenwärtigung von Gottes Heil u. Christi Gegenwart in dieser Weltzeit ist insofern nicht identisch mit der Summe ihrer Glieder. – Die Fülle der Bilder hängt mit der Ausweitung der Ekklesiologie zusammen, welche bereits im 2. Jh. der Entfaltung der Christologie folgte. Deren Verlängerung von Geburt, Tod u. Auferstehung Jesu in die Präexistenz des Logos, den endzeitlichen Kyrios u. überweltlichen Kosmokrator hinein führte zu einer präexistenten, eschatologischen u. kosmologischen Betrachtung der K. Das Verständnis von K. konnte außerhalb dogmatischer Definitionen nur mit Hilfe von Bildern vermittelt werden, die aus hellenistisch-spätantiker Naturbetrachtung, religiöser Poesie u. allegorisch-philosophischer Interpretation gespeist wurden. Erstaunlich ist die Unbefangenheit, mit der die aus Schrift u. apostolischer Tradition erwachsene Vorstellung von der K. in Vergleiche gekleidet wurde, die pagan-religiöse bzw. mythologische Stoffe aufnahmen. Im Bild vom mysterium lunae, vom Schiff mit Odysseus am Mastbaum u. dem Mast als antenna crucis, der Holzplanke, die aus dem Schiffbruch rettet, übertrugen die Väter spätantike Ängste u. Heilserwartungen in die eigene Ekklesiologie (Dassmann, K. 252/8).

B. Leib. (*Corpus Christi.) *I. Heidnisch.* Spätestens seit Plat. Tim. 30b/34b, vor allem dann in der Stoa wird der Kosmos als σῶμα / corpus verstanden bzw. damit verglichen. Für den Menschen als Teil des Kosmos ergibt sich daraus die moralische Verpflichtung zu gegenseitiger Rücksichtnahme, Liebe u. Hilfe (Sen. ep. 95, 52). Dem Haupt kommt keine besondere Rolle unter den Gliedern des Leibes zu, dessen herrschendes Prinzip die Seele bleibt. – Auch Staat u. Polis gelten als Leib, wobei der Begriff einen juridischen Charakter annehmen kann. Der Staat bildet eine Einheit in der Vielheit seiner Glieder, ohne deren Kraft u. Gesundheit er nicht gedeihen kann (Cic. off. 3, 22; vgl. die Fabel vom Magen u. den übrigen Körperteilen, mit der Menenius Agrippa auf dem Mons Sacer die Plebs zur Rückkehr bewegen wollte: Liv. 2, 32, 8/12). Beim Vergleich mit dem Staat kann dem Leib ein caput als herausragendes u. Wohlergehen garantierendes Glied übergeordnet sein (Belege u. vertiefende Ausführungen Schlier, Corpus 439/44; K. Berger, Art. K. I/II: TRE 18 [1989] 204/6; K. Thraede, Art. Homonoia: o. Bd. 16, 242).

II. Jüdisch. In der LXX sowie in der jüd. Literatur findet sich die Leibmetapher nicht (Schlier, Corpus 444f). Weitergewirkt haben dagegen Adamspekulationen, die in verschiedenen Einkleidungen auftreten können. In jüdisch-apokalyptischen Traditionen, bei Philo oder nach mandäischer Überlieferung sind in Adam alle künftigen Geschlechter enthalten; er ist die Spitze (das Haupt) aller

Menschen oder seines Zeitalters, aus den Elementen der Erde erschaffen u. von kosmischer Dimension. Für Philo (quaest. in Gen. 117) beherrscht der Logos als Leben gewährendes u. erfüllendes Haupt den unter ihm stehenden Kosmos, während dieser als Leib seiner bedarf; beide zusammen bilden das Pleroma (Belege: Schlier, Corpus 445/7). Viele der Adamspekulationen, die sich auf den kosmischen *Urmensch-Erlösermythos hin entwickeln, sind spät, so dass eine Entscheidung darüber schwer fällt, in welchem Maße sie die vor allem deuteropaulinische Leibtheologie beeinflusst haben.

III. Christlich. a. Paulus. Für ihn bildet sowohl die Ortsgemeinde als auch die Gesamt-K. einen Leib, welcher der Leib Christi ist u. dessen Glieder die durch ihre Verbindung mit Christus auch untereinander verbundenen Gläubigen bilden. In den paulin. Hauptbriefen steht die Einheit der Gläubigen in der Ortsgemeinde im Vordergrund (1 Cor. 6, 15; 10, 17; 12, 12/27; Rom. 12, 4f). Sie wird durch den Geist gewirkt, der die verschiedenen Charismen weckt, die zum Wohlergehen des Leibes notwendig sind. Durch Taufe (1 Cor. 12, 13) u. Eucharistie (ebd. 14, 17) wird die Einheit geschaffen u. erhalten; in der sozialen Verantwortung der einzelnen Glieder füreinander wird sie sichtbar. In der zur inneren Einheit der Gemeinde / K. zusammengefassten Vielfalt der Gläubigen besitzt jedes Glied seine besondere Aufgabe u. dient so zur Auferbauung des Ganzen (Wikenhauser 143; W. Schrage, Der 1. Brief an die Korinther = EvKathKomm 7, 3 [1999] 204/42). – Deutlicher erscheint die Identifikation der Gesamt-K. mit dem Leib Christi in den deuteropaulin. Briefen (Eph. 1, 22f; 3, 6; 4, 4. 12. 15f; 5, 23. 29; Col. 1, 18. 24; 2, 10; 3, 15). Das Verhältnis zwischen Christus u. seinem Leib, der K., wird durch seine Beschreibung als Beziehung zwischen Haupt u. Leib präzisiert. Im Einzelnen bezeichnet diese Relation die untrennbare Zugehörigkeit der K. zu Christus sowie ihre Unterordnung unter ihn als dem Haupt, welches allein Wachstum u. Ziel der K. verbürgt. In dem einen Christusleib verbinden sich die beiden Menschheitsgruppen, Juden u. Heiden; in Col. 2, 10 ist Christus aber auch kosmologisch ausgeweitet das Haupt πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας. – Die Mehrzahl der Interpreten (Merklein 319) geht davon aus, dass in den paulin. Schriften eine wirkliche Identifizierung von Christus = Leib Christi = K. beabsichtigt ist: Die K. als ‚Leib Christi' soll der (weltweit) sich weitende Leib des Gekreuzigten u. / oder Erhöhten sein. Kontrovers ist die Herleitung dieser Vorstellung. Man hat auf den Organismusgedanken verwiesen, der 1 Cor. 12, 14/26 gewiss eine Rolle spielt, aber die Konzeption von Eph. u. Col. nicht abzudecken vermag (Merklein 319/22). Auch der Verweis auf den gnost. Anthroposmythos (bes. E. Käsemann, Leib u. Leib Christi [1933]), die Vorstellung von einem Allgott als Makroanthropos (so K. M. Fischer, Tendenz u. Absicht des Epheserbriefes [1973] 68/78) u. die Erklärung des Leibes als ‚corporate personality' (E. Schweizer, Art. σῶμα κτλ.: ThWbNT 7 [1964] 1067/9) bleiben fragwürdig, weil sie nur Teilaspekte zu klären vermögen. Merklein hält bereits die Gleichung Christus - Leib Christi - K. für bedenklich, weil der Leib Christi dann eine ekklesiologische Explikation Christi u. die Ekklesiologie zu einer Variante der Christologie wird. Die K. als Christus prolongatus ist allerdings genau der Schluss, den viele K.väter aus der paulin. Leib-Christi-Lehre gezogen haben (E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch [1979] 52f; s. u. Sp. 974). Merklein betont, dass diese Lehre bei Paulus nicht die zentrale Rolle spielt, die ihr gern zugewiesen wird u. keineswegs die heilsgeschichtlich ausgerichtete Volk-Gottes-Ekklesiologie korrigieren soll (Merklein 341/4; H.-F. Weiß, ‚Volk Gottes' u. ‚Leib Christi'. Überlegungen zur paulin. Ekklesiologie: TheolLitZt 102 [1977] 411/20). Für den authentischen Paulus ist nicht die K., sondern sind die Gläubigen der Leib Christi. Die K. selbst besitzt keine soteriologische Kompetenz, sondern im gegenseitigen Dienst werden die Gläubigen in der Gemeinde (K.) zum Leib Christi. Stärker betonen Col. u. vor allem Eph. die Identität zwischen K. u. Leib Christi. Es bleibt zu verfolgen, welche Akzente die patrist. Rezeption der Leib-Christi-Lehre bevorzugen wird.

b. Frühzeit. Die paulin. u. die deuteropaulin. Auslegung des Leib-Bildes stehen für die unterschiedlichen Interpretationschwerpunkte im Osten u. im Westen. – Der Paulus von Rom. u. 1 Cor. lebt weiter in 1 Clem. 37, 5; 46, 7; Polyc. Smyrn. ep. 11, 4; Tert. bapt. 6; pud. 21, 16; apol. 39, 1 u. vielen anderen Stellen, in denen zum gegenseitigen Dienst der Glieder aufgerufen u. vor dem Zerreißen des Leibes gewarnt wird. Ein Weiterleben

der Leib-Vorstellungen aus Col. u. Eph. sieht Schlier, Corpus 448/50 vor allem in der gnostisch beeinflussten Literatur, bei Ign. Eph. 4, 2; 20, 1; Smyrn. 1, 2; 4, 2; 11, 2; Trall. 11, 2, desgleichen in Act. Joh. 97/101; Herm. sim. 13, 5; 18, 3f, hier verbunden mit der Forderung nach moralischen Qualitäten, um in den Leib-Bau der K. eingegliedert werden zu können. Die Verbindung dieser Vorstellungen mit gnostischen Anthropos-Adam-Christus-Anschauungen wird heute mehrheitlich abgelehnt (Brox 425_{52}; C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 604; Thraede, Homonoia aO. 247f). – Auch die *Anakephalaiosis-Theorie des *Irenäus verwendet die Vorstellung von der Wiedererrichtung Adams in Christus, der caput u. corpus vieler Glieder ist, u. verknüpft sie zugleich mit der Mahnung, die Einheit des Leibes zu bewahren. ‚Christus vollzog die Auferstehung an sich selbst als erstem, damit so, wie das Haupt von den Toten erstand, auch der übrige Leib aus allen Menschen, die da leben, aufersteht … u. jedes Glied hat seine besondere u. geeignete Position. Die Wohnungen des Vaters sind nämlich zahlreich, weil auch die Glieder des Leibes zahlreich sind‘ (haer. 3, 19, 6; Schlier, Corpus 451). Bemerkenswert ist das theol. Niveau, auf dem eine einfache Gemeindepredigt wie 2 Clem. 14, 1/4 die Leib-Christi-Vorstellung benutzt, um die vorzeitliche Entstehung der K. zu begründen. Für Origenes lässt sich mit dem Bild vom Leib am Besten die endzeitlich-kosmische Erlösung mit der K. verbinden (Kohlgraf 234).

c. *Großpatristik.* Die skizzierten Linien der Leib-Christi-Ekklesiologie werden von der Paulusrezeption des 3. Jh. weitergeführt u. verfeinert. Noch zahl- u. umfangreicher werden die Ausführungen der Väter in nachkonstantinischer Zeit, von denen hier nur Beispiele angeführt werden sollen.

1. *Gregor v. Nyssa.* In seiner breit ausgeführten Leib-Christi-Lehre, in der zahlreiche Anregungen von Athanasius u. Markell v. Ankyra aufgenommen u. vor allem im Rahmen der Exegese des *Hohenliedes verarbeitet werden, bildet der ekklesiologische Aspekt nur einen Gesichtspunkt neben anderen (Übersicht: Hübner V/X. 183/203). Bemerkenswert ist die Nüchternheit, mit der Gregor den Leibcharakter der K. u. seine Identifizierung mit Christus beschreibt. Cant. 5, 15: ‚Seine Beine sind Marmorsäulen, gegründet auf goldenen Basen‘, deutet Gregor auf alle, ‚die durch ihr leuchtendes Leben u. die gesunde Lehre den allgemeinen Leib der K. tragen‘ (in Cant. hom. 14 [GregNyssOp 6, 417]). D. h. Wahrheit (Glaube) u. Tugend (sittliches Leben) sind das Prinzip der Einheit u. Organisation des Leibes der K. An erster Stelle steht der Glaube, durch den der Leib Christi erbaut wird (ebd. 13 [382]; hom. in 1 Cor. 15, 28 [ebd. 3, 2, 19]). Mit Glaube ist hier ‚die geziemende Auffassung von der göttlichen Natur‘ (vit. Mos. 2 [ebd. 7, 1, 92]) gemeint. Denn die Tugend nützt nichts ohne wahren Glauben. Der Häretiker ist von der K. u. von Christus, dem Haupt u. Lebensprinzip des Leibes, getrennt (perf.: ebd. 8, 1, 199). Neben dem Glauben verbindet die Reinheit eines tugendhaften Lebens mit dem Leib Christi. Nicht schon durch Inkarnation u. Sakramente kommt eine gleichsam physische Einheit mit Christus zustande. ‚Das für die Verbindung des Menschen mit Gott u. deswegen für den Leib Christi als die Summe der erlösten Menschen Entscheidende sind Wahrheit u. Tugend‘ (Hübner 193). Deswegen steht für Gregor auch nicht die Verbindung der Glieder der K. untereinander u. ihre kirchlich-soziale Verantwortung füreinander im Vordergrund, sondern die Ausrichtung des Einzelnen auf das letzte Ziel. K. ist für ihn kein abstrakt gegebenes corpus mysticum, vielmehr der Ort, der durch den Glauben u. die Tugend der Einzelnen zum Leib Christi wird.

2. *Ambrosius.* In der Corpus-Christi-Lehre folgt er der traditionellen Unterscheidung zwischen der von 1 Cor. u. Rom. vorgegebenen Leib-Metaphorik, welche die Stellung u. Verantwortung der einzelnen Gläubigen in der K. beschreibt, u. der Caput-Corpus-Exegese des Epheser- u. des Kolosser-Briefes, bei der die bei Ambrosius auch sonst zu beobachtende Entwicklung von den frühen zu den späteren (von Origenes u. der Hoheliedauslegung beeinflussten) Schriften zu beobachten ist. – Die Auslegung von 1 Cor. 12 kann sehr konkret werden: Die Augen sind die Propheten, die Zähne die Apostel, die Hände diejenigen, die gute Werke tun, der Bauch diejenigen, die den Armen Nahrung spenden. Ambrosius würde es schon genügen, die Ferse an den Füßen zu sein (ep. 1 [41], 11; paenit. 2, 7, 62). – Das Verhältnis Christi zur K. beschreibt Ambrosius, der Tradition entsprechend, mit dem Bild von caput u. corpus. Als caput ist Christus exem-

plum für die K.glieder, wobei allerdings zu beachten ist, dass die Nachahmung Christi den Gläubigen nicht aus eigener Kraft gelingt, sondern gnadenhaft geschenkt werden muss (fid. 3, 7, 49f). Deutlicher erscheint die Identifikation zwischen K. u. Christus in dem Gedanken einer Schicksalsgemeinschaft zwischen beiden. Wer die K. angreift oder stärkt, verwundet oder verherrlicht Christus. Die subiectio Christi unter den Vater vollendet sich in der subiectio der Glieder unter ihr Haupt. Die Auferstehung Christi wiederholt sich in der Auferstehung der Glieder des Hauptes aus der Sünde (in Ps. 61, 16; ep. 18 [70], 11; 35 [22], 8; in Lc. 8, 26; Fenger 115/23; Rinna 30f. 64/124; E. Dassmann, Die Frömmigkeit des K.vaters Ambrosius v. Mail. [1965] 142f. 159. 162). Die Vorstellung, dass Christus u. die K. leiden u. triumphieren in ihren Gliedern, verbindet sich allerdings noch stärker mit den Bildern von der K. als Braut oder Mond (vgl. Sp. 1011).

3. Joh. Chrysostomos. Das Bild von der K. als Leib erhält bei ihm ein besonderes Gewicht. Ähnlich wie Theodor v. Mops. (Kohlgraf 235/8; R. A. Greer, Theodore of Mops. [London 1961] 66/85) entfaltet er die paulin. σῶμα-Ekklesiologie, wobei über Theodor hinaus der deuteropaulin. Eph.-Brief in 24 Homilien ausführlich herangezogen wird (Kohlgraf 6/10). Paulinische u. deuteropaulinische Vorstellungen werden dabei kombiniert, Eph. 5, 30 oder 4, 25 zB. mit 1 Cor. 6, 15 u. 12, 12/31 verbunden. Wie bei Paulus bestimmt eine ‚ethische Dominanz' die Exegese in den Homilien (M. Lochbrunner, Über das Priestertum. Hist. u. systematische Unters. zum Priesterbild des Joh. Chrys. = Hereditas 5 [1993] 303/5). Daneben treten die eucharistischen Grundlagen bei der Eingliederung der Gläubigen in den K.leib im paulin. Sinn besonders hervor (W. Elert, Abendmahl u. K.gemeinschaft in der alten K. hauptsächlich des Ostens [1954] 32f). – Akzentverschiebungen gegenüber Paulus zeigen sich in der Abgrenzung bzw. Selbständigkeit des K.leibes gegenüber dem Christushaupt. In Eph. hom. 3, 2 (PG 62, 26) beschreibt Joh. Chrysostomos die Erhebung der K. durch Gott: Wie durch ein Hebegerät (διά τινος ἕλκων μηχανῆς) hat er sie äußerst hoch erhoben u. auf den Thron gesetzt (vgl. Ign. Eph. 9, 1). Denn wo das Haupt ist, da ist auch der Leib. Damit ist die K. im Sinne einer präsentischen Eschatologie der irdischen Wirklichkeit entrückt. Während sie sich im Eph.- u. Col.-Brief in den Kosmos ausdehnt u. so den Herrschaftsbereich Christi ausweitet, bekommt sie bei Joh. Chrysostomos durch die statische Lokalisierung im Himmel göttlichen Glanz. Das Bild vom Leib dient dazu, die K. in die unmittelbare Nähe des erhöhten Christus zu rücken. Sie wird zum Christus prolongatus weniger durch Weiterführung seines Werkes auf Erden als durch Gleichsetzung mit dem herrschenden himmlischen Christus. Zugespitzt gesagt: Haupt u. Leib bedingen einander; ohne Christus ist die K. nichts, aber auch Christus hängt von der K. ab, insofern er sich in ihr verwirklicht. Die K. gewinnt so Christus gegenüber mehr Gewicht als in den Deuteropaulinen (Kohlgraf 264f). Die K. als ein von Christus als Haupt u. Leib nicht zu trennender Teil wird mit Christus identisch gesehen. Wer die K. schädigt, schlägt daher Christus selbst (in Eph. hom. 11, 4 [85]). Es bleibt allerdings zu beachten, dass diese Zuspitzung nur in den Eph.-Homilien des Chrysostomos vorkommt, während er sonst die Überlegenheit des Hauptes u. die Abhängigkeit des Leibes in traditioneller Weise betont (Kohlgraf 265). In welchem Maß Joh. Chrysostomos versucht, das paulin. Bild vom Leib auszulegen oder nur zum Anstoß für eigene ekklesiologische Spekulationen nimmt, muss offen bleiben. Dieselbe Frage stellt sich bei ihm auch für alle übrigen K.bilder.

4. Augustinus. Für ihn besitzt der Leib-Gedanke ebenfalls überragende Bedeutung. Auch für Augustinus deuten die paulin. Texte auf eine völlige Gleichheit zwischen Christus u. K. hin u. verleihen damit der Heilsnotwendigkeit der K. ihre tiefste Begründung. Sie werden nach H. U. v. Balthasar, Augustinus. Das Antlitz der K.[2] (1955) 15 in einer Art christologischem Pantheismus auf eine seinshafte Einheit zwischen Christus u. der K. hin ausgelegt. Die K. des Eph.-Briefes versteht auch Augustinus als realen Christus prolongatus. Joh. 17, 19 deutet er: ‚Und ich weihe mich heiligend für sie (scil. die Menschen), d. h.: Ich heilige sie als mich selbst in mir, denn in mir sind auch sie ich selbst' (in Joh. tract. 108, 5 [Balthasar aO. 126f]). Ähnlich wie Joh. Chrysostomos betont Augustinus den eucharistischen Ursprung der Leibwerdung der K. Sie ist gleichbedeutend mit dem sacramentum corporis Christi,

das die K. in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde setzt (Ratzinger 217f). Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass das Leib-Bild gerade bei Augustinus aufs Engste mit den Bildern von der K. als Braut, Volk u. Haus Gottes verknüpft ist.

C. Braut u. Gemahlin. I. Heidnisch. Die Vorstellung von einer bräutlichen Vereinigung zwischen Mensch u. Gottheit, bei der mit einigen Ausnahmen (zB. im sumer., babyl. u. assyr. Raum) der menschliche Teil als der weiblich empfangende, der göttliche als der männlich gebende betrachtet wird, ist in der Antike weit verbreitet (Belege: Schmid 528/41). Im griech.-röm. Bereich können die wirkliche oder symbolische Geschlechtsvereinigung im Kult, geschlechtliche Verbindungen zwischen Göttern oder von Göttern u. Menschen sowie die Vereinigung von Menschen, die in magischer Weise göttliche Kräfte beeinflussen soll, als hl. Hochzeit (ἱερὸς γάμος) verstanden werden. Auch die Verbindung von Himmel u. Erde, die Ausübung des Fruchtbarkeitszaubers durch geschlechtliche Vereinigung, Priesterinnen, Seherinnen, u. θεῖοι ἄνδρες (Gottesmänner), die göttliche Eingebungen empfangen, Herrscherapotheosen u. Todesmysterien lassen sich in diesen Vorstellungsbereich einbeziehen. In den Mysterienkulten gibt es nur wenige eindeutig sexuell gefärbte Bezeugungen von ἱεροὶ γάμοι u. entsprechende Riten. Näheres: A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³ (1923) 121/34.

II. Gnosis. Besondere Bedeutung besitzt das ‚Sakrament des Brautgemachs' in der valentinianischen Gnosis. Die in die Materie abgestürzte Sophia (Achamoth) wird vom Soter erlöst u. kehrt mit ihm zum Vollzug der hl. Hochzeit in das Pleroma zurück. Was hier urbildlich geschehen ist, wiederholt sich in den Gnostikern (Iren. haer. 1, 5, 1. 7, 1; Clem. Alex. exc. Theodt. 21f. 25f. 64). Ob das ‚Sakrament des Brautgemachs' metaphorisch zu verstehen ist oder ihm ein wirklich vollzogener liturgischer Ritus zu Grunde liegt, ist umstritten. Die himmlische Hochzeit ist jedenfalls als rein geistiges Geschehen gedacht (ebd. 63f). Andere Ausprägungen der Brautsymbolik finden sich bei den Karpokratianern (C. Scholten, Art. Karpokrates: o. Sp. 173/86) u. Naassenern.

III. AT u. Judentum. Der Bund Jahwes (*Gottesbund) mit Israel wird von den Propheten (Hos. 1f; Jer. 3, 1; 9, 1; 31, 32; Hes. 16. 23 u. [Deutero-] Jes. 54, 6/8) im Bild von Brautschaft u. Ehe dargestellt. Der Rechtscharakter des Bundes wird damit durch den Gedanken der Lebens- u. Liebesgemeinschaft ergänzt. Treue u. Untreue des Volkes, Strafe u. Versöhnung Gottes lassen sich unter diesem Bild nuancenreich schildern. Eine allegorische Auslegung auf Jahwe u. Israel lag auch der Aufnahme des *Hoheliedes in den atl. *Kanon zu Grunde. Ebenso wurde im Laufe der Zeit die Königin aus Ps. 45 (44) auf die Gemeinde Israel hin ausgelegt (A. Miller, Die Brautmystik im AT: BenedMon 9 [1927] 260/6; J. Conrad, Art. kallāh: ThWbAT 4 [1984] 174/8; O. Keel, Das Hohelied = Zürch. Bibelkomm. 18 [Zürich 1986]). – Die Rabbinen konnten den Bundesschluss am Sinai als Hochzeit Gottes mit Israel verstehen (Strack / Billerb. 1, 969f). In der eschatologischen Deutung galt die jetzige Weltzeit als Brautzeit. Als Bräutigam / Ehegemahl Israels fungiert Jahwe, nicht der Messias, auch nicht in der rabbin. Hoheliedexegese (Schmid 544f). – Philo löst die hl. Hochzeit aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang u. von der Verbindung mit den bekannten atl. Belegstellen. Sie vollzieht sich, philosophisch betrachtet, zwischen dem Göttlichen u. der menschlichen Seele bzw. zwischen der Weisheit u. dem menschlichen νοῦς, wobei der menschliche Teil immer der weibliche, d. h. der empfangende, ist (Belege u. Lit.: ebd. 545f).

IV. Neues Testament. Rezeptionsgeschichtlich interessant sind besonders die paulin. bzw. deuteropaulin. Aussagen 2 Cor. 11, 2 u. Eph. 5, 22/32 sowie einige Stellen in den Schlusskapiteln der *Joh.-Apokalypse. Für mögliche Anklänge im *Joh.-Evangelium vgl. R. Infante, Lo sposo e la sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto Vangelo: Rassegna di Teol. 37 (1996) 451/81. In 2 Cor. 11, 2 versteht Paulus die korinthische Gemeinde (wobei zu beachten ist, dass jede Teil- / Orts-K. die ganze K. repräsentiert) als Braut, die er wegen ihres reinen Glaubens als Jungfrau Christus anverlobt hat (J. Jeremias, Art. νύμφη κτλ.: ThWbNT 4 [1942] 1097/9). Die Vereinigung wird wie in Eph. 5, 32, wo die Verbindung zwischen Christus u. K. als Vorbild der menschlichen *Ehe betrachtet wird, für die Zeit der Parusie erwartet. Der Vergleich ist von Ps. 45 (44), 14, Cant. 4, 7 u. Gen. 2, 24 beeinflusst, nicht aber durch heidnische Vorstellungen vom ἱερὸς γάμος oder gnostische von der

himmlischen Syzygie (Schlier, Christus 60/75). Zur Brautmetaphorik weiterer paulin. Schriftstellen vgl. G. Baldanza, L'unione tra giudei e gentili. La metafora sponsala in Rom. 9, 23/6: Salesianum 59 (1997) 237/48; ders., La metafora sponsale in 1 Cor. 6, 12/20: ebd. 60 (1998) 619/37. - In der Apc. ruft die Gemeinde (K.) sehnsuchtsvoll nach dem Kommen ihres Herrn (22, 17) u. schmückt sich für die Hochzeit mit dem Lamm (19, 7/9). In einer Zusammenschau von präexistenter Gottesstadt u. endzeitlicher K. kann auch das ‚himmlische Jerusalem' als Braut bezeichnet werden (21, 2. 9f; vgl. u. Sp. 1015).

V. Patristik. a. Präexistenz. (Schmid 547/62.) Vor allem in der Frühzeit verbindet sich die Vorstellung von einer präexistenten K. ab Adam, Abel, exordio mundi oder in paradiso (natürlich in Verbindung mit anderen Bildern) mit dem Brautgedanken. Nach *Hermas ist die wie eine Braut geschmückte Jungfrau vis. 4, 2, 2 die K., die zugleich als alte Frau auftritt, weil sie zuerst vor allem u. um ihretwillen die Welt geschaffen wurde (ebd. 2, 4, 1; L. Pernveden, The concept of the church in the Shepherd of Hermas [Lund 1966] 17/33; Brox 105f. 171/3). Parallel zur Präexistenzchristologie entwickelt 2 Clem. 14, 1f in Verbindung mit dem Vergleich von Gatte - Gattin u. Christus - K. in Eph. 5, 30 die Idee einer himmlischen Geist-K., ‚die vor Sonne u. Mond geschaffen ist'. Vielleicht setzt auch die kryptische Stelle Did. 11, 11 von den bewährten Propheten, die das κοσμικὸν μυστήριον der K. abbilden, eine ähnliche Vorstellung voraus. Bemerkenswert ist, dass diese Überlegungen, die der K. überweltliche Bedeutung beimessen, bereits in einer Zeit geäußert werden, als die konkreten Orts-K. kleine, unbeachtete u. zT. verfolgte Größen darstellten. Die in allen patrist. Perioden vielfach bezeugte (Hofmann 212/21; R. Bélanger, Ecclesia ab exordio mundi: StudRel/ScRel 16 [1887] 265/73) Vorstellung einer präkosmischen, präexistenten u. ewig dauernden K. ist allerdings nicht notwendig mit dem Brautgedanken verbunden (zB. Orig. in Cant. comm. 2 [GCS Orig. 8, 157, 13]; F.-H. Kettler, Enderwartung u. himml. Stufenbau im K.begriff des nachapostol. Zeitalters: TheolLitZt 79 [1954] 386/92).

b. Zweite Eva. Die Vorstellung von der K. als zweiter Eva, die mit dem Gedanken von Christus als dem zweiten Adam zusammenhängt, entfaltet die patrist. Exegese von Eph. 5, 31 in Verbindung mit Gen. 2, 24 u. führt damit die Überlegungen über den Beginn der bräutlichen Verbindung u. damit den Anfang der K. weiter. Zahlreiche Stellen heben hervor, dass die K. als neue Eva am Kreuz aus der Seite des entschlafenen Adam = Christus hervorgegangen ist (Belege: Schmid 552/4). Neben einer eindrucksvollen Beschreibung der neuen Eva als die ‚mit dem Hl. Geist umgürtete u. bedeckte' bei Hippol. in Cant. comm. frg. slav. 15 (GCS Hippol. 1, 1, 352/5) vgl. besonders Aug. c. Faust. 112, 8 (CSEL 25, 6, 1, 336f), der eine Zusammenfassung der patrist. Vorstellung bietet: ‚Der Mann erhielt, als er schlief, aus seiner Seite die Gemahlin. Christus erhielt, als er starb, aus dem Sakrament (sacramento) des Blutes, das aus der Seite des Toten hervorfloss, die K. Eva wird genannt das Leben u. Mutter der Lebendigen, die aus der Seite ihres Mannes geschaffen wurde ... Nicht umsonst sagte der Apostel: 'Adam, der Typus des Zukünftigen', u. auch jenes Wort (sagte er): 'Der Mensch wird Vater u. Mutter verlassen u. an seiner Gemahlin hängen, u. sie werden zwei sein in einem Fleisch' ... Wer wird denn nicht zugeben, dass Christus ... den Vater verlassen hat ..., dass er auch die Mutter verlassen hat, [d. h.] die Synagoge der Juden, die in fleischlicher Weise (carnaliter) am AT (veteri testamento) festhielt, u. an seiner Gemahlin hing, der hl. K.' (vgl. Sp. 1012).

c. Braut ohne Flecken u. Runzeln. Allgemein betrachten die Väter die K. insgesamt als die Eph. 5, 27 angeführte ‚Braut ohne Flecken, Falten oder andere Fehler, heilig u. makellos'. Allein Origenes vermag aufgrund einer umfassenden K.kritik die Gesamtgemeinde nicht als makellose Jungfrau zu sehen. Da es aber nicht genügt, dass die K. nur hinsichtlich ihrer Verkündigung u. Sakramente heilig ist, bilden die in Heiligkeit lebenden oder zur Buße bereiten Christen den eigentlichen spirituellen Kern der K. In der anima perfecta als der anima ecclesiastica offenbart sich das wahre Wesen der K. als Christi Braut (in Cant. comm. 1/3 [GCS Orig. 8, 108. 129. 153. 155. 193. 232]; in Cant. hom. 1, 10; 2, 12 [ebd. 41. 57]; Dassmann, Identifikation 325/7). Augustinus unterscheidet später in der Auseinandersetzung mit den Donatisten zwischen der K. als Gesamtheit aller Getauften (congregatio sacramentorum) u. der Gemeinschaft der um Heiligkeit bemüh-

ten Glieder der K. als der wahren Braut (Hofmann 233/56). In der antipelagianischen Auseinandersetzung gibt er zu, dass die K. erst in der Glorie fleckenlos sein wird (retract. 2, 18). Ein ähnlicher Beurteilungswandel findet sich bei Hieronymus (Schmid 557). Die Brautvorstellung bei Augustinus wird noch komplexer, insofern er wie andere Väter unter der Braut auch das menschliche Fleisch verstehen kann, mit dem sich der Logos bei der Menschwerdung verbunden hat u. so zum Bräutigam der K. geworden ist. Die Menschheit wird damit zur Braut des Logos u. zum Bräutigam der K. (in ep. Joh. 1, 2; 2, 2; en. in Ps. 44, 3; Hofmann 152/7). Für die Ostkirchen sei auf die hymnischen Preisungen der Braut-K. bei Ephr. Syr. hymn. 37, 4/9 (Th. J. Lamy, S. Ephraem Syri hymni et sermones 4 [Mechelen 1902] 625f) u. Jakob v. Sarug, Homilie über die Decke vor dem Antlitz des Moses (BKV[1] 12, 259/74 Bickell; Rahner, Mater 53f), hingewiesen.

D. Jungfrau u. Mutter. I. Vorbemerkung. Wie nicht anders zu erwarten, überschneiden sich die mit Braut u. Gemahlin verbundenen Vorstellungen mit denen von der K. als Jungfrau u. Mutter; trotzdem sind mit den verschiedenen Bildern bestimmte Akzentuierungen verbunden. Standen bei dem Braut / Gemahlin-Bild das Verhältnis Christi zur K. sowie Zeitpunkt, Dauer u. Ziel der Leibwerdung der K. im Vordergrund, geht es beim Jungfrau- u. Mutterbild um ihr Wachsen u. ihre stetige Erneuerung. Die K. entsteht bzw. wächst durch die Geburt des Logos in den Herzen der Gläubigen; die K. selbst gebiert aber auch als fruchtbare Mutter ihrem Bräutigam / Gemahl Christus durch die Taufe immer neue Kinder. Im ersten Fall stehen die K. u. der einzelne Gläubige in der Dialektik des ecclesia vel anima bzw. die K. als die Summe der gläubigen Seelen Christus gegenüber; im zweiten Fall betrachtet die K. die Gläubigen als Objekte ihrer Führung u. Heilssorge. Zwei Vorstellungen von der K. laufen in der Väterzeit nämlich nebeneinander her, die nicht bruchlos miteinander verbunden werden können: Die K. ist zum einen die Gemeinschaft der Getauften, zum anderen eine von den Gläubigen unterschiedene Größe, die ihnen als Mutter übergeordnet ist. Mutter ist sie dabei nicht als Gemahlin Christi, sondern unabhängig von ihrem Verhältnis zu ihm. Diese selten sauber getrennte Doppelfunktion der K. als ungeteilt jungfräulich auf Christus ausgerichtete Gemeinschaft der Heiligen u. zugleich mit göttlicher Autorität ihre Kinder führende Mutter hat die frühchristl. K.bilder bei räumlichen u. zeitlichen Unterschieden u. mit erheblichen spirituellen u. rechtlich-disziplinären Konsequenzen stark geprägt. Wie sehr die Bilder wechseln können, macht Augustinus deutlich, der die K. nicht nur Jungfrau u. Braut, sondern auch Frau u. Mann nennt. ‚Wenn sie Frau ist, dann ist Christus ihr Mann, wenn sie Mann ist, dann ist Christus ihr Haupt' (serm. Mai 20, 3 [PL Suppl. 2, 466]).

II. Heidnisch. a. Mythos u. Philosophie. Hinsichtlich der geschlechtlichen Beschaffenheit des Göttlichen konnte man, anthropomorph gedacht, von Vater- u. Muttergottheiten u. deren Söhnen u. Töchtern sprechen. Auf dieser Ebene gab es keine Verbindungen weder zum transzendenten Gottesbild noch zum Verständnis der K. in Hl. Schrift u. frühchristlicher Theologie. Auch eine göttliche Androgynität war nicht übertragbar (W. Speyer, Das Weiblich-Mütterliche im christl. Gottesbild: ders., Frühes Christentum im ant. Strahlungsfeld 1 [1989] 333f). Die Frage nach dem Anteil des Weiblichen im christl. Gottesbild war damit aber noch nicht beantwortet, zumal die mythischen Göttinnen philosophisch sublimiert u. in anschauliche Wirklichkeiten transponiert werden konnten. Vor allem die *Erde trägt weibliche Züge. Die Mater Magna versinnbildlicht ihre Fruchtbarkeit. Die Erde ist sowohl Jungfrau als auch Mutter; sie kann als Göttin wollüstiger Liebe wie als reine *Himmelskönigin vorgestellt werden (W. Fauth: o. Bd. 15, 220/6; Rahner, Mythen 41f; K. Prümm, Der christl. Glaube u. die altheidn. Welt [1935] 296; Delahaye 30f). In den Mysterienkulten wird die mütterliche Fruchtbarkeit der Erde vergegenwärtigt u. auf vielfältige Weise mit dem Schicksal des Mysteriengottes verbunden.

b. Gnosis. In vielen gnost. Richtungen finden sich Hypostasierungen des Weiblichen, die Sophia, Achamoth, Prunikos, Barbelo, Pistis Sophia, Helena u. anders genannt werden können. In ihnen kann die jungfräuliche, aber auch die ekstatische Geschlechtlichkeit der altoriental. Muttergottheit weiterleben, die in der Atagartis, der Dea Syria, den verschiedenen Astarten, der Aphrodite, Ischtar oder Anaitis verehrt wurde (W. Bousset, Art. Gnosis: PW 7, 2 [1912] 1513f; Colpe, Gnosis aO. [o.

Sp. 971] 579; Bjerre-Aspegren 11/6; Speyer aO. 338). Daneben findet sich auch die Auffassung göttlicher Doppelgeschlechtlichkeit. Nach Epiph. haer. 26, 8, 2f (GCS Epiph. 1, 284) gibt es die Behauptung, ,Jesus habe Maria Offenbarungen vermittelt: Er habe sie beiseite genommen auf den Berg, gebetet u. eine Frau aus seiner Seite hervorgebracht u. begonnen, sich mit ihr zu vereinigen'. Ein solcher Vorgang lässt an die Vätermeinung denken, die K. sei aus der Seite des am Kreuze entschlafenen Christus hervorgegangen (Speyer aO. 338f). Allerdings sind ekklesiologische Auswirkungen weiblicher Komponenten in der gnost. Kosmologie u. Soteriologie kaum nachzuweisen, weil den gnost. Systemen insgesamt eine anschauliche Konzeption von K. fehlt. K. meint immer eine himmlische, präexistente Wirklichkeit, deren irdisches Abbild ebenfalls ein mythologisches Konstrukt bleibt, das nicht sichtbar in Erscheinung tritt u. lediglich einen Bewusstseinsinhalt darstellt (H.-J. Klauck, Die relig. Umwelt des Urchristentums 2 [1996] 184f). Doch selbst wenn direkte Einflüsse heidnischer oder gnostischer Vorstellungen auf die patrist. Ekklesiologie nicht anzunehmen sind, Anregungen, neben dem göttlichen Vater u. Sohn eine weibliche, jungfräulich oder mütterlich gedachte K. anzunehmen, waren durchaus vorhanden. Die Frage, ob sie aufgegriffen wurden, stellt sich bereits für die Hl. Schrift.

III. Heilige Schrift. Ähnlich wie das Volk Israel nicht als Mutter neben Jahwe als Vater betrachtet worden ist, kommt auch im NT die Vorstellung von der K. als Mutter nicht vor. Apc. 17, 5 wird lediglich *Babylon als Gegenbild der K. ,die Mutter der Huren u. aller Abscheulichkeiten der Erde' genannt (W. Michaelis, Art. μήτηρ: ThWbNT 4 [1942] 645/7). Für die bibl. Bezeugung der K. als Jungfrau s. o. Sp. 976f.

IV. Patristik. a. Jungfrau. 1. Vornizänisch. Von Anfang an verbinden die Väter mit dem Bild von der K. als Jungfrau zwei Vorstellungen: a) die Zeugung, Einwohnung u. Geburt des Logos in den Herzen der Gläubigen nicht im Fleisch, sondern ἐν πνεύματι (vgl. 1 Cor. 6, 17) sowie b) die Reinheit des von der K. empfangenen u. an die Gläubigen vermittelten Glaubens (vgl. 2 Cor. 11, 2). Für Irenäus muss der Mensch wiedergeboren werden zu der neuen Geburt, ,die von Gott wunderbar u. unbegreiflich zum Zeichen des Heils aus der Jungfrau durch den Glauben geschenkt wurde' (haer. 4, 33, 4). Mag hier noch (gegen die *Ebioniten) an die physische Geburt Christi aus der Jungfrau Maria gedacht sein, denkt Irenäus an anderen Stellen an die Taufgeburt u. damit die Geburt des mystischen Leibes Christi aus der K. (Rahner, Symbole 23; noch deutlicher bei Hippol. antichr. 3 [GCS Hippol. 1, 2, 6]). Wie Christus seiner menschlichen Natur nach aus der Jungfrau geboren wurde u. seiner göttlichen Natur nach geistigerweise aus dem Herzen des Vaters, so geschieht die Wiedergeburt der Gläubigen in Nachahmung der Logosgeburt aus der Jungfrau-K. u. dem Hl. Geist (ref. 10, 3, 31 [ebd. 3, 289]; antichr. 44 [ebd. 1, 2, 28]; vgl. Orac. Sib. 8, 265/73 [GCS Orac. Sib. 159]). Voll entfaltet findet sich die Lehre von der Logosgeburt bei Origenes, wobei der Gedanke an das durch die Taufe grundgelegte seinsmäßige Fundament zwischen Christus u. dem Gläubigen durch einen ethisch-asketischen Aspekt ergänzt wird. Der im Menschenherzen einwohnende Logos muss täglich wachsen, damit die Logosgeburt für den Getauften u. die K. fruchtbar wird. Die K. als makellose Jungfrau ist kein Abstraktum, ihre Heiligkeit verwirklicht sich nicht in der Heiligkeit ihrer Sakramente, ihrer Verkündigung oder ihres Zieles, sondern in der Vollkommenheit ihrer Glieder. Die anima perfecta ist als anima ecclesiastica die Mitte der K. als reine Jungfrau (belegt u. weiter ausgeführt Rahner, Symbole 29/35; Dassmann, Ecclesia 129/37; ders., Identifikation 324/7; H. Crouzel, Le caractère individuel et le caractère collectif de l'épouse du Cantiques des Cantiques d'après le ,Commentaire' et les ,Homélies' d'Origène: Graphè 8 [1999] 49/69). Für Methodius sowie sein u. des Origenes' Weiterwirken bei den Vätern des 4./5. Jh. s. Rahner, Symbole 35/40. – Auch die Hinweise auf den jungfräulichen Charakter der K. wegen der Unverfälschtheit ihrer Lehre beginnen früh. Eus. h. e. 4, 22, 4 zitiert aus den Hypomnemata des Hegesipp: ,Da die K. (scil. in Jerusalem vor dem Auftreten des Thebutis) noch nicht durch eitle Lehren befleckt war, wurde sie als Jungfrau bezeichnet'. Dieses Verständnis von der Jungfräulichkeit der K. wird von nun an beständig wiederholt (Stellen: Schmid 556) u. macht den Schwerpunkt bei den Vätern nach Konstantin aus.

2. Lateinische Väter. Die K. wird bei Ambrosius, der besonders das Verhältnis *Jung-

fräulichkeit - Mütterlichkeit bedenkt, durch den Empfang des Taufsakramentes von allen Makeln reingewaschen, ‚so dass sie nicht mehr aussätzig, sondern eine makellose Jungfrau ohne Runzeln ist‘ (in Lc. 6, 50 [CSEL 32, 4, 163]). Auch wo die K. vom Samen des Wortes u. vom Geist Gottes erfüllt den Leib Christi gebiert, bleibt sie als unversehrte Mutter Jungfrau. ‚Eine Jungfrau ist es, die uns im Schoße trug, ... uns gebar, ... uns ihre Brust zur Nahrung reicht‘ (virg. 1, 5, 22 [FlP 31, 28 Faller]). In eindringlichen Antithesen erläutert Ambrosius das Verhältnis: Die K. ist ohne geschlechtlichen Umgang, doch fruchtbar durch ihr Gebären, jungfräulich in der Keuschheit, mütterlich durch ihre Nachkommenschaft, erfüllt vom Geist, nicht vom Manne. Als Jungfrau gebiert sie nicht unter Schmerzen, sondern unter den Freudengesängen der Engel. ‚Wo ist eine Vermählte, die mehr Kinder hätte als die hl. K., die Jungfrau ist in sacramentis (Taufe), Mutter zahlreicher Nachkommenschaft‘ (ebd. 1, 6, 31 [aO. 31]; Huhn 141f). Der zweite Gedanke von der Jungfräulichkeit als Freisein von häretischem Irrtum findet sich exhort. virg. 66f; vgl. auch in Lc. 8, 9 (CSEL 32, 4, 395). Mit der Betrachtung der K. als jungfräuliche u. makellose Braut dürfte auch Ambrosius' Hochschätzung der Virginität (*Jungfräulichkeit) zusammenhängen. Als Bischof einer schnell wachsenden Gemeinde, in die nach dem K.frieden manche aus Opportunitätsgründen Einlass begehrten, schaut Ambrosius nach Menschen aus, die den Brautcharakter der hl. K. ähnlich wie in der Verfolgungszeit die Märtyrer konsequent verwirklichen (Belege: E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 67f). – Selbstverständlich übergeht auch Augustinus in seiner intensiven Beschäftigung mit der K. nicht den doppelten Aspekt vom jungfräulichen Gebären u. der jungfräulichen Reinheit ihrer Lehre. In Nachahmung Marias ‚ecclesia ... cotidie parit membra eius et virgo est‘ (enchir. 10, 34 [CCL 46, 69]). Zur Reinheit der Lehre vgl. Aug. serm. 188, 9, 4; 192, 2, 2; bon. viduit. 10, 13; Rahner, Symbole 60/3).

3. Griechische Väter. Die Vorstellung von der jungfräulichen Geburt des Logos im Herzen der Gläubigen erreicht in der Theologie der griech. Väter ab dem 4. Jh. ihren Höhepunkt. Insofern sie dogmatisch mit der Taufgeburt verbunden wird, kommt die K. ins Spiel, die dem Taufquell Fruchtbarkeit verleiht (Const. apost. 2, 61, 5 [SC 320, 334]; Rahner, Symbole 44). Die Menschwerdung des Logos aus der Jungfrau Maria setzt sich in der jungfräulichen K. fort; sie wird zur Mittlerin der Logosgeburt in den Herzen der Gläubigen (Cyrill. Alex. dogm. 3 [3, 556f Pusey]). Sie findet ‚das neugeborene Kind Christus‘ an den Wassern, indem sie es in der Taufe den Gläubigen schenkt (Procop. Gaz. in Ex. 2 [PG 87, 1, 517]). – Wo die Logosgeburt außerhalb des dogmatisch-baptismalen Rahmens entfaltet wird, gerät sie vor allem bei Gregor v. Nyssa in den Bannkreis der mystischen Theologie (Rahner, Symbole 47/51). In ihr kommt der Jungfräulichkeit weiterhin eine überragende Bedeutung zu, denn ‚was einst leiblich in der jungfräulichen Maria sich begab, als die Fülle der Gottheit in Christus durch die Jungfrau aufstrahlte, das vollzieht sich jetzt in jeder Seele, die nach dem Sinn des Logos ein jungfräuliches Leben führt‘ (virg. 2 [GregNyssOp 8, 1, 254]). Aber im Sinne der vor allem in der Hoheliederklärung entwickelten Alternative des ‚ecclesia vel anima‘ (vgl. Sp. 987) verringert sich in der mystischen Anwendung die Vorstellung von der jungfräulichen K. zugunsten individueller Virginität. – Auch wird die K. gepriesen wegen ihrer jungfräulichen Reinheit durch die Bewahrung der reinen Lehre; vgl. Ephr. Syr.: Die Irrlehrer versuchen seit Markion, die jungfräuliche Reinheit der Braut Christi zu zerstören (hymn. c. haer. 24 [CSCO 170/Syr. 77, 86/91]).

b. Mutter. 1. Früheste Bezeugungen. Die von Delahaye 35/41 im Anschluss an Plumpe angeführten Stellen aus Justin, Ignatius, *Didache, Barnabasbrief, Polykarp, 2. Clem., Hermas, Hegesipp u. *Aberkius-Inschrift fallen als Belege aus. Plumpe 18/44 verengt allgemein weiblich gefärbte Aussagen über die K. auf den Mutteraspekt. Die früheste Erwähnung der K. als Mutter findet sich im Brief über die Märtyrer v. Lyon vJ. 177/78. Spricht Eus. h. e. 5, 1, 45 noch von der jungfräulichen Mutter (παρθένῳ μητρί), heißt es 5, 2, 7, dass die Märtyrer, weil sie die lapsi nicht verachteten u. den Frieden liebten, ‚die Mutter nicht der Trauer, die Brüder nicht der Aufregung u. dem Kampf‘ überließen. Hier kann mit ‚Mutter‘ nur die K. als Gemeinde v. Lyon gemeint sein. Nicht überzeugend sind die Ausführungen von Plumpe 41/4 u. Delahaye 49/54 zu Irenäus u. Hippolyt.

2. Drittes Jh. a. Tertullian. Das Verständnis der K. als Mutter entstand in der nordafrikan. Theologie. Tertullian nennt die K. domina mater ecclesia: Aus ihren ‚nährenden Brüsten' sowie den Privatmitteln einzelner Glaubensbrüder werden die Märtyrer im Gefängnis mit Nahrung versorgt (mart. 1). Mit K. ist hier die konkrete Gemeinde *Karthagos gemeint (F. J. Dölger, Domina Mater Ecclesia u. die ‚Herrin' im 2. Joh.-Brief: ders., ACh 5 [1936] 216f). Wenn die Täuflinge aus dem Bad der Neugeburt heraufsteigen, werden sie zum ersten Mal zusammen mit den Brüdern bei der Mutter (apud matrem) die Hände zum Gebet öffnen (Tert. bapt. 20 [CSEL 20, 218]). Steht hier (wie noch auf dem Mosaik eines K.gebäudes in Thabarka [*Zeugitana] aus dem 4. Jh.: DACL 4, 2, 2231/4; vgl. Sp. 1016f), die konkrete Gemeinde im Vordergrund, so ist doch immer auch die K. an allen Orten u. damit die K. auf Erden als Mutter der Gläubigen gemeint (F. J. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: ders., ACh 2 [1930] 142/4 mit weiteren Stellenangaben zum Mater-Titel). Die K. wird zum Gegenüber der Gläubigen; sie entsteht nicht nur im Taufbad durch die mystische Geburt ihrer Glieder, sondern wird zu einer eigenständigen Größe, die sorgend u. helfend ihren Kindern zugetan ist. Wer sich von ihrer jungfräulichen (reinen) Lehre trennt, ist sine matre (praescr. 42 [CSEL 70, 55]). Auch die ecclesia caelestis des montanistischen Tertullian behält den Würdetitel Mutter (Plumpe 60/2).

β. Cyprian. Bei ihm gewinnt das Mutterbild der K. eine sakramental-hierarchisch getönte Farbe. Die bräutlich-ehelich mit Christus verbundene K. gebiert in der Taufgeburt zahlreiche Kinder, in denen sie sich aber nicht vorrangig selbst verwirklicht, sondern denen sie stolz, aber auch kummervoll gegenübersteht. Sie freut sich über die Jungfrauen (hab. virg. 3 [CSEL 3, 1, 199]) u. trauert über die Abgefallenen (laps. 9 [ebd. 243]), die sie nicht leichtfertig wieder aufnehmen kann, wie es die häretischen Stiefmütter tun, u. damit den ‚heilbringenden Schoß der wahren Mutter' verschließen (ep. 59, 13; 73, 24 [3, 2, 680f. 797]). Nur der Mutterschoß der ecclesia catholica (ep. 47 [ebd. 605]) gebiert legitime Kinder; darum ‚kann nicht der Gott zum Vater haben, der die K. nicht zur Mutter hat' (unit. eccl. 23 [3, 1, 230]; vgl. ep. 74, 7 [3, 2, 804]).

γ. Clemens v. Alex. Auch die Alexandriner kennen das Mutterbild; es besitzt aber bei weitem nicht das Gewicht wie bei ihren african. Zeitgenossen. Strom. 6, 16, 46 bezeichnet Clemens Gott, den Schöpfer, als Vater, als Mutter jedoch ‚nicht den Stoff, aus dem wir geschaffen worden sind, auch nicht, wie andere gelehrt haben, die K., sondern die göttliche Erkenntnis u. Weisheit'. In der in seinen katechetischen Schriften entfalteten Tauftheologie spricht Clemens gleichwohl von der K. als Mutter; die Bezeichnung bleibt allerdings im Rahmen der Vorstellung der Logosgeburt in den Herzen der Gläubigen, an der die K. in gleicher Weise als Mutter u. Jungfrau, d. h. gebärend u. geboren werdend, beteiligt ist (paed. 1, 6, 25/7. 42; vgl. o. Sp. 982/4).

δ. Origenes. In seinen Überlegungen findet der Muttergedanke keinen rechten Platz. Zwar fehlt der Titel nicht völlig, aber ein Vergleich zB. mit Cyprian zeigt deutlich, dass Origenes die african. Konzeption nicht teilen konnte. Origenes gebraucht Mutter unbestimmt in zT. gewagten Bildern. Die K. ist unsere Mutter, insofern sich Gott, der Vater, mit ihr als Gattin im Hl. Geist verbunden hat, um sich durch sie immerfort Söhne u. Töchter zu erzeugen (exp. in Prov. 17 [PG 17, 201AB]). Wenn Gott der Vater ist durch die Worte der Hl. Schrift, dann ist die K. Mutter durch die kirchl. Überlieferungen (frg. in Prov. 1, 8 [ebd. 157]). An manchen Stellen wird deutlich, dass die Mutter-K. die konkrete K. am Ort ist, in welche die Christen zum Gottesdienst kommen, u. sie erfreut oder besorgt ist über die eifrigen oder lauen Kirchgänger (in Gen. hom. 10, 1 [GCS Orig. 6, 93]; in Jes. hom. 2, 1 [8, 250]; vgl. Vogt 228f).

ε. Methodius v. Olympus. Er gilt als derjenige, der die Überlegungen zum Mutterbild der K. in vorkonstantinischer Zeit noch einmal zusammenfasst. Ein Vergleich von conv. 3, 8, 70/3 u. 8, 5/11 (GCS Method. Ol. 35/7. 86/94) lässt aber erkennen, dass Methodius den Mutteraspekt der irdischen u. himmlischen K. dem Gedanken der jungfräulichen Logosgeburt Christi im Herzen der Gläubigen unterordnet, wobei die spätantike Anschauung (E. Lesky / J. H. Waszink, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1229/32. 1241f) vom passiven Anteil der Frau beim Vorgang der Lebensvermittlung hinzukommt: ‚Wie die Frau den noch ungestalteten Samen des Mannes empfängt

u. ... zur Welt bringt, so ... empfängt die K. immerfort die, die zum Logos flüchten, bildet aus ihnen das Ebenbild u. die Gestalt Christi u. macht sie im Lauf der Zeiten zu Bürgern der seligen Ewigkeiten' (conv. 8, 6 [88]).

3. Großpatristik. α. Ambrosius. Er greift das in Africa entwickelte Mutterbild wieder auf u. verbindet es mit der von Origenes übernommenen Vorstellung von der K. als Jungfrau u. der Dialektik des ‚ecclesia vel anima'. Das Verständnis der K. als Mutter entsprach der röm. Betonung von Recht u. Ordnung, die paternale Struktur des kirchl. **Amtes fand in dem Bild von der Mutter-K. eine ansprechende Ergänzung u. stärkte zugleich die kirchl. Autorität. Wie Kinder müssen die Gläubigen der Mutter-K. recht geben, ihr folgen, ihrem weisen Rat, ihrem Befehl gehorchen (in Lc. 6, 4 [CSEL 32, 4, 233]). ‚Sorgen wir dafür', mahnt der Bischof den Leser, ‚dass keiner es versuche, dich vom Wohngemach des ewigen Königs u. vom inneren Wohngemach der Mutter-K. zu trennen' (incarn. 2, 13 [ebd. 79, 229]; Dassmann, Ecclesia 140f; J. Schmid, Art. Brautgemach: o. Bd. 2, 524/8).

β. Augustinus. Im Unterschied zu Ambrosius spielt der Mutter-Gedanke bei Augustinus eine weniger wichtige Rolle. In der Frühzeit betrachtet er die K. als Mutter, welche die Anfänger im Glauben mit *Milch gestillt hat, die der zum Vollalter der Weisheit gereifte Christ nicht mehr braucht (quant. anim. 33, 76). Später setzt er die Mutter-K. in ein Verhältnis zu Eva. ‚Weil zwei Elternteile uns geboren haben zum Tode, gebaren uns auch zwei Elternteile zum Leben. Die Eltern, die uns geboren haben zum Tode, sind Adam u. Eva; die uns geboren haben zum Leben, sind Christus u. die K.' (serm. 22, 10 [CCL 41, 300]). Die K. als Mutter ist nicht die ecclesia visibilis, sondern ein anderer Aspekt des unsichtbaren Wesenskerns der K. als sponsa. Durch ihre Liebe zu Christus wird sie in ihren Gliedern zur reinen Jungfrau, zugleich zur fruchtbaren Mutter wie Maria, die dem Leibe nach war, was die Gesamt-K. dem Geiste nach ist: jungfräuliche Mutter (Belege: Hofmann 264). – Die Mutter-K. ist für Augustinus im Vergleich zu seiner corpus- oder Volk-Gottes-Ekklesiologie mehr von katechetischem denn theologischem Interesse. Katechumenen, Neugetaufte u. Sünder mahnt er, Gott zu lieben wie unseren Vater, die K. wie unsere Mutter (en. in Ps. 88, 2, 14), denn sie ist barmherzig u. stößt niemanden zurück (agon. 30, 32); sie erzieht als Lehrmeisterin alle Menschen (mor. eccl. 1, 30 [CSEL 90, 65/9]); sie nährt u. schützt ihre Kinder, u. Liebe ist der Beweggrund ihrer Strenge (c. Faust. 15, 3; catech. rud. 15, 23). Man kann vermuten, dass Augustins Verhältnis zur Mutter Monika sein Bild von der Mutter-K. emotional gefärbt hat (conf. 9, 12, 32f; E. Dassmann, Augustinus [1993] 84f).

γ. Sonstige. Norditalienische Bischöfe wie Chromatius v. Aquileia, Zeno v. Verona u. Vigilius v. Trient griffen die Anregungen des Ambrosius eifrig auf (Stival 29/35). PsMaximus v. Turin beschreibt den prägenden Einfluss der K. als Mutter in einem drastischen Bild: ‚Es sitzt an der Mühle die hl. K., u. ihre Mühlsteine sind das Gesetz u. die Propheten. Wenn sie ihre Taufbewerber heranbildet, dann worfelt u. malmt sie das rauhe Korn heidnischen Wesens' (hom. 111 [PL 57, 514]). Für Quodvultdeus v. Karthago s. serm. 3, 12f (CCL 60, 362f).

δ. Griechische Väter. Ähnlich wie bei Clemens v. Alex. u. Origenes spielt in der nachfolgenden griech. Patristik der Muttergedanke im Hinblick auf die K. keine große Rolle. Joh. Chrysostomos zB. vermeidet in Taufbelehrungen die Bezeichnung ‚Mutterschoß'. Zwar fehlt der Muttername bei ihm nicht ganz, aber die den westl. Vätern wichtige Unterscheidung der K., insofern sie als Braut in ihren Gliedern lebt oder als Mutter ihnen gegenübersteht, bewegt ihn nicht (J. Knupp, Das Mystagogieverständnis des Joh. Chrysostomos [1995] 155/8; Kohlgraf 337).

V. Liturgie. Erwartungsgemäß wird in der Liturgie die K. bevorzugt als Jungfrau u. Mutter angesprochen. Das trifft nicht nur für die Orationen zu, sondern ebenso für Präfationen, hymnische Gebete u. Gesänge. Eine Präfation der Mailänder Liturgie (5. Jh.) bezeichnet die K. als ‚Mutter aller Lebendigen, selige Frau in der Fülle der Söhne. Täglich gebiert sie Kinder für Gott im Hl. Geist' (A. Paredi, I prefazi Ambrosiani [Milano 1937] 201; Rahner, Mater 39). Eine Osterpräfation des Gelasianischen Sakramentars preist die K., die sich freut über die Geburt ihrer Kinder (ebd. 66. 142). Carm. 25, 155/88 (CSEL 30, 243f) bezeichnet Paulinus v. Nola die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria als ein ‚hehres mystisches Bild für die Ehe der K. mit Christus. Denn auch sie ist des Herren

Schwester u. liebende Braut, u. als Mutter empfängt sie den Samen des ewigen Wortes'. Nach der Bekehrung der westgotischen Arianer hält Leander v. Sevilla eine Homilie auf die K., welche die Völker, die sie trauernd lange Zeit in ihrem mütterlichen Schoß getragen hat, in einer einzigen Geburt gebären konnte (Mansi 9, 1002/5). Auf die Verbreitung des Gedankens von Maria als Vorbild der mütterlich fruchtbaren K. in der altspan. Liturgie hat Rahner, Symbole 63/5 aufmerksam gemacht. Sogar eine Grabinschrift nennt die K. ‚unsere hl. Mutter', die den Verstorbenen beim Heimgang aus der Welt in Liebe umarmt (DACL 4, 2, 2237f). Im Osten besingt der Homilet Asterius die Osternacht als Mutter der Neugetauften u. Brautführerin der K., welche die in der Taufe Erleuchteten mütterlich umarmt (hom. 11, 4 [77 Richard]). Weitere Zeugnisse: H. Engberding, Die K. als Braut in der ostsyr. Liturgie: OrChrPer 3 (1937) 5/48.

E. Tempel u. Haus, Volk u. Stadt Gottes. I. Tempel u. Haus. Neben organischen (Leib) u. personalen (Braut, Jungfrau, Mutter) Bildern prägen Vergleiche mit architektonischen u. soziologischen Gebilden den frühchristl. Sprachgebrauch, um Struktur u. Organisation der K. zu beschreiben. Die Bilder können dabei ihren metaphorischen Charakter übersteigen, wenn sie (wie zB. beim Haus; vgl. u. Sp. 992f) zum Vorbild werden, nach dem die konkrete Gemeinde gestaltet wird. Insofern der Tempel das Haus ist, in dem Gott wohnt, u. die K. (Gemeinde) als aedificium spiritale den Ort der besonderen Anwesenheit Gottes in der Welt darstellt, lassen sich beide Bilder gleichsinnig gebrauchen (zu nichtchristl. Einflüssen auf die christl. Symbolik F. Ohly, Art. Haus III: o. Bd. 13, bes. 1010/8; zur heidn. Tempelmetaphorik Th. Schneider, Art. Bauen: o. Bd. 1, 1265/78; Lit. ebd. 1278; zum philosophischen Hintergrund bei Augustinus u. dessen Auseinandersetzung mit Varro Ratzinger 255/76; Lamirande 45/8).

a. Heilige Schrift. Im AT, in Qumran u. in der rabbin. Literatur lässt Gott den *Tempel bauen, in dem er selbst mit seinem Wort oder in seiner Herrlichkeit wohnt; ebenso ist der neue Tempel (der Endzeit) Gottes Werk. Der Messias ist an seiner Errichtung nur selten beteiligt (Nachweise: Legarth 38/41). Umgekehrt gilt das Volk Israel als das Haus Jahwes. – Auch im NT ist der Tempel zunächst das Haus, in dem Gott wohnt (Mc. 2, 26 par.; 11, 17 par.). Tempelkritik äußern die Synoptiker durch Jesu Symbolhandlung der Tempelreinigung (ebd. 11, 15/9), die Vollmachtsfrage an Jesus, der den Tempel niederreißen u. in drei Tagen wieder aufbauen wird (ebd. 14, 55/64; Mt. 26, 59/66), sowie das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu (vgl. R. J. McKelvey, The new temple [London 1969] 72f; P. Brandt, Oikos et oikia chez Mc. comparé à Mt. et Lc.: Biblica 78 [1997] 525/33). Erst in den johanneischen Schriften wird Jesus zum neuen Zelt Gottes (tabernaculum); im inkarnierten Logos ist die göttliche Herrlichkeit unter den Menschen gegenwärtig (Joh. 1, 14). In der Tempelreinigungsperikope ist bei Johannes der Tempel für Jesus sowohl das Haus seines himmlischen Vaters als auch sein in drei Tagen wieder aufgebauter Leib (ebd. 2, 16. 21). – Allein in den paulin. u. deuteropaulin. Schriften erscheint eine deutliche ekklesiologische Anwendung der Tempelsymbolik. 1 Cor. 3, 16f; 2 Cor. 6, 16; 2 Thess. 2, 3f; 1 Tim. 3, 5 wird die christl. Gemeinde als Gottes Tempel geschildert. Eph. 2, 19/22 erscheint Christus als Eckstein (*Akrogoniaios) u. Fundament der K., der das ganze Gebäude zusammenhält u. zu einem hl. Tempel zusammenfügt. Mit dem Bild vom Tempel wird die Zugehörigkeit der K. bzw. der Gemeinde zu Gott oder dem Hl. Geist (1 Cor. 6, 19) ausgedrückt; ihre Zugehörigkeit zu Christus wird dagegen in das Bild vom Leib gefasst (Legarth 45). Die Vorstellung, dass die Gemeinde als Leib Christi eine οἰκοδομή ist u. man von einem οἰκοδομεῖν des σῶμα reden kann, verbindet beide Bilder. 1 Petr. 2, 4/10 ist Gott der Tempelbauer u. Christus der Eckstein, der dem geistlichen Bau der christl. Gemeinde Festigkeit gibt. Nach Hebr. 8, 1/5 fungiert Christus im himmlischen Tempel, von dem das irdische tabernaculum nur ein Schatten ist, als *Hoherpriester.

b. Patristik. Auffällig ist das unterschiedlich große Interesse, mit dem die Väter das bibl. Tempelmaterial in ihre ekklesiologischen Überlegungen aufgenommen haben. Hier seien einige Schwerpunkte u. Ausfälle vermerkt.

1. Ignatius. Ign. Eph. 9, 1f bezeichnet die Gemeindemitglieder als ‚Bausteine am Tempel des Vaters, zubereitet für den Bau Gottes, des Vaters'. Die theozentrische Ausrich-

tung der Gemeinde wird hier beibehalten im Unterschied zu den christozentrischen Anwendungen der ekklesiologischen Bilder vom Leib oder der Braut. In Übereinstimmung mit dieser Auslegung ist für Ignatius auch der οἰκοδεσπότης der K. als οἶκος θεοῦ der Vater u. nicht Christus (vgl. u. Sp. 993). Ähnlich theozentrisch lautet die Aussage Ign. Philad. 7, 2, in der die Christen vor Spaltungen gewarnt werden. Sie sollen ihr Fleisch als Tempel Gottes bewahren u. so Nachahmer Christi werden, der selbst Nachahmer des Vaters ist. Ignatius greift noch in Eph. 5, 2; 15, 3; 16, 1f; Magn. 7, 2; Trall. 7, 2; Philad. 4, 9, 1; Rom. 2, 2; 4, 2 den Tempelvergleich im ekklesiologischen Zusammenhang auf, wobei das Bemühen spürbar wird, die Identifizierung Christi mit dem Tempel Gottes zugleich theozentrisch zu verklammern (Legarth 52/63).

2. Origenes. Er scheint einen Unterschied zwischen dem Tempel u. dem Haus Gottes zu kennen, den er allerdings nicht näher erklärt (in Ps. sel. 26 [PG 12, 1280A]). Haus u. Tempel können als Lehren oder Verkündigung der K. gedeutet werden, in denen Gott anwesend ist, wobei das Haus für die allen Gläubigen zugänglichen Lehren, der Tempel für die schon in diesem Leben erfahrbaren höheren Glaubensgeheimnisse (zB. Trinität) stehen (ebd. 1280B; Vogt 247f). Verglichen mit anderen K.bildern ist die Tempelsymbolik in der Ekklesiologie des Origenes nur schwach vertreten, vielleicht ein Grund dafür, dass sie auch in der sonst reich entfalteten K.metaphorik des Ambrosius kaum vorkommt. – Da sich die Bildbenutzung der Väter im Hinblick auf den Vergleich der K. mit Tempel u. Haus in vielem ähnelt, seien nur noch wenige Beispiele angeführt (weiteres Material: J. Gaillard, Art. Domus dei [les Pères]: DictSpir 3 [1957] 1558/67; Schneider aO. 1271/5).

3. Basilius. Er betrachtet die K. als einen von den Gläubigen geformten Tempel, in dem Gott der wahre Kult dargebracht wird (moral. 80, 20 [PG 31, 868]). Wertvoller als das Gotteslob des Einzelnen ist die Anbetung, welche die Gemeinde in der K. dem Herrn darbringt (hom. in Ps. 28, 5 [PG 29, 293]; Manna 60). Nach Scazzoso 181/6 betrachten Basilius u. die anderen kappadokischen Väter die K. als Tempel, von Gott u. nicht von Menschenhänden geschaffen. Das gilt in gewisser Weise sogar für die K.gebäude, die ebenfalls ‚K.‘, domus Dei oder ναός genannt werden können. Ihre Architektur erscheint als vom Hl. Geist eingegeben; ihr Bildschmuck entspringt göttlicher Inspiration; alle Gegenstände in ihrem Innern transzendieren ihre irdischen Formen. Besonders die liturgischen Handlungen, allen voran die Feier der Eucharistie, übertragen ihre gottmenschliche Qualität auf den Tempel des K.gebäudes (für ähnliche Vorstellungen bei Augustinus s. Ratzinger 169/73).

4. Gregor d. Gr. Er hat der Tempel- u. Hausmetaphorik verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit geschenkt. Haus u. Tempel sind für ihn zunächst die einzelnen Christen, insofern sie Gottessehnsucht empfinden u. Nächstenliebe üben (in Hes. hom. 2, 10, 19. 21 [SC 360, 522. 524f]; in 1 Reg. hom. 3, 173 [CCL 144, 294]). Die K. insgesamt übertrifft jedoch als aedificium spiritale die einzelnen K.glieder, die an verschiedenen Stellen in ihre Architektur eingefügt sind (Ch. Morel: SC 360, 25/39; E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1181/3). Gregor geht es im Tempelbild weniger um die irdische K. als um ihr geistliches Verständnis. Auf dem Fundament Christi aufbauend, wächst die K. u. umfasst Erwählte wie Verworfene, Vollkommene wie Unvollkommene, Juden wie Heiden; als Eckstein verbindet Christus auch Menschen- u. Engelwelt in der einen K. Gregor betont dabei nachdrücklich die Funktion der verschiedenen praedicatores, die, angefangen bei den Propheten, durch die Jhh. hindurch als Bauleute am geistlichen Tempel der K. gearbeitet haben (Belege: Fiedrowicz 66/70).

c. Einfluss auf die frühchristl. Kirchenverfassung. Die Vorstellung von der K. als οἶκος, domus oder familia Dei hat nicht nur das spirituelle Verständnis der K. bereichert, sondern auch, ihre sinnbildliche Bedeutung abstreifend, die Organisation der K. geprägt. Die wesentlich durch die Pastoralbriefe angestoßene οἶκος-Ekklesiologie hat zur Durchsetzung des Monepiskopats sowie zur untergeordneten Stellung der Frauen, Witwen u. Jungfrauen in der Gemeinde beigetragen. Wenn man die ἐκκλησία θεοῦ als οἶκος bezeichnen kann (vgl. 1 Tim. 3, 15), lag es nahe, die aus der antiken οἰκονομία-Tradition bekannten ethischen Grundsätze u. die für die Führung eines Haushalts erprobten Leitungsstrukturen auf die K. zu übertragen. Damit ist im zeitlich u. räumlich begrenzten Einflussbereich der οἶκος-Ekklesiologie das K.bild vom Haus über seinen symbolischen

Sinn hinaus zum Gestaltungsprinzip für die K.organisation geworden (E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 894/7; ders., Hausgemeinde u. Bischofsamt: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 74/95; G. Schöllgen, Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie u. monarchischer Episkopat: JbAC 31 [1988] 74/90). – *Benedikt betrachtet noch umfassender das ganze Kloster mit allen seinen Gebäuden u. Einrichtungen als Haus Gottes u. gestaltet entsprechend die Aufgabe des *Abtes (Kurtz 119/21).

II. Volk u. Stadt Gottes. Wie das Bild vom Haus kann auch das vom Volk seinen Bildcharakter verlieren u. zu einer Sachbezeichnung für die einzelnen Gemeinden (populi) oder die Gesamt-K. (populus) werden (Ratzinger 161f). Die bibl., liturgischen u. patrist. Zeugnisse sind so zahlreich, dass wiederum nur einige Akzente sowie weiterführende Studien genannt werden können. Für die religiösen Implikationen des nichtchristl. populus- (λαός-) Begriffs vgl. A. Dihle, Λαός, ἔθνος, δῆμος. Beiträge zur Entwicklungsgesch. des Volksbegriffs im frühchristl. Denken, Diss. Göttingen (1947); C. Vanderslegen, Le mot λαός dans la langue des papyrus grecs: ChronÉg 48 (1973) 339/49; Ratzinger 255/62.

a. Heilige Schrift. 1. Altes Testament. Insofern sich die K. als *Verus Israel verstand, gründet die Bezeichnung der K. als Volk in der atl. Offenbarung. Jahwe hat sich Israel als Volk erwählt. Es soll ihn unter den Völkern als den Einzigen bezeugen, den Messias hervorbringen u. allen Völkern den Zugang zum Heil eröffnen, wenn sie zum Zion wallfahrten u. sich dem auserwählten Volk eingliedern (Stellensammlung: W. H. Schmidt, ‚Volk‘ Gottes. Einsichten des AT: Ja u. nein. Christl. Theologie im Angesicht Israels, Festschr. W. Schrage [1998] 211/22). War Israel zunächst das aus Ägypten befreite Volk Gottes, gründete in späterer Zeit der Erwählungsglaube nicht mehr allein auf dieser innerweltlichen Rettungstat Gottes. Die Befreiung aus Ägypten wird zum Typus einer umfassenden Erlösung, welche auch das jüd. Verständnis, Volk Gottes zu sein, vertieft (N. A. Dahl, Das Volk Gottes [Oslo 1941] 270). Desgleichen entsteht das Bewusstsein, dass es im Gottesvolk selbst Unterschiede u. Richtungen gibt u. neben der Geburt das Verhalten des Einzelnen für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk ausschlaggebend ist, was zugleich den eigentlichen Rest Israels zur Hoffnung für die Völker macht (W. H. Schmidt, Atl. Glaube[8] [1996] 392/4. 402/7). Diese Ansätze werden christlicherseits aufgegriffen u. weitergeführt.

2. Neues Testament. Für die Evangelien u. Paulus eröffnet die Verweigerung Israels den Heiden die Chance, in dessen Verheißungen einzutreten u. durch den Glauben an Christus als den Messias das neue Volk Gottes zu werden, das aus allen Völkern gesammelt wird. Es gründet nicht in einer durch die Geburt geschaffenen Volkszugehörigkeit, sondern in Glaube u. Taufe. Die Christen sind Brüder nicht im Blute, sondern im Hl. Geist, ein Volk aus Völkern (Act. 15, 14. 17; 18, 10; 1 Petr. 2, 9f; Apc. 5, 9; 7, 9 [ähnlich 11, 9; 13, 7; 14, 6; 17, 15]; 21, 3. 26). Paulus verwendet zwar das Wort Volk nicht allzu häufig, das sachliche Verständnis der K. als Gottesvolk ist dafür stets gegenwärtig. Gal. 3f dient dem Nachweis der Abrahamsnachkommenschaft der Christgläubigen (vgl. auch Rom. 4, 9/11; Phil. 3, 2/4; W. Kraus, Das Volk Gottes [1996] 276/86. 336/41). Christus hat sich dahingegeben, um sich ein reines Volk als Eigentum zu erwerben (Tit. 2, 13f). Hebr. 4, 9 wird dem neuen Volk die Sabbatruhe zugesprochen (B. Reicke, Die Bedeutung des Gottesvolks-Gedankens für den ntl. K.begriff: Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 17 [1955] 258/62).

b. Liturgie. Großen Einfluss auf das Selbstverständnis der K. als Volk Gottes dürfte die Liturgie gehabt haben, in deren Gesängen die vom Volk Israel redenden Psalmverse u. andere atl. Stellen ganz selbstverständlich auf die K. angewandt werden; desgleichen wird in den Orationen die versammelte Gemeinde als das vor Gott versammelte Volk betrachtet. Die Wendung ‚Gott, schaue gnädig auf dein Volk‘ ist so geläufig, dass sich Beispiele u. Datierungsnachweise erübrigen (B. Willems, Art. Volk Gods: Liturgisch Woordenboek 2 [Roermond 1965/68] 2828/30 mit Lit.).

c. Patristik. 1. Frühzeit. Die Redeweise von der K. als Volk wird in der Folgezeit beibehalten, ohne dass zunächst eine Vertiefung der damit implizierten Vorstellung festgestellt werden kann (vgl. Herm. sim. 8, 3, 3; 9, 15, 4). Für Justin ist die K. das neue Israel aus dem Geschlecht Judas, Jakobs, Isaaks u. Abrahams. Christus ist Erstling u. Begründer des neuen, aus dem alten stammenden Gottesvolkes (dial. 123, 6f. 9; 11, 5; 135, 6;

119, 3f; 25, 1; 119, 5; vgl. A. Rudolph, ‚Denn wir sind jenes Volk …‘. Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in hist.-theol. Sicht = Hereditas 15 [1999] 155f. 228/44). Ausführlicher reflektiert Hippolyt die K. als das neue Volk Gottes (A. Hamel, Der K.begriff Hippolyts [1929] 4/17).

2. Africanische Theologen. α. Tertullian. Anders als Origenes, der dem Volkscharakter der K. nur wenig Aufmerksamkeit schenkt (Vogt 194/205), haben die african. Theologen von Anfang an die Sicht der K. als Volk breit entfaltet. Für Tertullian sind die Christen das neue u. zugleich uralte Gottesvolk. Die K. ist für ihn Volk als geistgeprägte Gemeinschaft. Sie steht im Gegensatz zu den widergöttlichen Menschen u. menschlichen Gemeinschaften (apol. 21, 6; carn. 7; bapt. 15; res. 26; adv. Iud. 1; vgl. Ratzinger 78/81).

β. Cyprian. Auch er kennt den aus der Hl. Schrift abgeleiteten Begriff von der K. als dem Volk der Christgläubigen, welches an die Stelle Israels getreten ist. Das Volkwerden der K. geschieht neben der Taufe vor allem in der Eucharistie. ‚Wir sehen, dass unter dem Wasser das Volk verstanden, im Wein aber das Blut Christi angedeutet wird. Wenn nun aber im Kelch das Wasser sich mit dem Wein vermischt, wird das Volk eins mit Christus‘ (ep. 63, 13 [CSEL 3, 2, 711]). Christus ist mit dem Volk der K. sakramental verbunden, u. beide sind nicht voneinander zu trennen (Ratzinger 95/8). Folgenreicher ist eine zweite, aus der Ordnung beim Gottesdienst gewonnene Vorstellung, die unter dem Volk die Laien (*Laikos) versteht, welche die Eucharistie nur empfangen, im Gegensatz zum Bischof u. dem mit ihm verbundenen *Klerus, welche die Sakramente spenden. Für Cyprian steht fest: episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo (ep. 69, 8 [CSEL 3, 2, 756f]). Wie niemand ohne Christus die K. haben kann, so niemand die K. ohne den Bischof. Die mit dieser K.konzeption verbundene hierarchisch-rechtliche Unterordnung des populus Dei unter den Bischof wird gemildert durch die korrespondierenden Bilder von der mater für die K. u. der fraternitas für die Gemeinde (Ratzinger 87/9; A. Hoffmann, Kirchl. Strukturen u. röm. Recht bei Cyprian v. Karth. [2000] 156/61; vgl. o. Sp. 985).

γ. Optatus v. Mileve. Bei ihm tritt die Vorstellung, dass die Bezeichnung der K. als populus / plebs die Laien (*Laikos) bedeutet, noch stärker hervor. Hinzu kommt die Bestimmung der K. als Catholica. Sie ist das wahre Volk Gottes aus allen Völkern, im Gegensatz zu der Beschränkung der donatistischen K. auf Nordafrika (c. Parm. 2, 2/9 [CSEL 26, 36/45]; Ratzinger 102/6). Wie schon bei Cyprian blieb die Interpretation vorgegebener K.bilder nicht unbeeinflusst von innergemeindlichen Schwierigkeiten u. schismatischen Bedrängnissen.

3. Kirche als Volk u. Stadt / Staat bei Augustinus. Während Volks- u. Stadtmetaphern in der Theologie der griech. Väter nur geringen Stellenwert besitzen, sind sie im Westen verstärkt aufgegriffen worden. Schon Ambrosius verknüpft das Bild von der K. als mulier mit dem Stadt-Vergleich: ‚Siehe die Frau, Mutter von allen. Siehe das geistige Haus. Siehe die Stadt, die ewig besteht, weil sie den Tod nicht kennt. Denn sie ist die Stadt Jerusalem‘ (in Lc. 2, 88; J. Eger, Salus gentium. Eine patrist. Studie zur Volkstheol. des Ambrosius v. Mail., Diss. München [1947]). Augustinus zieht dann die Summe der vorhergehenden theol. Überlegungen u. bringt sie zugleich zum Abschluss. Zusammen mit der Vorstellung vom Leib wird vor allem der populus-Aspekt zum Schlüssel einer spekulativen Ekklesiologie, in der die benutzten Bilder den Vergleichscharakter weit übersteigen u. zur Wesensbestimmung der K. werden. Folgende Bezüge auf sachlicher u. bildhafter Ebene lassen sich unterscheiden: Wie Optatus v. Mileve bezeichnet Augustinus mit populi / plebes die einzelnen Bischofsgemeinden; dem Gottesvolk einer Gemeinde entspricht dabei ein Bischof (Belege: Ratzinger 158_1; E. Lamirande, Le mot ‚populus‘ dans le context ecclésiologique: BiblAug 32 [1965] 742f). Aber nicht alle im K.raum Anwesenden bilden das Gottesvolk, sondern nur diejenigen, die innerlich dazugehören. In diesem Sinn werden die Neugetauften an Ostern dem numerus populorum beigefügt (Aug. serm. 260d [PL Suppl. 2, 586]). Stärker als Optatus betont Augustinus die Zusammengehörigkeit der einzelnen populi, die sich nicht nach räumlichen, sondern nach sakramentalen u. rechtlichen Maßstäben bestimmt. Hier bildet sich auf der ‚Ebene der praktischen Gemeindebenennung‘ die Bezeichnung vom populus Dei für die Gesamt-K. als eine den Charakter eines Bildwortes übersteigende Sachbezeichnung heraus (Ratzinger 161). Die donatistische K. u. die

Catholica bilden dagegen nicht ein Gottesvolk, sondern sind duo populi (bapt. 2, 13, 18). In der Auseinandersetzung mit dem *Donatismus entwickelt Augustinus auch den christologischen u. soteriologischen Sinn seiner Volks-Ekklesiologie, die zugleich alttestamentlich verwurzelt ist. Er begnügt sich dabei nicht mit einer einfachen Parallelisierung Israel = altes, K. = neues Volk, sondern eröffnet den heilsgeschichtlichen Sinn dieser Entwicklung. Gegen die Donatisten, die einen ‚heiligen' Bischof fordern, weil nach Lev. 22, 21 keiner opfern kann, der den Makel der Sünde an sich trägt, verweist Augustinus auf Christus, den einzigen Mittler zwischen Gott u. den Menschen u. das einzige unbefleckte Opferlamm; er allein darf in das Allerheiligste eintreten, während das Volk, zu dem in dieser Konstellation auch der Bischof gehört, draußen bleiben muss. Hier sind Laien u. Klerus zusammen das Volk, dem Christus vorangeht u. den Zugang zu Gott eröffnen muss. Für das AT als Fundament der Vorstellung von der K. als Volk Gottes vgl. Aug. c. Parm. 2, 3, 6. 4, 8f. 7, 12. 8, 15/7 (CSEL 51, 49/55. 57. 60/3); weitere Stellen: Ratzinger 163_{12}. – Augustinus vollendet auch die bildersprachlich formulierten Überlegungen über den Wohnort u. die Bestimmung des Gottesvolkes in der Stadt u. civitas Gottes. Zur Herkunft des Begriffs u. seiner Metaphorik vor u. bei Augustinus s. K. Thraede, Art. Gottesstaat: o. Bd. 12, 58/81 (Lit.).

F. Nautische Bilder. I. Vorbemerkung. Bemerkenswert farbig erscheint das K.bild, welches die patrist. Ekklesiologie mit Hilfe der nautischen Metaphorik hergestellt hat, wobei sich die realen Bilder (Schiff, Mastbaum, Meer, *Hafen) mit biblischen Typologien (*Arche, Sintflut, Kreuzesholz) u. theologischen Sachaussagen (Taufe, Heilsnotwendigkeit der K., eschatologische Hoffnungen) ständig vermischen. Die Beliebtheit der maritimen Bildersprache wird verständlich, wenn man sich die Bedeutung des Meeres u. der Schifffahrt für die mittelmeerischen Länder vergegenwärtigt. Die Schönheit des Meeres u. seine Gefahren, Nutzen u. Risiken der Schifffahrt werden von heidn. u. christl. Schriftstellern gleichermaßen beschworen, die Mythen von den Sirenen u. Odysseus am Mastbaum, von Scylla u. Charybdis sind allgemein bekannt (zB. Ambr. hex. 4, 6, 26 [CSEL 32, 1, 133]; Plin. n. h. 19, 1, 1; Sen. Med. 301f; Greg. Naz. or. 18, 31 [PG 35, 1024]; carm. 1, 2, 31 [PG 37, 910f]). Übertrug man die Metaphorik von der Schifffahrt des Lebens auf den Weg des Christen durch diese Welt zum Himmel, drängte sich die Schiffssymbolik für die K. geradezu auf: Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestatesque huius saeculi. Nec dubito quod ideo non mergimur quia crucis ligno portamur (Aug. serm. Guelf. 29, 7 [549 Morin]; Rahner, Symbole 241). – Hier können die vielen, zT. subtilen Verbindungen, welche die patrist. Theologie zwischen antiker Nautik, heidnischer Schiffsmetaphorik u. christlicher Ekklesiologie hergestellt hat, nicht vollständig aufgedeckt, sondern nur die von den Vätern verwendeten Bilder kurz aufgelistet werden (reichhaltiges Material u. eingehende Analysen: Rahner, Symbole 239/564; Lit.: ebd. 306_{11}. 504_{1}; Dölger, Sol sal.^{3} 272/86; U. Weber, Art. Schiff: LexChrIkon 4 [1972] 61/3; W. Röllig, Altoriental. Schiffsmetaphorik: Der ‚ganze Mensch', Festschr. D. Rössler [1997] 13/8).

II. Patristik. a. Die Kirche als Schiff. 1. Allegorische Übertragungen. Wer zuerst die K. ein Schiff genannt hat, ist unklar. Tertullian bemerkt bereits wie selbstverständlich: Ceterum nauicula illa (der Jünger im Seesturm; vgl. Mt. 14, 29) figuram ecclesiae praeferebat quod in mari, id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur, Domino ... compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat (bapt. 12, 7 [CCL 1, 288]). Wie gebräuchlich der Vergleich schon war, lässt sich Hippolyt entnehmen, der katalogartig Schiff u. Schifffahrt allegorisch auf die K. hin auslegt: ‚Das Meer ist die Welt, in der die K. wie ein Schiff auf dem Meere vom Sturm umhergeworfen wird, aber nicht untergeht; denn sie hat bei sich den erfahrenen Steuermann Christus. In der Mitte trägt sie ja das Siegeszeichen (tropaion) gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn aufrecht mit sich führt; denn ihr Schiffsvorderteil ist der Osten, das Hinterteil der Westen, der Schiffsrumpf ist der Süden. Ihre beiden Steuerruder sind die beiden Testamente, die ausgespannten Seile sind die Liebe Christi, die die K. zusammenhält. Das [Süß- / Trink-] Wasser, das sie mit sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt ... Als weißleuchtendes Segel ist der Geist vom Himmel da, durch den die an Gott Glaubenden besiegelt werden. Es sind auch eiserne Anker mit dem K.schiff verbunden, das sind die hl. Ge-

bote Christi … Sie hat auch Schiffsleute zur Rechten u. Linken, nämlich hl. Schutzengel … Die Strickleiter in ihr, die bis zur Höhe über der Antenna hinaufführt, ist das Zeichen des Leidens Christi, u. sie führt die Glaubenden zum Aufstieg in den Himmel hinein. Die Toppsegel aber, die sich über der Antenna zur Spitze hin vereinigen, sind wie die Ordnungen von Propheten, Märtyrern u. Aposteln, die da ausruhen bis zum Eintritt in das Königreich Christi' (antichr. 59 [GCS Hippol. 1, 2, 39]; Übers. nach Dölger, Sol sal.[3] 277f u. Rahner, Symbole 381; genaue Erklärung der nautischen Begriffe ebd. $307f_{13}$). Einige Übertragungen sind so zwingend, dass sie immer wiederkehren. Andere können auch anders, weniger soteriologisch als hierarchisch, interpretiert werden (PsClem. Rom. ep. Clem. 14f [GCS PsClem. 1, 16f]). Im ps-klement. ‚Brief des Papstes Clemens an den Apostel Jakobus' (wahrscheinlich vor 360 verfasst) wird der Besitzer des Schiffes mit Gott, der Steuermann am Heck mit Christus, der Untersteuermann am Bug mit dem Bischof gleichgesetzt; die Matrosen sind die Priester, die Aufseher über die Ruderknechte die Diakone, die Anwerber der Matrosen u. Passagiere die Katecheten, die Schiffsreisenden alle Brüder. Des Weiteren werden noch das Meer mit der Welt, die Gegenwinde mit den Versuchungen, die vom Land einfallenden Stürme mit den Irrlehren, die Riffe u. Klippen mit den Verfolgungen gleichgesetzt. Auch seichte Buchten, Seeräuber, Seekrankheit, Schiffbruch u. Hafen erfahren allegorische Ausdeutungen (weitere Kataloge bzw. Aufzählungen: Rahner, Symbole 309/13). Alles, was mit Schiffen u. Seefahrt zu tun hatte, war von Dichtern (zB. Alc. frg.; Hor. carm. 1, 14; dazu Quint. inst. or. 8, 6, 44), Rhetoren, Dramatikern u. Politikern schon immer zum Vergleich herangezogen worden u. in Redewendungen u. volkstümlichen Sprichwörtern zur Alltagssprache geworden, welche die kirchl. Schriftsteller u. Prediger aufgriffen u. wie selbstverständlich mit Bau, Ordnung, Funktion, Gefährdung u. Ziel der K. assoziierten (Einzelnachweise: Rahner, Symbole 313/60).

2. Mastbaum u. Kreuz. Unter den zahlreichen Ausdeutungen, welche die einzelnen Teile u. Ausstattungsstücke eines Schiffes erfahren haben, ragen Mastbaum u. Antenna, d. h. die segeltragende Querstange besonders hervor (Material: ebd. 362/75; mit ‚Antenna' ist die segeltragende Querstange gemeint, welche die Griechen als κεραία bezeichneten, weil sie an die Hörner eines Tieres oder die Fühler eines Insekts erinnerten; die Römer nannten sie [meist im Plural] antemnae, später zu antenna vereinfacht). Sie gewinnen im frühchristl. Verständnis eine überragende Rolle, weil sie schon von der äußeren Erscheinung her wie von selbst (naturaliter) zum Sinnbild des *Kreuzes im Mittelpunkt des Schiffes der K. werden (Min. Fel. Oct. 29, 8; Greg. Nyss. res. 1 [GregNyssOp 9, 1, 302f]). Holzpfahl u. Querstange bilden in gleicher Weise das Tropaion (Siegeszeichen) des Kreuzes (F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze[2] [1971] 133/8), ohne welches das Meer nicht durchschnitten werden kann, wenn nicht dieses Siegeszeichen, das Segel genannt wird, auf dem Schiff unversehrt bleibt (Iustin. apol. 1, 55, 3). Wie bei seiner Fahrt durch das sturmgepeitschte Meer die Sicherheit des Schiffes an Mastbaum u. Antenna hängt, so bewirkt die siegreiche Kraft des Kreuzes die glückliche Fahrt der K. durch die häretischen Versuchungen u. heidn. Verfolgungen der Welt. Wobei die doppelte Zeichenhaftigkeit des Kreuzes als Schandpfahl u. Siegeszeichen sich auf die K. als gefährdetes u. unbesiegbares Schiff überträgt (Ambr. virginit. 18, 118 [PL 16, 297]; Petr. Chrys. serm. 21 [PL 52, 258]; Greg. M. ep. 1, 4 [PL 77, 447]). Zahlreich sind die Zeugnisse dafür, dass sich christliche Seereisende beim Anblick von Mastbaum u. Antenna an das Kreuz erinnert fühlten u. mit Zuversicht erfüllt wurden.

b. Schiffbruch u. Rettung. 1. Antike Meersymbolik. Von zahlreichen antiken Schriftstellern wird die Gefährlichkeit u. Menschenfeindlichkeit der θάλασσα χαλεπή, des mare saevum, beschworen (Thuc. 4, 24; Liv. Andr. carm. frg. 22). Das Meer gilt als treulos u. bitter (infidum, amarum; Petron. sat. 115, 8; Ovid. Pont. 4, 10; Sen. nat. 3, 4, 5; Stat. silv. 2, 2, 18 [Rahner, Symbole 275; D. Wachsmuth, Πόμπιμος ὁ δαίμων. Unters. zu den ant. Sakralhandlungen bei Seereisen, Diss. Berlin (1967) 201/35]). Im übertragenen Sinne spricht man von der Meeresflut des Bösen (Aeschyl. sept. 758) u. von den Meereswogen der Leidenschaft (Ovid. ars 2, 9f). – Die K.väter haben diese Symbolik bereitwillig aufgegriffen. Origenes betrachtet die θάλασσα τοῦ βίου als ein elementum profundum et liquidum u. als Bild der amara et

fluxa praesentium rerum voluptas (in Ex. hom. 6, 4 [GCS Orig. 6, 195]). Die Angst hervorrufende Gefährlichkeit des Meeres hat mythisch-religiöse Gründe. Von den Göttern wurden die Dämonen in die Tiefe des Meeres gestürzt. Damit wird es zum Ort des Bösen (Empedocl.: Plut. Is. et Os. 26, 361C). Die Bibel enthält ebenfalls Hinweise auf das Meer als finsteres, gottfeindliches Element, aus dem das dämonische Tier aufsteigt (Apc. 11, 7; 17, 8). Die K.väter sprechen wie die Hl. Schrift vom *Abyssos als der unergründlichen Tiefe des Meeres, der auch zum Ort des Hades u. der Hölle werden kann (K. Schneider: o. Bd. 1, 60/2; M. Durst, Die Eschatologie des Hilarius v. Poitiers = Hereditas 1 [1987] 151/3). Natürlich bemühen sich die K.väter, dualistische Vorstellungen vom Abyssos als einem in sich selbst bestehenden widergöttlichen Herrschaftsbereich fernzuhalten. Bei der Finsternis, die über den Abgründen der Wasser lag, denkt Ambrosius nicht an die bösen Mächte, ‚als hätte der Herr ihre Bosheit erschaffen. Ist doch die Bosheit nichts Wesenhaftes, sondern etwas Akzidentelles, abweichend vom sittlich Guten der Natur‘ (hex. 1, 8, 28 [CSEL 32, 1, 27]). Über dieses im physischen u. symbolischen Sinn todbringende Meer mit seinen von Teufeln u. Dämonen aufgewühlten Wogen u. Winden, den Bedrohungen durch götzendienerisches Heidentum, häretische Gefahren u. Versuchungen der Sünde gleitet das Schiff der K. im Vertrauen auf Christus, der ‚den Leviathan mit der Angelschnur seiner Menschwerdung aus dem Meer gezogen hat‘ (Greg. M. moral. 33, 10, 19 [CCL 143B, 1689]; *Leviathan).

2. Odysseus u. die Sirenen. Im christlich interpretierten homerischen Mythos von *Odysseus, der, an den Mastbaum gebunden, dem Verderben bringenden Gesang der Sirenen entkommen kann, haben die K.väter die Gefährdungen des Christen bei der Meerfahrt des Lebens u. seine Rettung durch die K. vorgebildet gesehen (Rahner, Mythen 414/86; ders., Symbole 239/71). Die Beliebtheit des Motivs wird verständlich, wenn man an die allgemeine Verbreitung der Erzählung denkt. Trotz der auch kritischen Beurteilung des herumvagabundierenden u. auf diesseitige Genüsse ausgerichteten Odysseus bei Heiden (Plat., Epicur.) u. Christen (Clem. Alex.; Method. Ol.; Rahner, Symbole 262f) hat sich die Sicht des sapiens Ithacus (Cassiod. var. 2, 40 [CCL 96, 89]) in der christl. Interpretation durchgesetzt. Schon Clem. Alex. protr. 12, 118, 4 gibt die Richtung vor: ‚Fahre vorbei am Gesang (der Sirenen), er bewirkt den Tod. Wenn du nur willst, kannst du Sieger sein über das Verderben, u. gefesselt an das Holz wirst du losgebunden sein von jedem Untergang‘. Wie vor dem moralischen rettet die Fesselung an das Kreuz Christi auch vor dem häretischen Verderben (Hippol. haer. 7, 13, 2f [GCS Hippol. 3, 191]). Noch einen Schritt weiter geht Max. Taur. hom. 49 (De passione et cruce Dom.), 1 (PL 57, 339), wenn er Christus selbst mit Odysseus identifiziert. Ans Kreuzesholz geheftet hat er den reumütigen Schächer in den Hafen des Paradieses gerettet u. den Menschen die Möglichkeit eröffnet, im Schiff der K. zur ewigen Heimat zu gelangen.

3. Die rettende Planke. Die Vorstellung von einer aus der äußersten Not ‚rettenden Planke‘ (σανίς, tabula, planca), die noch im heutigen Sprachgebrauch lebendig ist, war nicht nur im realen, sondern auch im übertragenen Sinn in der Antike weit verbreitet (Belege: Rahner, Symbole 450/5). In der christl. Symbolsprache erhält die tabula salutis eine doppelte Bedeutung. Einmal ist die Taufe die Planke, die aus dem Schiffbruch der Welt (Sünde) in die Heilssicherheit der K. geleitet (Tert. paenit. 2, 3; 4, 2f [CCL 1, 322. 326]). Wichtiger wurde eine zweite Anwendung, welche die *Buße als tabula betrachtet, die ein letztes Mal rettet. Eigentlich bedeutet der Schiffbruch den Untergang, eigentlich ‚gibt es kein Mittelding zwischen Tod u. Leben. Beide stehen in schroffem Gegensatz zueinander, u. doch werden sie miteinander verbunden durch die Buße‘ (Hieron. ep. 122, 3 [CSEL 56, 66]). Taufe u. Buße werden zu den ‚duae humanae salutis quasi plancae‘ (Tert. paenit. 12, 9 [340]). Die Auffassung heidnischer Schriftsteller, dass keiner damit rechnen kann, zweimal aus einem Schiffbruch gerettet zu werden, wirkt in dem Zögern nach, mit dem christliche Schriftsteller die Möglichkeit einer zweiten Buße nach der ersten Planke der Taufe für möglich halten. Jedenfalls ist die Bußplanke die letzte, secunda, immo iam ultima (ebd. 7, 2 [332]; E. Dassmann, Sündenvergebung durch Taufe, Buße u. Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristl. Frömmigkeit u. Kunst [1973] 129/46). Auch außerhalb der Bußproblematik bleibt der Hinweis auf die

Planke des Glaubens unter dem Banner des Kreuzes beliebtes Hoffnungsmotiv (Paulin. Nol. ep. 16, 8 [CSEL 29, 122]).

c. Hafen. Die Vorstellung vom *Hafen als Sinnbild von Ruhe u. Sicherheit ist in der heidn.-antiken Literatur so weit verbreitet, dass sich die Anführung von Belegen erübrigt. *Leuchtturm u. Mole, welche die Zuverlässigkeit des Schutzes erhöhen, sind weitere Elemente, welche die Hafensymbolik positiv gefärbt haben (Rahner, Symbole 549/54; L. Schlimme: o. Bd. 13, 297/302). Das Leuchtturmmotiv, das in der christl. Tradition insgesamt nur eine untergeordnete Rolle spielt, nimmt vielleicht Herm. vis. 3, 3, 3/5 in der Turmvision auf: ‚Der Turm bin ich, die K. Und warum wurde sie über den Wassern gebaut? Weil euer Leben durch Wasser gerettet wurde u. gerettet wird'. – In der patrist. Theologie verbindet sich mit dem Bild vom Hafen eine ekklesiologische Eschatologie, die das ‚Schon-u.-noch-nicht' des Heils betont. Die K. ist schon der sichere Hafen u. noch unterwegs zu ihrer ewigen Vollendung. Das gilt in verschiedener Hinsicht. Ankunft im Hafen geschieht zum einen nach Buße u. Bekehrung durch den Empfang der österlichen Taufe. Das Osterfest feiert die K. ‚innerhalb der schützenden Hafenmauern' (Cyrill. Alex. ep. pasch. 7, 1 [SC 392, 18]). In der syr. Liturgie kann Ostern als ‚Ankunft im Hafen' bezeichnet werden (A. Rücker, Die ‚Ankunft im Hafen' des syr.-jakobit. Festrituals u. verwandte Riten: JbLiturgWiss 3 [1923] 78/92; H. Brakmann, Heimkehr zum Taufort: Vivarium, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 11 [1984] 1/10). Bei der Feier des Ostermysteriums ‚paschae portum, ..., gaudia resurrectionis intremus' (Petr. Chrys. serm. 8, 1 [CCL 24, 59]). Besonders sinnenfällig erfahrbar wurde diese Ankunft für den Neugetauften. Die Taufe wird zum Hafen für alle, die sich noch in der Gefahr des Meeres befinden (P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église [Uppsala 1942] 77). Die Taufe ist ‚innocentiae portus, peccatorum naufragium' (Optat. Mil. c. Parm. 5, 1 [CSEL 26, 121]; Clem. Alex. quis div. salv. 8, 5 [GCS Clem. Alex. 3, 165] nennt den Übergang eines Menschen vom Gesetz des Alten Bundes zum Gebot Christi ‚Anker werfen bei dem Heiland'). – Auf der anderen Seite sind K. u. Christ mit der Osterfeier u. dem Empfang der Taufe noch nicht vollendet. Für den Einzelnen ist der Hafen endgültig erst im Tod erreicht (Act. Joh. 67f [Hennecke / Schneem.[5] 2, 180]; Orig. princ. 3, 1, 19; Ambr. bon. mort. 8, 31 [CSEL 32, 1, 730]). Im Tod erlangt der Gerechte die requies aeterna, die schon von den heidn. Dichtern besungene γαλήνη, serenitas (Rahner, Symbole 550f; Dölger, Sol sal.[3] 272). ‚Der Übergang ins Jenseits ist für die Kämpfer dieser Erde das gleiche wie für die Seefahrer die Landung im ruhigen Hafen' (Greg. Naz. or. 18, 3 [PG 35, 988D]). Eine ähnliche Dialektik, die sich im Bild vom mysterium lunae wiederholt (vgl. u. Sp. 1007/12) gilt für die K., die, paradox gesagt, Schiff u. Hafen zugleich ist auf der Fahrt zu sich selbst in dieser Weltzeit, ecclesia gignit ecclesiam (Rahner, Symbole 561). Der endgültige Hafen ist das Himmlische Jerusalem. Dennoch gilt: Die K. ‚fährt noch dahin durch diese Welt wie durch ein Meer. Aber sie hat ihre eigene Hoffnung hinter sich am Gestade zurückgelassen, denn sie hat das Leben schon verankert in den Himmeln' (Hippol. frg. 23 in Prov. 30, 19 [GCS Hippol. 1, 2, 165]).

d. Arche u. Schiff des Petrus. 1. Arche. a. Eingrenzung. Nautisches Kolorit verraten zwei K.bilder, welche die spätantik-heidn. gefärbte Meeressymbolik mit biblisch inspirierten Anregungen verknüpfen u. für die Ekklesiologie fruchtbar machen. Frühjüdische u. -christliche Autoren interessieren sich für die archäol. Überreste der *Arche u. lokalisieren sie auf dem Berge Ararat (Joseph. ant. Iud. 1, 3, 5; Theophil. Ant. ad Autol. 3, 19; Hippol. ref. 10, 30). Für Joh. Chrys. carit. 7 (PG 56, 288) sind sie dauerhafte Zeichen des göttlichen Zornes. Einige frühchristl. Schriftsteller versuchen, eine Parallele zum griech. Deukalion-Mythos herzustellen (A. Hermann: o. Bd. 3, 790/4). Noch vielfältiger sind die sinnbildlichen Auslegungen, die schon sehr früh, in der atl. Weisheitsliteratur (Sir. 44, 17f), in frühjüdischen u. essenischen Schriften (vgl. CD 1, 15; 3, 1; E. Peterson, Früh-K., Judentum u. Gnosis [1959] 92/6) u. im NT (1 Petr. 3, 20; 2 Petr. 2, 50) beginnen. Noe gilt als Vorbild der Gerechtigkeit, der Buße u. vor allem natürlich als Typus Christi (Dassmann, Sündenvergebung aO. 208/12; J. P. Lewis, A study of the interpretation of Noah and the flood in Jewish and Christian literature [Leiden 1968] 101/20; W. Speyer: o. Bd. 16, 109). Die aus *Holz gebaute Arche wird auf das Kreuz, ihre Errettung aus der Sintflut auf die Taufe gedeutet, ihre reinen u. unreinen Bewohner werden häufig in den Bußstreitigkeiten u. Auseinan-

dersetzungen um die K.zugehörigkeit herangezogen. Vor allem aber wird die Arche mit dem Schiff der K. gleichgesetzt, wobei umstritten ist, ob Kreuzes- u. Taufsymbolik oder die ekklesiologische Vorbildlichkeit am Beginn der frühchristl. Auslegung stehen (Rahner, Symbole 509f. 517; J. Daniélou, Les figures du Christ dans l'AT: ders., Sacramentum futuri [Paris 1950] 55). Im Folgenden sollen nur die ekklesiologischen Bezüge im engeren Sinn aufgegriffen werden, die selbstverständlich mit den anderen Auslegungen verbunden bleiben.

β. Patristische Auslegung. Der eschatologisch geprägte Grundgedanke der patrist. Exegese versteht Sintflut u. Arche als Vorbild für das endzeitliche Gericht durch Feuer, aus dem alle gerettet werden, die durch das Wasser der Taufe der K. eingegliedert worden sind. 1 Clem. 9, 4 sieht in der (konkreten) K. von *Korinth alle gerettet, die wie Noe u. die Seinen in Eintracht (ἐν ὁμονοίᾳ) verbunden sind. Für Tert. bapt. 8, 4 (CCL 1, 283) schwebt wie die Taube bei der Arche der Hl. Geist bei der Taufe herab ,de caelis, ubi ecclesia est figura'. Orig. in Gen. hom. 2, 5 (GCS Orig. 6, 34) ist Christus der Noe spiritalis in arca sua, in qua humanum genus de interitu liberat, id est in ecclesia sua. Schon Irenäus u. Hippolyt haben sich wie Origenes um eine allegorische Auslegung des Baus u. der Maße der Arche bemüht, die zahlreiche Bezüge zur K. enthält (Rahner, Symbole 525/7). Origenes' Auslegung wird von Augustinus ausdrücklich aufgegriffen (quaest. hept. 1, 4 [CSEL 28, 5f]; civ. D. 15, 27 [ebd. 40, 2, 120f]). Wie eine Zusammenfassung der griech. Typologie klingt Didym. Caec. trin. 2, 14 (PG 39, 696): ,Die Sintflut, welche die seit langem bestehende Sündhaftigkeit der Welt gereinigt hat, ist ein prophetisches Wort auf die Taufe hin, u. die Arche selbst rettete die in ihr sich bergenden Menschen u. ist dadurch zum Vorbild der hl. K. geworden'. In Gregor v. Elvira sieht Rahner, Symbole 528 die Theologie des Justin, Irenäus, Origenes u. Cyprian vereinigt, die über *Isidor v. Sevilla in das MA weitergegeben wird. Besonders Cyprians Maxime ,extra ecclesiam nulla salus' findet in der Arche ihre symbolische Verdichtung (W. Kern, Art. Heilsnotwendigkeit der K.: LThK[3] 4 [1995] 1346).

2. Schiff des Petrus. α. NT u. Väterexegese. Entsprechend der Bedeutung, die der Fischfang auf dem See Genesareth im Leben Jesu u. der Apostel besaß, kommen Boote (πλοῖα, navicula), Wasser u. Fische auch in den Evangelien vor. Nach Lc. 5, 3 stieg Jesus in ein Schiff, das dem Petrus gehörte; nach Mt. 17, 27 befahl ihm Jesus, die Angel auszuwerfen; nach Joh. 21, 11 zog Petrus das Netz mit dem reichen Fischfang an Land. Außerdem berichten die Evangelien von der Rettung der Jünger aus dem Seesturm (Mt. 8, 23/7; Mc. 4, 36/9; Lc. 8, 22/5) u. dem wunderbaren Wandel über das Wasser (Mt. 14, 25/33; Mc. 6, 45/52; Joh. 6, 15/21). Hier kann aus der reich entfalteten Väterexegese dieser Bibeltexte nur auf einige Stellen aufmerksam gemacht werden, die eine ekklesiologische Deutung enthalten u. die besondere Stellung des Petrus u. seiner Nachfolger auf dem röm. Bischofssitz hervorheben. Das geschieht bereits in dem o. Sp. 999 herangezogenen Brief des PsClemens an Jakobus, in dem die röm. K. als das Schiff des Petrus erscheint. Der von Petrus eingesetzte Clemens sitzt auf der *Kathedra des galiläischen Fischers, die zugleich die Kathedra Christi ist. Der röm. Bischof ist der Untersteuermann bzw. Buglotse des Schiffes (vgl. das Sarkophagrelief von Spoleto u. Sp. 1018f), der die Befehle des Steuermanns Christus gleichsam als sein Echo auszuführen hat (PsClem. Rom. ep. 3, 4f [GCS PsClem. Rom. 1, 7f]). Auch der wunderbare Fischfang erfährt schon früh seine ekklesiologische Deutung. Petrus hat nicht vergebens gearbeitet, die K. von *Kaisareia in Palästina, in Antiochien, in Rom, in denen Petrus gewirkt hat, sind gefüllter mit Fischlein im geistlichen Sinn als das Fischerboot auf dem See Genesareth (Eus. theoph. frg. 4, 6 [GCS Eus. 3, 2, 173]). ,Petrus, der einst sein Netz in ein Meer auswarf, siehe, er hat den Erdkreis gefischt' (Joh. Chrys. in Jes. hom. 4, 3 [PG 56, 123]). Die ausführlichste Exegese von Petrus, dem Menschenfischer, u. dem Petrusschiff der K. bietet Ambrosius: Christus steigt in das Schiff des Petrus, in dem er während des Sturmes schläft u. das er randvoll mit Fischen füllt, Sinnbild des gottmenschlichen Geheimnisses Christi u. der K., die ebenfalls irdische Not u. göttliche Fruchtbarkeit erfährt. Petrus bekommt von Christus den Auftrag: Duc in altum, hoc est in profundum disputationum. D. h. Petrus u. seinen röm. Nachfolgern obliegt die Pflicht, gegen alle Irrlehren die Gottheit Christi zu verteidigen.

In hoc altum disputationis ecclesia a Petro ducitur (in Lc. 4, 68/78 [CSEL 32, 4, 174/8]).

β. Amtstheologie u. Primat. Der *Bischof ist gubernator, κυβερνήτης, proreta seiner Gemeinde im Auftrag des göttlichen Steuermanns Christus. Er führt das Steuerruder seiner K. (Theodrt. h. e. 5, 35; Caes. Arel. suggest: 305 Malnory). Cyprian brandmarkt Fortunatus u. seine Komplizen als solche, die ihn verfolgen, ‚um nach Beseitigung des Steuermanns um so grässlicher u. gewalttätiger gegen die Trümmer der K. wüten zu können' (ep. 59, 6 [CSEL 3, 2, 673]). Sie sind aus der Gemeinschaft der african. K. ausgestoßene Schiffbrüchige, ‚die mit ihrem Lügenfrachtschiff nach Rom fuhren, als ob die Wahrheit nicht hinter ihnen hersegeln' u. sie ‚widerlegen könnte' (ebd. 11 [678]). Cyprians Brief ist an Cornelius, den Bischof v. Rom, gerichtet, auf den sich in der Folgezeit die Aufgabe des Steuermanns für die (ganze) K. konzentrieren wird. Dabei vermeiden es die röm. Bischöfe des 4./5. Jh. noch sorgfältig, den Mitbischöfen in West u. Ost die Steuermannaufgabe streitig zu machen (Coelest. ep. 24, 2 [PL 50, 547]). In der Folgezeit wird die Sprache härter u. der Anspruch auf die Steuerung der Gesamt-K. durch den röm. Bischof deutlicher artikuliert (Rahner, Symbole 496/503).

G. Sonne u. Mond. I. Einordnung. Die Idee von der mütterlich den mystischen Christus gebärenden u. ihm in bräutlicher Liebe anhangenden K. lässt sich auch mit lunaren Vorstellungen verbinden. Dass die Väter die im volkstümlichen Denken, in der Astrologie u. Frömmigkeit vorhandenen Spekulationen über das Verhältnis zwischen Sonne u. Mond wie auch zwischen Mond u. fruchtbringender Erde ekklesiologisch adaptiert haben, spricht für die Sicherheit, mit der sie mythologische Vorgaben aufzunehmen bereit u. imstande waren (ebd. 91f). Die von der Hl. Schrift entzauberten Lichter der Sonne, des Mondes u. der Sterne (Gen. 1, 14/8) werden in der christl. *Hexaemeron-Exegese schon sehr früh ‚Träger u. Bilder eines großen Mysteriums. Die Sonne nämlich ist das Bild Gottes, der Mond das Bild des Menschen' (Theophil. Ant. ad Autol. 2, 15). Von dort bis zur Anwendung auf Christus u. die K. war es nur ein Schritt, der sich auf eine Reihe von Schriftstellen (vgl. Ps. 10, 2; 71, 5. 7; 88, 38; 103, 19; 129, 6; 135, 9 LXX, dazu Cant. 6, 10; Sir. 27, 12; Apc. 12, 1; Rahner, Symbole 95) stützen konnte, wobei die hellenist. Mondmystik das Anschauungsmaterial lieferte, in das die Väter ihre ekklesiologische Mond-Theologie kleideten (ebd. 91/173).

II. Heidnisch. a. Mond als mütterliches Gestirn. Der Mond gilt griechischem Denken als weibliches, mütterliches Gestirn, das mit seinem milden Licht Fruchtbarkeit schenkt u. Wachstum fördert. Diese seit Empedokles u. Aristoteles bezeugte Auffassung ist in die stoische Schultradition eingegangen u. auch von den Neuplatonikern vertreten worden (vgl. Apul. met. 11, 2; Plin. n. h. 2, 223; Lit.: Rahner, Symbole $97f_1$; W. Speyer, Murillos Halbfigurenbild der Immaculata auf der Mondsichel: ders., Religionsgeschichtl. Studien [1995] $181f_{33.\,38}$).

b. Der Mond von der Sonne erleuchtet. Desgleichen setzte sich die für die spätere Interpretation durch die K.väter wichtige Auffassung durch, dass der Mond nicht aus sich selbst leuchtet, sondern von der Sonne sein Licht empfängt (Plat. Crat. 409a; vgl. Hippol. ref. 1, 8, 8). Das Nahekommen u. sich wieder Entfernen des Mondes von der Sonne erscheint wie ein bräutliches Liebesspiel zwischen Helios u. Selene (Parmenid.: VS 28 B 15 zit. bei Plut. fac. orb. lun. 16, 929B; Firm. Mat. math. 1, 4, 9). Wenn Selene aus der bräutlichen Vereinigung mit Helios am Neumond in neuem Licht hervorgeht, wird sie zum mütterlichen Prinzip des Wachstums u. zur Herrin allen Lebens (Plut. fac. orb. lun. 26, 942C).

c. Personifizierungen. Dass die bis hierher angedeuteten heidn. Mondvorstellungen der patrist. Ekklesiologie zahlreiche Anknüpfungspunkte boten, liegt auf der Hand. Sie wurden aber auch zu einer apologetischen Herausforderung, als sie in das Bild hellenistischer Muttergottheiten eingingen u. sich mit deren Kult verbanden (Fauth aO. [o. Sp. 980] 220/33).

III. Neues Testament. Die Vision des Johannes von der gebärenden Frau (Apc. 12, 1) spielt in der K.metaphorik eine vielfältige Rolle (vgl. o. Sp. 1009f). Die mit der Sonne bekleidete (vgl. Ps. 104, 2), auf dem Mond stehende u. mit zwölf Sternen gekrönte Frau versinnbildlicht das Gottesvolk Israel (vgl. Gen. 37, 9), das mit dem Kommen Christi in die entscheidende Phase seiner Geschichte eingetreten ist. Die Gestalt erinnert zugleich an **Isis, Tannit u. andere oriental. Himmelsgöttinnen u. ihren kosmisch geprägten

Schmuck (H. Ritt, Offenbarung des Joh. = Echter Komm. NT 21 [1986]) 65; Fauth aO. 227f). Dem Mond dürfte an dieser Stelle keine besondere symbolische Bedeutung zukommen. Für Tyconius sind die kosmischen Zutaten des apokalyptischen Bildes (Sonne, Mond u. Sterne) insgesamt Hinweise auf den universalen Charakter der K. (Romero Pose 307). Auch in der mariologischen Deutung der apokalyptischen Frau bleibt der ekklesiologische Zug erhalten, insofern *Maria selbst zum Bild der K. wird (A. Valentini, Il ‚grande segno' di Apc. 12: Marianum 59 [1997] 31/63).

IV. Kirchenväter. a. Origenes. Ihre erste Entfaltung erhielt die Mondtheologie bei Origenes, der bei scharfer Ablehnung jeglichen Sternkultes doch von den Gestirnen fasziniert war, die er mit antiken Denkern für beseelt hielt u. denen er jeweils einen Engel als bewegende Kraft zugeordnet hatte (in Jer. hom. 10, 6 [SC 232, 408/10]; A. Scott, Origen and the life of the stars [Oxford 1994] 128/30). Der Mond gilt ihm als Königin, die vom Licht des Logos als der wahren Sonne erleuchtet u. zum Symbol der K. wird (in Gen. hom. 1, 7 [SC 7, 40/2]). Im Lichte beider stehen die Gläubigen (ebd. [42]). Apostel u. Märtyrer u. letztlich jeder Christ (anima) verwirklichen die lunare Symbolik des Verhältnisses zwischen Christus u. der K.: Sterbend u. der Vernichtung preisgegeben erleuchten sie die sich erneuernde u. wachsende K. (in Joh. comm. 6, 55, 285; zur Dialektik des ‚ecclesia vel anima' vgl. o. Sp. 984). Origenes' Lunartheologie besitzt einen asketischen u. einen eschatologischen Akzent. Durch die Abkehr von den irdischen Leidenschaften verlieren K. u. Gläubige die Unbeständigkeit des Mondes u. wandeln sich in die Unwandelbarkeit des göttlichen Lichtes, zunächst in Angleichung an die Sonne Christus u. durch ihn an das väterliche Urlicht (in 1 Reg. hom. 1, 4; in Num. hom. 23, 5; Rahner, Symbole 110f). Eschatologisch betrachtet signalisiert der Mondcharakter der K. ihre Vorläufigkeit. Wenn die Sonne aufgeht, verschwinden Mond u. Sterne. Am Ende wird die K. von dem Glanz des verherrlicht wiederkehrenden Christus verschlungen werden (in Hes. hom. 9, 3 [GCS Orig. 8, 411]). Schließlich verbindet sich noch ein mystischer Gedanke mit der Lunartheologie, der in der Geschichte der christl. Spiritualität tiefe Spuren hinterlassen hat. Wie der Mond in der Dunkelheit der Neumondphase untergeht, so können auch die Glieder der K. in die Dunkelheit der Gottesferne versinken.

b. Griechische Patristik. Das Mondbild ist nur ein Nebengedanke in der Ekklesiologie der östl. Väter. Immerhin bleibt das Mondthema im Zusammenhang mit der allegorischen Exegese von Gen. 1, 4; Cant. 6, 9 LXX u. Apc. 12, 1 in der alex. Tradition gegenwärtig u. kommt auch bei den Antiochenern vor. Theodoret v. Cyrus betrachtet die Braut, die aufgeht wie die Mörgenröte, als die irdische K., die das Kommen des Logos anzeigt (in Cant. 4 [PG 81, 176C]). In der origeneischen Überlieferung haben vor allem Methodius v. Olymp u. Cyrill v. Alex. die Gedanken von der wandelbaren u. gefährdeten irdischen u. der im vollen Licht erstrahlenden himmlisch-jenseitigen K. weitergetragen. Methodius verknüpft die Mondsymbolik noch mit dem Vorbildcharakter der Jungfrauen u. mit der apokalyptischen Erscheinung der mit Gestirnenglanz geschmückten Frau. Cyrill entfaltet breit die Dialektik vom Vergehen u. der endzeitlichen Verherrlichung der K. (glaph. Gen. 4; 6 [PG 69, 224D/225A; 329C]; in Ps. 88, 37 [ebd. 1213]; in Jes. 60, 20 [PG 70, 1345/8]). Eine besondere Beziehung zur österlichen Herrlichkeit der K. besitzt der Frühlingsvollmond (Rahner, Symbole 117). Wie die Lunartheologie die alex. K.lehre befruchtet hat, zeigt am Ausgang der Patristik Anastasius Sinaita (gest. kurz nach 700). In einer dichten Verknüpfung von hellenistischer Mondsymbolik u. christlicher K.lehre formuliert er: ‚O geh uns nimmer unter im Dunkel des Neumonds, du immerstrahlende Selene! Erleuchte uns den Pfad durch das göttlich unbegreifliche Dunkel der hll. Schriften! O höre nicht auf, du Ehegemahl u. Weggenossin des Helios, Christus, der als dein Strahlenbräutigam dich umkleidet mit seinem Licht, ... uns aus ihm dein Strahlenleuchten zu senden, damit er, aus sich durch dich, den Sternen sein Licht schenke' (hex. 12 [PG 89, 1076C]; Rahner, Symbole 124f).

c. Abendländische Patristik. Hauptzeuge für die Lunartheologie im Westen ist Ambrosius, der bei der Hoheliedauslegung des Origenes auf die Mondsymbolik gestoßen ist. Vielleicht hat die zu seiner Zeit versuchte Restauration heidnischer Muttergottheiten (vgl. ep. 73 [18], 30 [CSEL 82, 3, 49f]) Ambrosius veranlasst, die einzigartige Stellung der K. als Braut u. Schwester des Helios-

Christus besonders zu unterstreichen (ebd. 24 [47]). Mit gedanklicher Präzision u. in poetischer Sprache hat er das Mysterium der K. mit der Kenosis Christi im Bild des Mondes nachgezeichnet. ‚Luna nimmt ab, um die Elemente mit Leben zu füllen ... Das schenkte ihr der, der alles erfüllt mit Gnade. Er vernichtete sie, um sie zu erfüllen, er, der sich selbst vernichtet hat, um für alle die Fülle zu sein ... Nichts Geringes ist Luna, in die Christus sein Symbolzeichen setzte, nichts Geringes ist sie, die das Bild der geliebten K. darstellt' (hex. 4, 8, 32). Wie Christus in seinem Kreuzestod erfährt auch die K. ein mystisches Sterben. ‚Sie nimmt ab durch den Abfall des einen oder anderen bei der Verfolgung, aber nur, um durch das Bekenntnis der Märtyrer wieder zum vollmondlichen Glanz zu gelangen' (ebd. 4, 2, 7). Diese martyrologische Anwendung ist für Ambrosius ebenso typisch wie ihre asketische Auswertung. Das Streben nach Tugend muss die törichte Wandelhaftigkeit des Mondes überwinden (4, 8, 31; ep. 7 [37], 5 [CSEL 82, 1, 45]; in Ps. 36, 64 [CSEL 64^2, 122f]). – Schließlich ist die Lunartheologie bei Ambrosius u. Augustinus auch mit dem Osterkerygma verbunden. Nach Augustinus spiegelt sich, geheimnisvoll vorgebildet im Wandel des Mondgestirns, der österliche Transitus vom Tod zum Leben wider in Kreuz u. Auferstehung Jesu, in der von der Sünde zum Leben der Gnade übergehenden Bewegung der Einzelseele sowie im heilsgeschichtlichen Aufstieg der K. (vgl. die Analyse von ep. 55, 1, 2/6, 10 [CSEL 34, 170/81] bei Rahner, Symbole 132/8). Mit Ausnahme von Hieronymus (in Jes. comm. 18, 66, 22f [CCL 73A, 795]; in Amos comm. 2, 4, 7f [CCL 76, 264]) hält Rahner, Symbole 138 die lunaren Vergleiche der übrigen westl. Väter für einen Nachhall der ambrosianischen u. augustinischen Spekulationen (vgl. noch Aug. ep. 55, 6, 10; en. in Ps. 10, 3f).

H. Biblische Vorbilder u. andere Vergleiche. In zahlreichen bibl., meist weiblichen Personen haben die Väter Präfigurationen der K. erblickt. Neben einem Kanon von Namen, der nahezu allen Vätern gemeinsam ist (zB. Eva, Sara, Maria), wird je nach exegetischen Kenntnissen, theologischem Interesse oder frommer Phantasie von einzelnen Predigern u. Autoren eine Vielzahl weiterer Personen vorgestellt. Als Beispiel einer an biblischen Vorbildern veranschaulichten Ekklesiologie sei Ambrosius angeführt (Toscani 193/208), dem einige bemerkenswerte Ergänzungen oder Abweichungen bei anderen kirchl. Schriftstellern hinzugefügt werden sollen.

I. Alttestamentliche Vorbilder. Die Reihe eröffnet Eva (vgl. o. Sp. 977f). Stärker als zB. Philo u. Origenes betont Ambrosius die moralischen Aspekte, was auch für die übrigen bibl. Beispiele zutrifft. Wie Eva aus dem Mann genommen wurde (Gen. 2, 23), so entstammt die K. Christus, wie die Frau ihre Familie verlässt u. ihrem Mann folgt, so verlässt die K. die Heidenvölker, um von nun an in unverbrüchlicher Treue Christus anzuhangen (in Lc. 6, 38 [CSEL 32, 4, 247f]). Die K. wird zur neuen Eva als Mutter der Lebendigen (H. Barré, Le ‚mystère' d'Ève à la fin de l'époque patristique en occident: BullSocFrÉtMariales 15 [1955] 61/97), Eva im Sündenfall zur Personifikation von Irrtum u. Häresie (parad. 14, 72 [CSEL 32, 1, 329f]). – Es folgt Sara, die, obwohl zunächst körperlich unfruchtbar, den Isaak gebar u. damit die geistliche Fruchtbarkeit der K. vorbildete, im Gegensatz zu *Hagar, die, leiblich zwar fruchtbar, doch geistlich steril, zum Sinnbild der Synagoge wird (Abr. 2, 10, 72 [ebd. 626]). Ambrosius deutet den Namen Sara als ἀρχὴ ἐμή, hoc est potestas mea vel principatus meus ... initium vel regis ... sicut est regina ecclesia, quae non me unum, sed universos regit (ebd. 2, 11, 85 [635f]). In moralischer Auslegung wird Sara degegen zu virtus u. sapientia, Hagar zu versutia (2, 10, 73 [626]). – Wie die Patriarchen die Vorläufer Christi sind, so gehen die Frauen der Patriarchen der K. voraus; ihre Hochzeiten versinnbilden in origeneischer Tradition die Verbindung Christi mit der K. (Th. Heither, Schöpfen aus dem Brunnen. Ein Zugang zum AT [1994] 15). So folgt auf Sara Rebecca, typus in ea praefigurabatur ecclesiae (in Ps. 118 expos. 4, 14 [CSEL 62, 74]; Abr. 1, 9, 80/94 [ebd. 32, 1, 553/64]). – Die Konkurrenz zwischen den Frauen Jakobs, Rachel u. Lea, wird von Ambrosius ähnlich wie die Feindschaft zwischen Sara u. Hagar auf den Gegensatz zwischen K. u. Synagoge gedeutet (Belege: Toscani 198f). Für Cyrill. Alex. glaph. Gen. 4, 6 (PG 69, 224f. 329f; Rahner, Mater 99f) ist dagegen Rachel, die bei der Geburt ihres Sohnes Benjamin starb, Sinnbild der K. in den Wehen dieser Erdenzeit. Heißt das, dass auch die K. sterben wird am Ende der Welt? ‚Solange die K. wandert in

diesem irdischen Leben des Fleisches, muss sie allezeit absterben, aber dies ist allein der Weg zu wachsender Fülle … in das Wesen, das schöner ist u. himmlisch'. – Auch einige Nebenfiguren u. die den Fortgang der Heilsgeschichte verzögernden Frauengestalten integriert Ambrosius in seine Ekklesiologie. Zu nennen sind Tamar, Rahab, Jael (Iudc. 4, 17), Ruth u. Bathseba. Zu Rahab vgl. Daniélou; A. Felber, Ecclesia ex gentibus congregata (Graz 1992); B. Asamer, Art. Josua: o. Bd. 18, 804f; zu Tamar M. Petit, Art. Juda (Patriarch): o. Bd. 19, 51f. Auch Israel fremde Frauen wie die Königin von Saba, die Witwe von Sarepta oder die syr. Dienerin Naamans (2 Reg. 5, 2/4) werden kirchensymbolisch ausgewertet (Toscani 199/202). – Dagegen scheint Ambrosius die bereits früh beginnende Auslegung Susannas (Dan. 13) als Vorbild der K. nicht übernommen zu haben. Bei Hippolyt findet sich eine bis in die Details gehende allegorische Auslegung der Geschichte: ‚Susanna ist das Vorbild der K., Joachim, ihr Gatte, das Bild, das auf Christus deutet. Der Garten ist die Gemeinschaft der berufenen Heiligen, die wie fruchtschwere Bäume gepflanzt sind in der K. Babylon ist die Welt. Die beiden Ältesten aber sind vordeutende Bilder der beiden Völker, die der K. nachstellen, des Volkes aus der Beschneidung u. des Volkes der Heiden' (in Dan. comm. 1, 14 [GCS Hippol. 1, 1, 24]). Der Tag der Rettung Susannas ist für Hippolyt Vorbild des Osterfestes, an dem die K. badet u. aus dem Wasser steigt ‚in schöner Reinheit wie eine Braut vor Gott' (ebd. 1, 16 [27]; Dassmann, Sündenvergebung aO. [o. Sp. 1002] 270/3). – Die K.vorbilder sind nicht auf Frauen beschränkt. Für Gregor d. Gr. verweist *Hiob, die Hauptgestalt seiner Moralia, nicht nur auf Christus, sondern auch auf die K., entsprechend der von Tyconius u. Augustinus aufgestellten exegetischen Regel, dass biblische Sätze über das Haupt Christus auch auf den Leib, die K., übertragen werden können (moral. 1, 24, 33 [CCL 143, 43]). Schon der Name ‚Hiob', d. h. der ‚Schmerzerfüllte', weist auf das Leiden Christi u. das der K. hin (ebd. praef. 7, 16 [20f]; 14, 38, 46 [CCL 143A, 726]; weitere Belege: Fiedrowicz 59).

II. Neutestamentliche Vorbilder. a. Maria. Die typologische Verknüpfung Marias mit der K. übertrifft spätestens seit den mariologischen Überlegungen des Ambrosius alle anderen bibl. Vorbilder (Huhn 127/69 unter Berücksichtigung der Vorläufer Origenes, Eusebius v. Caesarea u. Hilarius; ders., Maria est typus ecclesiae secundum patres, in primis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum: Acta Congressus Mariologici-Mariani 3 [Roma 1959] 163/200; A. Pagnamenta, La mariologia di S. Ambrogio [Milano 1932]; über Ambrosius hinausgehend: A. Müller, L'unité de l'église et de la sainte vierge chez les pères des 4e/5e s.: BullSocFrÉtMariales 9 [1951] 27/38; ders., Ecclesia, Maria^{2} = Paradosis 5 [1955]; B. Capelle, La thèse de la nouvelle Ève chez les anciens docteurs latins: BullSocFrÉtMariales 12 [1954] 55/78; Toscani 205f$_{247}$; J. Neuner, Maria, Urbild der K.: Geist u. Leben 69 [1996] 442/50; U. Wilckens, Maria, Mutter der K. [Joh 19, 26f]: Ekklesiologie des NT, Festschr. K. Kertelge [1996] 247/66). Die Hervorhebung Marias als Urbild der K. ergab sich konsequent aus einer entfalteten Mariologie, in der typische Merkmale der K. (neue Eva, Braut, Jungfrau u. Mutter, Wirkstätte des Hl. Geistes) in Maria wiedererkannt wurden.

b. Sonstige Personen. Im Vergleich mit Maria stellen alle anderen ntl. Vorbilder häufig nicht mehr als zufällige Assoziationen dar. So trägt für Ambrosius die Samariterin am Jakobsbrunnen speciem ecclesiae, weil sie die legis sacramenta cognovit et credidit (Isaac 4, 26 [CSEL 32, 1, 659]). Auch die Blutflüssige (Lc. 8, 43/8), die Mutter des Jünglings von Naim (ebd. 7, 11/7), die Sünderin im Hause des Simon (7, 36/50), die Tochter des Jairus (8, 41f. 49/56), die gekrümmte Frau (13, 10/7), die Frau mit der verlorenen Drachme (15, 8/10), die Frau mit den sieben Männern (20, 27/33) oder die Kanaanäerin (Mt. 15, 21/8) weisen auf bestimmte Aspekte der K. bzw. ihres Verhältnisses zur Synagoge hin (Stellen: Toscani 202/4). In diesem Sinn legt Maximus v. Turin (hom. 111 [PL 57, 514BC]) das Gleichnis von den beiden Frauen an der Mühle aus (Mt. 24, 41): Die eine Frau ‚ist die hl. K., u. ihre Mühlsteine sind Gesetz, Apostel u. Propheten' (s. o. Sp. 988). Die andere Frau ist die Synagoge. ‚Auch sie mahlt die Mühle des Moses u. der Propheten, aber sie mahlt vergebens …, denn sie mischt in ihren Teig nicht die Hefe der Lehre Christi'. Einige Väter, besonders Petrus Chrysologus (serm. 74/82 [PL 52, 408/32]), deuten Maria Magdalena, die die Auferstehung verkündet, u. die anderen Frauen

am Grabe als Typen der K. (ebd. 82 [432 B]; R. Nürnberg, Apostolae apostolorum: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 234/6). Vor allem die an der irdischen K. noch haftende Sündhaftigkeit konnte an manchen bibl. Gestalten demonstriert werden (K. Rahner, Die K. der Sünder: Stimmen d. Zeit 72 [1947] 177). Augustinus hat das Geschwisterpaar Martha u. Maria in Verbindung mit ihrer Auslegung als Prototypen des aktiven u. kontemplativen Lebens dazu benutzt, über die Doppelgestalt der K. zu reflektieren. Martha wird dabei zum Bild der K. ‚du temps présent', Maria zum Bild der K. ‚dans l'éternité' (La Bonnardière 410/20). Wie zufällig erscheint dagegen etwa der Vergleich der K. mit dem Leibrock Christi, den Basil. hom. 23, 4 (PG 31, 596) bringt. Solche Vergleiche sind Legion; denn eigentlich gab es keine Person, Sache oder Handlung, die nicht mit der umfassenden Wirklichkeit K. verknüpft werden konnte (für Origenes vgl. zB. H. de Lubac, Histoire et ésprit [Paris 1950] 176).

c. Himmlisches Jerusalem. (K. Thraede, Art. Jerusalem II: o. Bd. 17, 718/64.) Ohne die K. direkt zu nennen, spricht das NT wiederholt vom himmlischen *Jerusalem in Verbindung mit Charakterisierungen (Gal. 4, 26: ‚unsere Mutter'; Hebr. 12, 22: ‚Stadt des lebendigen Gottes'; Apc. 21, 9: ‚Braut des Lammes'), welche die Väter mit der K. assoziieren mussten. Bei dem Gedanken an Jerusalem schwangen die Vorstellungen von der K. als Stadt, Staat u. Tempel, als Braut u. Mutter in ihrer vorläufig-irdischen u. vollendet-himmlischen Existenzweise mit, wie umgekehrt diese Bilder an den Weg der K. u. ihr wahres Ziel im himmlischen Jerusalem denken ließen, auch wenn diese Verbindungen eher selten sind (so zB. bei Gregor d. Gr.; Fiedrowicz 307f). Andererseits bezeugt vor allem Augustinus, wie eng das Wortfeld Jerusalem caelestis, civitas caelestis, regnum caeleste, patria, habitatio, domus dei mit der ecclesia superna et aeterna, die zugleich peregrinans diese Erdenzeit durchschreitet, verbunden ist (zB. en. in Ps. 26, 2, 18 [CCL 38, 164f]; vgl. ebd. 131, 10 [40, 1916]; weitere Stellen: Lamirande 117/20). Die ekklesiologische Verwertung des Jerusalem-Bildes beginnt schon früh, vielleicht bereits im ‚Hirten' des Hermas u. in den PsClementinen (ebd. 52/5), sicher dann bei Clemens v. Alex. Für ihn verkörpert die wahre K. die Himmelsstadt, auf die sich die Sehnsucht der wahren Gnostiker richtet (strom. 4, 26, 172). Die Getauften sind die Perlen / *Edelsteine, aus denen die Mauern des himmlischen Jerusalem gebaut sind (paed. 2, 119, 1). Für die weitere Rezeption des Jerusalem-Bildes s. Lamirande 58/77. Besondere Erwähnung verdient die nüchterne Jerusalem-Exegese des Hilarius, der an sich die Bedeutung von Zion u. Jerusalem als Vorausbilder der K. stark betont (Figura 154). Er verschweigt aber nicht die Vergänglichkeit Jerusalems, das häufig erobert u. zerstört worden ist. Auch die K. ist vorerst nur bruchstückhaft das himmlische Jerusalem, dessen himmlische Vollendung von jedem einzelnen Christen u. von der Gemeinschaft der K. als Ganze erst mühsam erstrebt u. letztlich von Gott geschenkt werden muss (ebd. 155).

J. Ikonographie. Die K.väter haben die Lehre von der K. in einer Vielzahl von Bildern entfaltet. Sind diese Bilder auch in visuelle Darstellungen umgesetzt worden? Es gibt einige unbezweifelte ikonographische Vergegenwärtigungen der K., von denen andere, in der Forschung nur erwogene allegorische oder typologische Darstellungen der K. unterschieden werden müssen. Die Mehrzahl der Schiffsbilder (vor allem im *Jonas-Zyklus, in der Noe-Ikonographie sowie in ntl. Fischfang- u. Rettungsszenen) lassen keine eindeutigen ekklesiologischen Bezüge erkennen.

I. Kirche als Mutter. a. Mosaik von Thabraca. Für die Vorstellungen von der K. als Leib, Braut u. Jungfrau haben sich bisher keine Abbildungen gefunden, die einen eindeutigen ekklesiologischen Inhalt erkennen lassen. Als Mutter wird die K. auf einem Grabmosaik in Thabraca (Africa Proconsularis) bezeichnet. Das Mosaik (4./5. Jh.) zeigt eine vollständige Basilika in Seitenansicht, die so realistisch gezeichnet ist, dass sich wichtige Erkenntnisse über Form u. Ausstattung nordafrikanischer Basiliken aus der Darstellung gewinnen lassen. Die ganze Langhauswand über den Säulen einnehmend, zeigt das Mosaik die Inschrift ECCLESIA MATER / VALENTIA IN PACAE (J. Sauer, Der K.bau Nordafrikas in den Tagen des hl. Augustinus: M. Grabmann / J. Mausbach [Hrsg.], Aurelius Augustinus [1930] 276f Abb. 8; P. Gauckler, Mosaïques tombales d'une chapelle de martyrs à Thabraca: MonPiot 13 [1906] 188/97 Abb. 18). Es

handelt sich also nicht um ein übertragenes, sondern ein realistisches Bild einer K., die in african. Tradition (vgl. o. Sp. 985) als Mutter bezeichnet wird.

b. Oranten. Schwieriger zu bestimmen ist die Bedeutung zahlreicher Oranten. Dass sich hinter dem Bildtypus der mit erhobenen Händen betenden Frau in einzelnen Fällen die K. verbergen kann, legen vielleicht die jeweils in der Linken einen Codex in den Händen haltenden Frauengestalten auf der Rückwand von S. Sabina, Rom (5. Jh.), nahe, die inschriftlich als die ECLESIA EX GENTIBUS u. die ECLESIA EX CIRCUMCISIONE bezeichnet werden (C. Faldi Guglielmi, Roma. Basilica di S. Sabina [Bologna 1966] 96 Abb. 1f). Auch die *Kränze tragenden Frauen im Apsismosaik von S. Pudenziana (Rom 5. Jh.) könnten die K. aus den Heiden u. aus der Beschneidung versinnbilden (J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 87), wobei auffällt, dass außer den beiden hier angegebenen Darstellungen das Thema der K. aus Juden u. Heiden ikonographisch nicht weitergeführt wird u. zudem in Rom zu einer Zeit auftaucht, in der es kein theol. Problem mehr darstellt. Noch unsicherer ist ein möglicher ekklesiologischer Bedeutungsanteil bei den zahlreichen Oranten auf Sarkophagen, Katakombenbildern u. anderen Darstellungen der Kleinkunst zu beurteilen. Die von A. Quacquarelli, La chiesa orante e i suoi presupposti cristologici nella iconografia paleocristiana: Mens concordet voci, Festschr. A. G. Martimort (Paris 1983) 439/46 als symbolische Vergegenwärtigungen der mütterlichen oder jungfräulichen ecclesia orans gedeuteten Oranten auf den Sarkophagen von S. Maria Antiqua (RepertChrAntSark 1, 747, 1), Velletri (ebd. 2, 242), von der Via Lungara (1, 777, 1) in Rom oder auf dem Sarkophag von Narbonne aus dem Museo Camille Jullian (Inv.-nr. 129. 010) in Aix-en-Provence werden gewöhnlich als Bilder der Verstorbenen betrachtet. Zwar lassen sich im Sinne des origeneischen ecclesia vel anima (vgl. o. Sp. 984. 987; Quacquarelli aO. 439f) im Zusammenhang mit Taufdarstellungen oder als Christusbild gedeuteten *Hirten-Darstellungen Spekulationen über eine ekklesiale Komponente in den Orantenfiguren anstellen, die sich aber nicht beweisen lassen. Zu einer möglichen ecclesia-Bedeutung von Oranten des 3. Jh. in der *Katakombe von S. Callisto Rom vgl. K. Wessel, Ecclesia Orans: ArchAnz 7 (1955) 323/9; G. Seib, Art. Orans: LexChrIkon 3 (1971) 353f.

c. Henne u. Küken. Als bloße Dekoration würde man die Darstellung einer ihre Küken fütternden Henne auf dem Fußbodenmosaik der Basilika Kabr Hiram, Libanon, abtun, wenn nicht mittelalterliche Buchmalereien, Vätertexte u. das Jesuswort aus Mt. 23, 37 mit dem Weheruf über Jerusalem unter dem Bild der gallina an die mütterliche Schutzfunktion der K. erinnerten (vgl. N. Mezoughi, ‚Gallina significat sanctam ecclesiam‘: CahArch 35 [1987] 53/63).

II. Kirche als Schiff u. Arche. Schiffsdarstellungen kommen schon in der antiken Religionsgeschichte vielfältige übertragene, mythologische u. kultische, Bedeutungen zu. Als Totenschiff u. Seelenbarke verbindet das Schiff die irdische Welt mit dem Jenseits; es versinnbildet die Pilgerreise der Seele oder die Lebensfahrt des Menschen. Auch die frühchristl. Bilder besitzen neben dekorativer u. genrehafter Verwendung häufig einen symbolischen Inhalt. Aus der breiten Palette von Schiffsbildern auf Grabdenkmälern, als Graffiti, Gemmen, Goldgläser, Bronzelampen oder Elfenbeintafeln (G. Stuhlfauth, Das Schiff als Symbol der altchristl. Kunst: RivAC 19 [1942] 111/41) seien hier nur einige Beispiele angeführt, deren Bedeutung als Sinnbild der K. ernsthaft diskutiert oder mit guten Gründen angenommen werden kann.

a. Schiff im Sturm. Die in den Details nur schwer zu erkennende Malerei in der Sakramentskapelle A 2 von S. Callisto aus der 1. H. des 3. Jh. (J. Wilpert, Die Malereien der Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus [1897] 22 Abb. 12) wurde von De Rossi als die K. in den Stürmen der Verfolgung, von Wilpert als K., die den Gläubigen aus den Stürmen des irdischen Lebens rettet u. den Ungläubigen untergehen lässt (ebd. 24) u. von V. Schultze, Die Katakomben (1882) 318f auf den Schiffbruch des Paulus vor Malta gedeutet. Beachtet man den Bildschmuck der gesamten Kammer, gehört die Darstellung eher in die Gruppe der sog. Rettungsbilder, wobei offen bleiben muss, ob ein Betrachter das von den Wellen gefährdete Schiff mit der K. als rettender Institution gleichsetzte.

b. Fragment eines Sarkophagreliefs aus Spoleto. Es zeigt ein Schiff, in dessen Heck Christus sitzt, mit der Linken das Steuerru-

der haltend, die Rechte ausgestreckt. Drei Männer rudern, die als Marcus, Lucas u. Johannes bezeichnet sind; Matthäus fehlt, war auf dem weggebrochenen Stück des Reliefs aber sicher vorhanden (R. Garrucci, Storia dell'arte cristiana 5 [Prato 1879] Taf. 395, 6; J. Wilpert, Art. Schiff: Kraus, RE 2, 731 Fig. 431). Dölger, Sol sal.[3] 281 betrachtet Christus als den κελευστής, der den Rudertakt angibt. Es handelt sich also um eine symbolische Szene: Christus gibt ‚den Evangelisten sein Gesetz u. mittels Evangelium u. Steuer lenkt u. leitet er seine K.'. Eine ähnliche Thematik findet sich auf einer Bronzelampe aus dem Palast der Valerier in Rom (C. M. Kaufmann, Hdb. d. christl. Archäol.[3] [1922] 296).

c. Dresdener Gemme. Die Gemme (4./5. Jh.) zeigt ein von links nach rechts fahrendes Schiff. Bug u. Heck sind vogelartig (Taube?) gestaltet. Zwölf Ruder ragen aus der Schiffswand heraus. In der Schiffsmitte erhebt sich ein Mastbaum mit einem Labarum an der Spitze, welches das Christusmonogramm trägt. Die von Rahner eindringlich herausgearbeitete Symbolik von Mastbaum u. Antenna als Hinweis auf das Kreuz Christi (o. Sp. 1000) wird hier durch das Labarum an der Mastspitze bestätigt. Goldammer 85 betrachtet die Gemme als eindeutigen archäol. Beleg für die Vorstellung vom ‚Schiff der K.', die es erlaube, ähnlichen mit einer antenna crucis versehenen Schiffsbildern eine ekklesiologische Symbolik zu unterstellen. – Stuhlfauth aO. möchte noch anderen Denkmälern der Kleinkunst, die zusammen mit einem Schiff Christus, Apostel oder andere Personen zeigen, nicht nur eine allgemeine Rettungsbedeutung, sondern eine kirchlich-theol. Symbolik zuweisen. Er nennt u. a.: Elfenbeinschiff im Vatikan mit Christus u. drei Fischern (ebd. 123f); Goldglasnuppe aus der Schale von St. Severin in *Köln (ebd. 124; das Schiff dürfte hier jedoch eher zu einem viergliedrigen Jonas-Zyklus gehören); Gemme im Medaillenkabinett des Vatikans (ebd. 126f. 134f; vgl. Dölger, Ichth. 1, 263, nr. 36 u. Taf. 3, 2. 2a); Gemme aus Jaspis (Stuhlfauth aO. 126) sowie die o. Sp. 1019 bereits erwähnte Bronzelampe des Eutropius aus dem röm. Valerierpalast, jetzt Uffizien, Florenz (ebd. 128; vgl. O. Marucchi / F. Segmüller, Hdb. d. christl. Archäol. [1912] 376 Abb. 202).

d. Fußbodenmosaik von Mopsuestia. Das Mosaik in der Basilika westlich der Akropolis von Mopsuestia (1. H. 5. Jh.) zeigt als Hauptbild die Arche des Noe in der aus der röm. Katakombenmalerei vielfach bekannten Form eines Kastens (κιβωτός), umgeben von verschiedenen Tieren, jedoch ohne die Gestalt des Noe. Auf dem Kastendeckel befindet sich die Inschrift ΚΙΒΩΤΟΣ ΝΩΕ Ρ. Budde 48/50 deutet das Ρ als Abkürzung von ΡΥΣΙΟΣ (vgl. Liddel / Scott, Lex.[9] 1577) u. interpretiert die Inschrift als ‚die rettende Arche Noes'. R. Stichel, Die Namen Noes, seines Bruders u. seiner Frau = AbhGöttingen 3, 112 (1979) 15/9, deutet ΝΩΕΡ dagegen als eine andere, noch ein weiteres Mal belegte Namensform für Noe. Da wegen der fehlenden Noegestalt der Schwerpunkt auf der rettenden Arche liegt, könnte das Mosaik die literarisch vielfach bezeugte Gleichsetzung der Arche mit der K. an dieser Stelle auch für die frühchristl. Kunst nachweisen (vgl. H. Hohl, Art. Arche Noe: LexChrIkon 1 [1968] 179). Eine intendierte Identifizierung der Arche mit der K. ist in anderen Denkmälern nicht sicher zu erkennen u. wird von J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristl. Kunst = ArchKultGesch Beih. 4 (1955) 16 sogar ausdrücklich ausgeschlossen.

W. Bieder, Ekklesia u. Polis im NT u. in der Alten K. (Zürich 1941). – K. Bjerre-Aspegren, Bräutigam, Sonne u. Mutter. Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor v. Nyssa, Diss. Lund (1977). – N. M. Borengässer, Hugo Rahner u. das Forschungsprogramm ‚Antike u. Christentum': ZKTh 122, 2 (2000) 188/96. – N. Brox, Der Hirt des Hermas = KommApostVät 7 (1991). – E. R. Brunet, Art. Église: DictSpir 4, 1 (1960) 384/401. – L. Budde, Die rettende Arche Noes: RivAC 32 (1956) 41/58. – O. Casel, Die K. als Braut Christi nach Schrift, Väterlehre u. Liturgie: Der Seelsorger. Beih. Theologie der Zeit 1, 2f (1936) 91/111; Die Taufe als Brautbad der K.: JbLiturgWiss 5 (1925) 144/7. – G. G. Christofis, The church's identity established through images according to John Chrys. (Ann Arbor 1991). – C. Colpe, Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief: Judentum, Urchristentum, K., Festschr. J. Jeremias = ZNW Beih. 26 (1964) 172/87. – Y. M. Congar, Ecclesia ab Abel: Abhandlungen über Theologie u. K., Festschr. K. Adam (1952) 79/108; Le mystère du temple (Paris 1962). – J. Daniélou, Rahab. Figure de l'église: Irénikon 22 (1949) 26/45. – E. Dassmann, Ecclesia vel anima: RömQS 61 (1966) 121/44; Identifikation mit der K.: MünchTheolZs 40 (1989) 323/35; K., geistliches Amt u. Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe u. christl. Impulsen: C. Colpe / L. Honnefelder /

M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Spätantike u. Christentum (1992) 249/69. – K. DELAHAYE, Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik = Unters. zur Theol. der Seelsorge 13 (1958). – C. N. DRATSELLAS, L'enseignement des pères grecs et romains et des auteurs des deux premiers s. sur le rôle maternel de l'église, Diss. Athènes (1974). – A.-L. FENGER, Aspekte der Soteriologie u. Ekklesiologie bei Ambrosius v. Mail. = EurHochschulSchr 23, 149 (1981). – M. FIEDROWICZ, Das K.verständnis Gregors d. Gr. = RömQS Suppl. 50 (1995). – G. FIGUEROA, The Church and the Synagogue in St. Ambrose = Stud. Sacr. Theol. 2, 25 (Washington 1949). – M. FIGURA, Das K.verständnis des Hilarius v. Poitiers = FreibTheolStud 127 (1984). – Y. FROT, L'interprétation ecclésiologique de l'épisode du déluge chez les pères des trois premiers s.: Augustinianum 26 (1986) 335/48. – J. GAILLARD, Art. Domus Dei: DictSpir 3 (1957) 1551/67. – K. GOLDAMMER, Navis Ecclesiae: ZNW 40 (1941) 76/86; Das Schiff der K.: TheolZs 6 (1950) 232/7. – P. HENRY, Images of the church in the 2nd Nicene council and in the Libri Carolini: Law, church and society, Festschr. S. Kuttner (Philadelphia 1977) 237/52. – F. HOFMANN, Der K.begriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen u. in seiner Entwicklung (1933). – R. M. HÜBNER, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor v. Nyssa = Philosophia Patrum 2 (Leiden 1974). – J. HUHN, Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem K.vater Ambrosius (1954). – P. KOHLGRAF, Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Joh. Chrys. = Hereditas 19 (2001). – K. KOSCHORKE, Spuren der alten Liebe. Studien zum K.begriff des Basilius v. Caesarea = Paradosis 32 (Fribourg 1991). – W. KURTZ, Domus Dei. Der K.begriff des hl. Benedikt: 2. Intern. Regula-Benedicti-Kongress = Regulae Benedicti Studia 5 (1977) 119/30. – A.-M. LA BONNARDIÈRE, Marthe et Marie, figures de l'église: Vie Spir. 86 (1952) 404/27. – É. LAMIRANDE, L'église céleste selon s. Augustin (Paris 1963). – F. LEDEGANG, Images of the church in Origen. The girdle (Jer. 13, 1/11): StudPatr 17, 2 (1982) 907/11; Mysterium ecclesiae. Images of the Church and its members in Origen = Bibl. Eph. Theol. Lovan. 156 (Leuven 2001). – P. V. LEGARTH, Tempelsymbolik u. Christologie bei Ignatius v. Ant.: KerygDogm 42 (1996) 37/64. – S. MANNA, L'ecclesiologia di S. Basilio: Nicolaus 10 (1982) 47/74. – J. J. MARCELIC, Ecclesia Sponsa apud S. Ambrosium = Corona Lateranensis 10 (Rom 1967). – H. MERKLEIN, Entstehung u. Gehalt des paulin. Leib-Christi-Gedankens: ders. (Hrsg.), Studien zu Jesus u. Paulus 1 = WissUntersNT 43 (1987) 319/44. – H. MÜHLEN, Una mystica persona. Die K. als das Mysterium der heilsgeschichtl. Identität des Hl. Geistes in Christus u. den Christen³ (1968). – A. P. ORBÁN, Der Ursprung des Ausdrucks mater ecclesia: ArchBegriffGesch 21 (1977) 114/9. – E. PETERSON, Das Schiff als Symbol der K.: TheolZs 6 (1950) 77/9. – J. PFAMMATTER, Die K. als Bau = AnalGreg 110 (Rom 1960). – J. C. PLUMPE, Mater Ecclesia = Stud. Chr. Antiqu. 5 (Washington 1943). – H. RAHNER, Mater Ecclesia. Lobpreis der K. aus dem 1. Jtsd. christl. Literatur (1944); Griech. Mythen in christl. Deutung (1957); Symbole der K. (Salzburg 1964). – J. RATZINGER, Volk u. Haus Gottes in Augustins Lehre von der K. = MünchTheolStud 2, 7 (1954). – J. REUSS, Die K. als ‚Leib Christi' u. die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus: BiblZs NF 2 (1958) 103/27. – P. RINETTI, S. Agostino e l',Ecclesia Mater': Aug. Mag. 2 (Paris 1954) 827/34. – J. RINNA, Die K. als Corpus Christi mysticum beim hl. Ambrosius (Roma 1940). – E. ROMERO POSE, La iglesia y la mujer del Apoc. 12: Compostellanum 24 (1979) 295/307. – P. SCAZZOSO, Introduzione alla ecclesiologia di S. Basilio = Stud. Patr. Med. 4 (Milano 1975). – H. SCHLIER, Christus u. die K. im Epheserbrief = Beitr. Hist. Theol. 6 (1930); Art. Corpus Christi: o. Bd. 3, 437/53. – M. SCHMAUS, Katholische Dogmatik 3, 1⁵ (1958). – J. SCHMID, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 528/64. – F. SCHNIDER / W. STENGER, Die K. als Bau u. die Erbauung der K.: Concilium 8 (1972) 714/20. – M. SPINELLI, La simbologia ecclesiologica di Pier Crisologo: Atti della settim. sangue e antropologia bibl. nella patristica 2 (Roma 1982) 547/62. – G. STIVAL, La chiesa ‚madre' nei padri dell'Italia settentrionale del 4/5 sec.: Sacra Doctrina 31 (1986) 29/35. – V. STOPPA, L'Ecclesia Mater negli autori della fine dell' 3° sec. e di tutto il 4° (Torino 1950). – G. TOSCANI, Teologia della chiesa in S. Ambrogio = Stud. Patr. Med. 3 (1974). – S. TROMP, Corpus Christi quod est ecclesia 1 (Romae 1946); Ecclesia sponsa virgo mater: Gregorianum 18 (1937) 3/29. – H. J. VOGT, Das K.verständnis des Origenes = BonnBeitrKG 4 (1974). – A. WIKENHAUSER, Die K. als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus² (1937). – G. L. O. R. YORKE, The church as body of Christ in the Pauline Corpus (New York 1991).

Ernst Dassmann.

Kirche III (Verus Israel) s. Verus Israel.

Kirchenbann s. Binden u. Lösen: o. Bd. 2, 374/80; Exkommunikation: o. Bd. 7, 1/12; Fluch: ebd. 1160/288.

Kirchenbau, Kirchengebäude s. Kultgebäude.

Kirchengut.

Vorbemerkung. Der Begriff K. kann in einem engen juristisch-systematischen Sinn (als Summe der Vermögenspositionen, die den Kirchen als Vermögensträgern rechtlich zugeordnet sind), aber auch in einem weiteren funktionalen Sinn (als das den kirchl. Zwecken dienliche Gut) verstanden werden. Für diesen Art. empfiehlt sich die Verwendung des funktionalen Begriffes aus zwei Gründen: 1) Die Vermögensträgerschaft durch das Rechtssubjekt Kirche ist nicht von vornherein vorhanden u. erst im Zuge der Entwicklung erreicht worden (dazu s. u. Sp. 1065/70), so dass sich ein rein systematisch-juristischer Begriff K. schon für die historische Darstellung als zu eng erweisen würde. 2) Auch das jüd. u. heidn. Tempelgut lässt sich adäquat nur unter Verwendung einer funktionalen Definition beschreiben. Im Vergleich der Funktionen zeigt sich dabei eine Übereinstimmung insofern, als das Tempelgut bzw. K. der materiellen Sicherstellung des Kultes u. auch des Kultpersonals dient, wenngleich dafür verschiedene rechtliche Organisationsformen feststellbar sind; ein plakativer funktionaler Unterschied liegt in der sozialen Ausrichtung: Diese fehlt dem heidn. Tempelgut, beim christl. K. aber steht sie im Zentrum (dazu s. u. Sp. 1052f).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-hellenistisch. a. Heilige Stätten u. Geräte. Die *Heiligkeit einer Örtlichkeit wurde zumeist durch besondere Umstände bedingt, die sich als ein Zeichen göttlichen Wirkens deuten lassen. Auf diesen Orten wurden Kulteinrichtungen, zunächst oft nur ein *Altar, später Gebäude u. *Tempel errichtet. Dabei ist anders als heute die Heiligkeit des Platzes nicht Folge, sondern die Voraussetzung der Erbauung einer Kultstätte (Nilsson, Rel. 1^4, 73/5), u. auch nicht jede hl. Stätte musste mit einem Kultbauwerk versehen sein. So kommt in Attika ein hl. Status jenen als μορίαι bezeichneten Ölbäumen zu, deren Öl bei den Panathenäen zur Füllung der Siegeramphoren verwendet wurde. Verboten war das Betreten der hl. Stätten durch Unbefugte (*Abaton) oder sonstige entweihende Handlungen wie das Weiden (Ditt. Syll.^{3} nr. 570) oder das Schlagen von *Bäumen, selbst das Ausreißen eines μορία-Stumpfes (Lys. or. 7), im Pelargikon von Athen sogar das Entfernen von Steinen u. das eigenmächtige Errichten von Altären (Volksbeschluss vJ. 418: Ditt. Syll.^{3} nr. 83). Grundsätzlich durfte auch keine profane Verbauung erfolgen. Daher wurde ein Vorhaben, die ἱερὰ ὀργάς der eleusinischen Göttinnen zu verbauen (Volksbeschluss vJ. 352/

351: ebd. nr. 204), nicht weiterverfolgt. Die Amphiktyonen des delphischen Heiligtums, dem nach dem ersten hl. Krieg gegen die Stadt Krissa deren Gebiet zugefallen war, ließen dieses zunächst brachliegen (ebd. nr. 145; Aeschin. or. 3, 109/12), später wurde allerdings ein Teil in Pacht gegeben (T. Homolle, Inscriptions de Delphes: BullCorrHell 25 [1901] 105/42). – Die Heiligkeit des Ortes erstreckte sich auch auf die diesem Ort zugeordneten beweglichen Sachen: Dazu gehören die Kultgeräte, *Götterbilder u. -statuen sowie die Weihegeschenke. Sie wurden zumeist in eigenen Schatzhäusern aufbewahrt. Freilich unterlagen auch die oft kostbaren Gaben einer gewissen Alterung u. Abnutzung. Wegen des sakralen Status durften sie zwar nicht weggeschafft werden, doch war es zulässig, sie unter Aufrechterhaltung der Erinnerung an die ursprünglichen Stifter einzuschmelzen u. weiterzuverarbeiten (Demosth. or. 24, 177; IG 2^2, 839; 7, 303). Die Heiligkeit der dargebrachten Opfertiere ging so weit, dass nicht einmal die Aschenreste entfernt werden durften. Sie wurden vielmehr beim Altar angehäuft. Dahinter wird ein allgemeines Prinzip des οὐκ ἐκφορά angenommen (Nilsson, Rel. 1^4, 88f); eine Lockerung bestand lediglich für den Verkauf der Tierhäute (Ditt. Syll.[3] nr. 1029).

b. Wirtschaftlich genutztes Tempelvermögen. Wie wir aus Inventaren u. Abrechnungen entnehmen können, gab es auch erheblichen Landbesitz der Tempel, der nicht denselben Status wie die Kultstätten hatte u. daher einer wirtschaftlichen Nutzung zugänglich war. Solche Ländereien wurden in der Regel durch Verpachtung bewirtschaftet (S. v. Bolla: PW 18, 4 [1949] 2439f). Die Pachtdauer ist dabei keineswegs einheitlich: So wurden in Athen die Länder des Kodros, des Neleus u. der Basile auf 20 Jahre vergeben (Volksbeschluss vJ. 418/417: Ditt. Syll.[3] nr. 93), aus einer ἱερὰ συγγραφή ergibt sich für die Länder des Apollo auf Delos eine Pachtdauer von fünf Jahren (Inscr. Dél. 2, 503). Die Pachtbedingungen wurden in einer Ausschreibung formuliert u. den Verträgen zugrunde gelegt (zB. Ditt. Syll.[3] nr. 1217 [Grundstücke des Herakles]; ebd. 363 [Grundstücke des Zeus Temenites v. Arkesine auf Amorgos]; IG 14, 465 [Grundstücke des Dionysos u. der Athena Polias in Süditalien]). Dabei wurden dem Pächter neben der Zinszahlung gelegentlich auch Naturalleistungen im Interesse des Kultes auferlegt. So hatte der Pächter des Heraklesgartens auf Thasos einen Speisesaal zu erbauen, jährlich ein Rind abzuliefern u. für die Verteilung des Fleisches zu sorgen (M. Launey: BullCorrHell 61 [1937] 380/96; V. Arangio-Ruiz: StudDocHistIur 5 [1939] 535. 618). Eine andere Kategorie wirtschaftlich nutzbaren Landes sind die zehntpflichtigen Ländereien: Ob der Terminus δεκατεύειν juristisch bloß das Zehntpflichtigmachen von Grundstücken ausdrückt oder als Überlassung zehntpflichtigen Landes in der Form eines Scheinkaufs zu verstehen ist (so A. Koch: PW 4, 2 [1901] 2423), ist schwer zu entscheiden. Das δεκατεύειν zugunsten des delphischen Apolls wurde jedenfalls auch als Sanktion gegen abtrünnige Verbündete eingesetzt (Herodt. 7, 132; Lycurg. or. 81: ὅρκος; Diod. Sic. 9, 3). Xenophon hat der Artemis ein Grundstück zugewandt, dessen jeweiliger Besitzer die δεκάτη dem Heiligtum als Opfer u. zur Instandhaltung leisten soll (exped. 5, 3, 13; Laum 2, 15 nr. 12), bei der Nikias-Stiftung sollten die πρόσοδοι des geweihten Grundstückes für Opfer u. Festschmäuse verwendet werden (Plut. vit. Nic. 3, 5; Laum 2, 65 nr. 53). Weitere Einnahmen der Tempel bestanden in Anteilen an der Kriegsbeute (Xen. exped. 5, 3, 4/6) u. in Beteiligungen an bestimmten öffentlichen Einkünften. So gingen etwa $^1/_{60}$ der Tribute der Bundesgenossen an die Athena (G. Busolt, Griech. Staatskunde 1^3 = HdbAltWiss 4, 1, 1 [1920] 522), der delphische Apoll erhielt von den Siphniern $^1/_{10}$ der Erträge aus den Gold- u. Silberbergwerken (Herodt. 3, 59; Paus. 10, 11, 2). Von großer Bedeutung sind auch die den Tempeln zugewiesenen Strafgelder u. Konfiskate (*Konfiskation). Sie kommen nicht nur bei sakralen, sondern auch bei profanen Vergehen vor (Busolt aO. 521f; K. Latte, Heiliges Recht [1920] 48/61). Da die Tempel aufgrund ihrer Einnahmen über große Geldbeträge verfügten, betrieben sie auch Bankgeschäfte. Ihre Sicherheit war vor allem im Depotgeschäft geschätzt, daneben gaben sie auch Darlehen aus u. betrieben das Emissions- u. Wechselgeschäft (R. Bogaert, Banques et banquiers dans les cités grecques [Leiden 1968] 279/302; *Geld [Geldwirtschaft]). Sie mit Großbanken (J. Keil, Forschungen in Ephesos 2 [1912] 147f) oder mit modernen Notenbanken (K. Schwarze: Altertum 2 [1956] 98) zu vergleichen, ist al-

lerdings übertrieben, da die Banktätigkeit regelmäßig nur ein sekundäres Betätigungsfeld der Tempel darstellte (Bogaert aO. 303). – In den hellenist. Monarchien hatten die Tempel umfangreichen Landbesitz u. teilweise die Stellung von unabhängigen Territorialfürsten (A. H. M. Jones, The Greek city from Alexander to Justinian [Oxford 1966] 227; V. Ehrenberg, Der Staat der Griechen [1957/58] 2, 62), so dass etwa die attalidischen Könige mit dem Hohenpriester von Pessinum fast auf gleichrangiger Ebene verkehrten (C. B. Welles, Royal correspondence [New Haven 1934] nr. 55/61). Auch im hellenist. Ägypten hatten die Tempel umfangreichen *Grundbesitz als ἱερὰ γῆ oder als γῆ ἀνιερωμένη (Mitteis / Wilcken 1, 2 nr. 65, 50/61 vJ. 118 vC.), darüber flossen ihnen eigene Abgaben zu. Wichtig ist vor allem die ἀπόμοιρα ($^1/_6$ des Ertrages von Wein- u. Nutzgärten), die bis zu einer Reform iJ. 263 vC. den ägypt. Tempeln, danach der 'Αρσινόη Φιλάδελφος zuging (ebd. nr. 249); im Faijum wurde auch eine 10%-ige Kopfsteuer für den Gott Suchos (Sobek) erhoben (ebd. nr. 289 vJ. 125 vC.). Die Tempel betrieben auch *Handel u. Gewerbe, so dass in dem königlichen Dekret zum Schutz der Tempeleinnahmen auch solche ἀπὸ ἐμπορῶν καὶ ἐργασιῶν genannt werden (PTeb. 6, 25 vJ. 140/139); W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten (1905/08) 1, 314 bezeichnet sie als die größten Industriellen Ägyptens. Eine Einschränkung ergab sich aus dem staatl. Ölmonopol, das zu einer Produktionsbeschränkung für den Eigenbedarf führte (Mitteis / Wilcken 1, 2, nr. 299 col. 50, 20/52, 3).

c. *Trägerschaft u. Verwaltung.* In der griech. Polis gibt es keine Trennung von Staat u. Religion (Nilsson, Rel. 1[4], 708; Busolt aO. 515; Ehrenberg aO. 1, 56), die Angelegenheiten des Kults (ἱερά) sind daher öffentliche Angelegenheiten. In den Bezeichnungen des Vermögens wird zwar regelmäßig dessen Zuordnung zur Gottheit ausgedrückt (τὰ τοῦ θεοῦ; χρῆμα τῆς 'Αθηνᾶς), doch ist umstritten, ob es sich dabei um ein Divinaleigentum (Busolt aO. 523), verbunden mit einem Verwaltungsrecht des Staates (Schnorr v. Carolsfeld 36), oder um eine bloße Widmungszuordnung handelt, die an der privaten oder öffentlichen Trägerschaft nichts ändert (A. R. W. Harrison, The law of Athens. The family and property [Oxford 1968] 235). Eine historische Entwicklung, die von einem ursprünglichen Divinaleigentum über eine ‚Expropriation der Götter durch den Staat' (O. Gierke, Das dt. Genossenschaftsrecht 3 [1881] 63) zum Staatseigentum geführt hat, wird von Liermann 6f angenommen. Durchgängig lässt sich jedenfalls beobachten, dass die Verwaltung nicht durch Priester, sondern durch eigene städtische Beamte erfolgte. Für Athen werden gemäß einem περὶ τῶν ταμιῶν νόμος durch Los zumeist zehn wohlhabende Bürger als Schatzmeister der Göttin bestimmt (Aristot. pol. 6, 8, 1321b/9; IG 1[2], 32, 15; R. S. J. Garland, Religious authority in archaic and classical Athens: AnnBritSchAth 79 [1984] 75/123; M. H. Hansen, The Athenian democracy in the age of Demosthenes [Oxford 1991] 243; J. Bleicken, Die athen. Demokratie[2] [1994] 253f), die meist die Bezeichnung ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων (τῆς 'Αθηνᾶς) oder ταμίαι (τῶν) τῆς θεοῦ führten; Herodt. 8, 51 nennt sie auch ταμίαι τοῦ ἱεροῦ. Sie bewahrten nicht bloß den Tempelschatz, sondern auch den öffentlichen Schatz auf (A. Böckh, Die Staatshaushaltung der Athener [1886] 1[3], 200). Wie aus zahlreichen Abrechnungen u. Übergabedokumente (IG 1[2], 232/309 = 1[3], 292/382; 2[1], 642/745 = 2/3[2], 1370/501; Böckh aO. 2, 131/285) ersichtlich, empfingen sie zu Beginn ihrer Amtsperiode die einzelnen Schätze, Gegenstände u. Gelder; am Ende hatten sie diese unter Rechnungslegung samt den Zugängen an die Nachfolger herauszugeben. Von den ταμίαι τῶν τῆς θεοῦ zu unterscheiden sind die ταμίαι τῶν ἄλλων θεῶν (Demosth. or. 24, 136; IG 1[2], 255). Auch sie bewahrten die Gelder im Opisthodomos, in ‚der Hinterhalle', des Athena-Tempels auf (ebd. 92, 55 = IG 1[3], 52, B 24). Es wurde daher bestimmt, dass die Gelder der Athena rechts, die anderen links aufbewahrt werden sollen (ebd. 92, 56 = IG 1[3], 52, B 25). Die Weihegeschenke wurden ursprünglich im Proneion, dem Hekatompedon u. dem Parthenon, erst später auch im Opisthodomos aufbewahrt (Böckh aO. 1, 196f). Die beiden Kollegien wurden vermutlich wegen des kriegsbedingten Rückganges der Weihegeschenke (W. Schwahn: PW 4A, 2 [1932] 2114) an der Wende vom 5. zum 4. Jh. vC. zu den ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων τῆς 'Αθηνᾶς καὶ τῶν ἄλλων θεῶν vereinigt (IG 2[1], 642B), doch kommt es etwa 386/385 vC. wieder zu einer Trennung (CIA 2, 667). Erst in der hellenist. Epoche findet sich eine dauernde Ver-

einigung (Bleicken aO. 254). Im Heiligtum von *Eleusis verwalteten die ἐπιστάται die Kasse für die Opfer u. Feste, die ταμίαι hingegen jene für die Bauführung u. Instandhaltung (IG 2², 1672f; Ditt. Syll.² nr. 587). In Delphi lag die Verwaltung des Tempelgutes in oberster Ebene bei den Amphiktyonen (P. Cauer: PW 1, 2 [1894] 1911/4); weitere Aufgaben werden zunächst von ἱερομνάμονες u. ab 369, also wohl im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau nach der Zerstörung vJ. 373, auch durch ναοποιοί besorgt (H. Francotte, Les finances des cités grecques [Roma 1964] 247). In der Zeit von 339 bis etwa 326 vC. agieren zusätzlich ταμίαι (Ditt. Syll.³ nr. 178. 233. 249/53); danach fallen deren Funktionen wieder an die ναοποιοί zurück. Den πωλητῆρες τᾶν δεκατᾶν (ebd. 241) oblag in Delphi (nach dem Vorbild der athen. Poleten; E. Bourguet, L'administration financière du sanctuaire pythique au 4ᵉ s. av. J.-C. [Paris 1905] 62) die Verpachtung der Zehnten u. der Tempelländereien. – Im hellenist. Ägypten werden das Tempelland u. auch seine Erträge als den Göttern gehörig bezeichnet (zB. iJ. 132 vC. Mitteis / Wilcken 1, 2 nr. 68, 16: ἱερὰ γῆ Σοκνοπαίου θεοῦ; ebd. 21f: πυρὸς τοῦ Σοκνοπαίου θεοῦ; ebd. nr. 333; BGU 1216; vgl. M. Rostovzeff: GöttGelAnz 171 [1909] 621/8), doch rechtlich gehörte die ἱερὰ γῆ zur Kategorie der γῆ ἐν ἀφέσει. Die Bedeutung dieses Terminus ist zwar umstritten: Einerseits wird darin ein vom König zur Bewirtschaftung überlassenes Land gesehen (ders., Studien zur Geschichte des röm. Kolonats [1910] 6f. 37f; ders., Gesellschafts- u. Wirtschaftsgeschichte der hellenist. Welt 1 [1955] 214f; Mitteis / Wilcken 1, 1, 270f; R. Taubenschlag, The law of Greco-Roman Egypt in the light of papyri² [Warszawa 1955] 175; E. Seidl, Ptolemäische Rechtsgeschichte² [1962] 46), andererseits als ein Land, dessen Erträge der Freigabe durch den König bedurften (J. Herrmann, Kl. Schriften zur Rechtsgeschichte [1992] 152/63). Die Kategorie γῆ ἐν ἀφέσει ist nicht deutlich zu fassen (J. Shelton: ChronÉg 46 [1971] 113) u. nach herrschender Auffassung mit der These vom königlichen Obereigentum nicht befriedigend zu erklären (H. A. Ruprecht, Vererblichkeit von Grund u. Boden im ptolemäischen Ägypten: G. Thür [Hrsg.], Symposion 1999. Vorträge zur griech. u. hellenist. Rechtsgeschichte [2003] 227). Die Ingerenz des Königs auf die ἱερὰ γῆ besteht darin, dass die Verwaltung unter seiner Kontrolle durch ἐπιστάται u. ἀρχιερεῖς erfolgte (Otto aO. 1, 262/82; 2, 81/111; C. Preaux, L'économie royale des Lagides [Bruxelles 1939] 480/90); die Verwaltung der γῆ ἀνιερωμένη stand hingegen den Priestern zu (PTeb. 5, 61).

II. Römisch. a. Res sacrae. Die res sacrae als Unterart der res divini iuris (Gaius inst. 2, 3; Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 3) sind jene, die durch *dedicatio u. *consecratio den dii superi zugeordnet worden sind (Gaius inst. 2, 4; Marcian. aO.): In einer von Festus (s. v. sacer mons [424, 16/20 Lindsay]) überlieferten Definition des Gallus Aelius werden als solche Objekte erwähnt: sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit. Bei den unbeweglichen Sachen u. Gebäuden wird als fanum jeder von den pontifices konsekrierte Ort bezeichnet, während für die Entstehung eines templum die inauguratio durch die Auguren vorausgesetzt ist, wodurch der Ort zum locus effatus wurde u. dadurch auch zur Vornahme von Staatsgeschäften geeignet war. Die Begriffe fanum u. templum überschneiden sich, aber decken sich nicht (Gell. 14, 7, 7; Varro ling. 7, 10; M. J. Valeton: Mnem 20 [1892] 338/90; ebd. 23 [1895] 24/36; Marquardt, Staatsverw.³ 3, 154f). Zu den fana gehören auch die vielfältig bezeugten hl. Haine (luci, nemora), allenfalls mit dem ebenfalls als sacrum geltenden pecus als Zubehör (Liv. 24, 3). Bewegliche res sacrae sind das instrumentum des Tempels u. die sonstigen ornamenta, wozu auch die Weihegeschenke (donaria) gehören (Macrob. Sat. 3, 11, 6; Dessau nr. 112, 17/9); sie wurden im sacrarium aufbewahrt (Serv. Verg. Aen. 12. 199). Dieses konnte auch auf Privatgrund liegen u. war dann kein geschützter locus sacer (Ulp.: Dig. 1, 8, 9, 1; 43, 6, 1, 1).

1. Dedicatio u. consecratio. a. Berechtigung zur Vornahme. Gegenstand einer dedicatio - consecratio konnten sowohl staatliche als auch private Vermögensstücke sein. Die klass. Juristen verlangen allerdings für eine wirksame consecratio eine vorausgehende auctoritas populi, die durch lex oder senatus consultum (wohl als die in der Prinzipatszeit übliche Form der Gesetzgebung) erteilt werden musste (Gaius inst. 2, 5), u. schreiben nur der publice erfolgten consecratio die Wirkung zu, eine Sache zur res sacra zu machen. Eine private consecratio hatte nicht diesen Effekt (Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 3). Diese bei

den Juristen geschilderte Rechtslage gibt freilich nur den Endstand einer historischen Entwicklung wieder. In der Frühzeit stand das ius dedicandi bei privaten Gütern dem Eigentümer, bei öffentlichen Sachen den magistratus cum imperio (Liv. 9, 46, 6) zu. Zu einer Befassung der Volksversammlung kam es nur, wenn sich zwei Konsuln um die dedicatio stritten (ebd. 2, 27, 5f zJ. 493 vC.) oder die dedicatio nach Ablauf der Amtszeit erfolgte (ebd. 2, 42, 5 zJ. 484 vC.). Es wurde jeweils einer bestimmten Person, im ersten Fall einem primi pili centurio, im zweiten einem duumvir ad ipsum creatus eine spezielle Autorisation erteilt. Eine lex vJ. 304 vC. bestimmte, ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebei partis maioris dedicaret (ebd. 9, 46, 7); die etwas später ergangene tribunizische lex Papiria verbietet die consecratio iniussu populi (Cic. dom. 49, 127; J. Paoli: RevHistDroit 24/25 [1946/47] 157/200; S. Di Paola: Studi in on. di S. Solazzi [Napoli 1948] 634/57). Der Gegensatz iniussu senatus - iniussu populi lässt sich einerseits auf die allgemeine Verfassungsentwicklung zurückführen, wurde aber auch damit erklärt, dass die lex vJ. 304 vC. nur die Auswahl der Person des Dedizierenden betraf, die lex Papiria aber die Entscheidung über die geplante dedicatio selbst dem iussus populi unterwarf (F. De Marini Avonzo, I limiti alla disponibilità della ‚res litigiosa' nel diritto romano [Milano 1967] 27/35). Dass später sowohl die Ermächtigung der Person als auch die Entscheidung über die dedicatio vom populus auszugehen hatte, hält ein pontifikales responsum über eine geplante zensorische Dedikation vJ. 154 vC. fest: nisi eum populus Romanus nominatim praefecisset atque eius iussu faceret, non videri eam posse recte dedicari (Cic. dom. 53, 136; Att. 4, 2, 3). Auch eine durch die Vestalin Licinia iniussu populi erfolgte dedicatio eines locus publicus war nach einem responsum des pontifex P. Scaevola vJ. 123 vC. ohne sakralrechtliche Wirkung (Cic. dom. 53, 136). Betraf die mit auctoritas populi durchgeführte dedicatio Provinzialboden, so wurde dieser zwar nicht zur res sacra, aber er galt pro sacro (Gaius inst. 2, 7). In der Prinzipatszeit konnte der Kaiser selbst einen locus publicus dedizieren oder die potestas dedicandi verleihen (Ulp.: Dig. 1, 8, 9, 1). – Von welchem Zeitpunkt an auch private Dedikationen vom iussus populi abhängig gemacht wurden, ist umstritten. Das decemvirale Verbot der consecratio einer res litigiosa (Gaius: Dig. 44, 6, 3) setzt jedenfalls die grundsätzliche Zulässigkeit solcher Akte im Privatbereich voraus. Dass auch die lex vJ. 304 vC. noch keine Änderung brachte, dafür spricht die noch iJ. 296 vC. vorgenommene dedicatio eines sacellum durch Virginia (Liv. 10, 23, 6f). G. Wissowa, Art. Consecratio: PW 4, 1 (1900) 897 ordnet die Änderung bereits der tribunizischen lex Papiria zu; demgegenüber schreibt De Marini Avonzo aO. 39f in Fortführung der Beobachtungen von F. Kniep, Gai institutionum commentarius secundus (1912) 45f die Bindung privater Konsekrationen an staatliche Autorisation erst der ausgehenden Republik zu.

β. Vorgangsweise. Zur Bezeichnung dieses Vorganges wird in den Quellen einerseits die kombinierte Formulierung dedicare ac consecrare (Fest. aO. [424, 16/20 L.]; Catull. frg. 1, 1; CIL 6, 9671; 9, 1322; 11, 4174), andererseits auch nur dedicare (Ulp.: Dig. 1, 8, 9 pr.) oder nur consecrare (Gaius inst. 2, 4; Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 3) verwendet: Eine eindeutige Zuordnung des dedicare auf den Magistrat (zB. Liv. 9, 46, 6) u. des consecrare auf den pontifex (zB. Varro ling. 6, 61; Cic. dom. 45, 119) ist in den Quellen freilich nicht gegeben; so wird das dedicare auch dem pontifex (zB. Paul. / Fest. s. v. fanum [78, 6f L.]) zugeordnet. Abgesehen von den Fällen einer Verwechslung (so wird zB. Horatius Pulvillus bei der dedicatio des Capitols von Val. Max. 5, 10, 1 u. Sen. ad Marc. 13, 1f als pontifex bezeichnet, obwohl er diesen Akt als Konsul vornahm: Dion. Hal. ant. 5, 35; Liv. 2, 8) lässt sich dies damit erklären, dass die Akte der dedicatio u. consecratio regelmäßig in einem vollzogen wurden, indem der pontifex dem Magistrat die sollemnia verba vorsprach, dieser sie nachsprach, wobei sowohl vom pontifex wie auch vom Magistrat der Türpfosten gehalten wurde (postem tenere: Liv. 2, 8, 7f; Cic. dom. 45, 119; 46, 121; Val. Max. 5, 10, 1; Plut. vit. Popl. 14; Serv. Verg. georg. 3, 16). In der Literatur gibt es zum Verhältnis von dedicatio u. consecratio zwei Auffassungen. Eine Richtung sieht darin zwei gesonderte Akte bzw. ein zweiseitiges Rechtsgeschäft. Der dedicatio kommt die Funktion einer Übergabe bzw. Rechtsaufgabe durch den Magistrat als Vertreter des Staates zu, die consecratio wird als Übernahme durch den pontifex als Vertreter des Gottes gesehen

(Meurer 170/200; A. Bouché-Leclercq, Les pontifes de l'ancienne Rome [Paris 1871] 139; Marquardt aO. 272f; F. De Ruggiero, Art. Aedes, Aedicula: DizEp 1 [1895] 145); ähnlich sieht A. Mutel, Réflexions sur quelques aspects de la condition juridique des temples en droit romain à l'époque classique: Mélanges L. Falletti (Paris 1971) 389/412 in der dedicatio als ‚acte juridique' einen Vertrag zwischen Staat u. der Gottheit, in der consecratio einen ‚acte religieuse'. Gegen die Vorstellung eines zweiseitigen Vertrages, abgeschlossen zwischen einem Vertreter des Staates u. einem Vertreter der Gottheit, haben sich A. Pernice: SbBerlin 51 (1885) 1150; Wissowa, Rel.² 385; ders., Consecratio aO. 899; ders., Art. Dedicatio: PW 4, 2 (1901) 2356/9 u. Paoli aO. 180 ausgesprochen. Es handelt sich um einen einheitlichen, vom Magistrat unter fachkundiger Anleitung des pontifex vollzogenen Akt. Die Quellen drücken dies mit Formulierungen wie magistratus per pontificem dedicat (Cic. dom. 46, 120; CIL 6, 369) oder praeeunte magistratu (Varro ling. 6, 61) bzw. pro pontifice (Liv. 2, 27, 5) aus. Eine vermittelnde Haltung nimmt Voelkl 19 ein, der von zwei ursprünglich getrennten Akten ausgeht, die später zu einer Einheit verschmolzen sind.

γ. *Lex dedicationis.* Aus Anlass der dedicatio wurden in einer lex dicta die Rechtsverhältnisse der Tempelanlage besonders geregelt. Dafür findet sich die Bezeichnung lex dedicationis (Plin. ep. 10, 50), lex consecrationis (Serv. Verg. Aen. 2, 761), lex templo dicta (Plin. ep. 10, 49), lex aedis (Fest. 204 L.), lex fani (Varro ling. 6, 54). Inschriftlich erhalten ist aus Rom die auf Domitian zurückgehende lex arae urbanae (Riccobono, Fontes² 3, nr. 75), aus Italien die lex a vicanis Furfensibus templo Iovis data vJ. 58 nC. (ebd. nr. 72); die aus den Provinzen stammenden leges templorum, nämlich die leges arae Augusti Narbonensis vJ. 11 nC. (ebd. nr. 73b, 20/2) u. die lex arae Iovis Salonitanae (ebd. nr. 74, 7f), enthalten jeweils auch einen Verweis auf die lex arae Dianae in Aventino.

2. Rechtlicher Status. Der rechtliche Status der res sacrae ist vor allem dadurch charakterisiert, dass gewisse Handlungen an diesen Sachen nicht vorgenommen werden können oder dürfen. Teilweise wird in der Literatur die Wirkung der dedicatio u. consecratio auf diesen negativen Aspekt beschränkt gesehen (De Marini Avonzo aO. 18_{11}), als zusätzlicher Aspekt wird vielfach die Eigentumszuordnung an die Gottheit betont (Uhrig 15. 19; Meurer 198; Wissowa, Rel.² 384; J. Bayet, Histoire politique et psychologique de la religion romaine [Paris 1957] 141; Voelkl 11. 19; Latte, Röm. Rel.² 38; P. Bonfante, Corso di diritto romano² 2, 1 [Milano 1966] 22). Für die Konzeption eines Divinaleigentums spricht ein bei Macrob. Sat. 3, 3, 2 wiedergegebenes Zitat des republikanischen Juristen Testa: Sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quidquid est quod deorum habetur. Weiterhin wird in Inschriften eine stips Dianae (CIL 1, 680 = 10, 3781) oder stips Iovei (EphemEpigr 8, 473), vom Juristen Marcian ein donatum deo immortali (Dig. 48, 13, 4, 1) erwähnt. Gegen das Divinaleigentum spricht vor allem Frontin. grom. 2 (56, 20/2 Blume / Lachmann / Rudorff): et lucos sacros occupat (scil. in Italia autem densitas possessorum), quorum solum indubitate populi Romani est, etiam si in finibus coloniarum aut municipiorum; auch aus weiteren Belegen (Plut. quaest. rom. 88; Dion. Hal. ant. 3, 29, 6) wird ein schon auf die Frühzeit zurückgehendes Konzept des Staatseigentums an den loca sacra abgeleitet (Mommsen, StR³ 2, 1, 60; L. Mitteis, Röm. Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians 1 [1908] 392_5; Marquardt, Staatsverw.³ 2, 83). Vermittelnde Haltungen in dieser Frage nehmen ein Schwanken zwischen Staats- u. Divinaleigentum (L. Wenger: SbMünchen 10 [1915] 41. 63) bzw. eine Mischtheorie (Schnorr v. Carolsfeld 36/43) an. Dass jedoch bereits in der Republik die Begriffe res sacrae u. res publica inkompatibel waren, dafür spricht die in einer senatorischen Entscheidung gebrauchte alternative Formulierung censuere aut sacrom aut poublicom esse (CIL 1², 402), allerdings liegt der Tenor dieser Entscheidung darin, dass das betreffende Grundstück nicht privat ist (M. Crawford: P. Birks [Hrsg.], New perspectives in the Roman law of property [Oxford 1989] 93/5; Watson 56). Für die klass. Jurisprudenz ergibt sich die Inkompatibilität aus der Einreihung der res sacrae unter die res divini iuris, während die res publicae den res humani iuris zugeordnet wurden (Gaius inst. 2, 10).

α. *Inkommerziabilität.* Die Juristen betonen vor allem den negativen status der Sacertät. Als res extra commercium stehen die res sacrae ‚in bonis nullius' (ebd. 2, 9) u. waren dem rechtsgeschäftlichen Verkehr entzo-

gen; somit können sie insbesondere nicht Gegenstand von Kaufverträgen (Pompon.: Dig. 18, 1, 6; Ulp.: Dig. 18, 1, 22; Mod.: Dig. 18, 1, 62, 1; Papin.: Dig. 18, 1, 73 pr.), einer Verpfändung (Gaius: Dig. 20, 1, 9, 1) oder der Ersitzung (Gaius inst. 2, 48) sein. Am Boden blieb dieser rechtliche Status auch dann weiterhin bestehen, wenn der errichtete Tempel etwa durch ein Erdbeben eingestürzt war (Papin.: Dig. 18, 1, 73; Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 3); hingegen ging der Status verloren, wenn der Boden in Feindeshand fiel. Allerdings lebte er bei Rückeroberung durch die Römer quasi quodam postliminio wieder auf (Pompon.: Dig. 11, 7, 36).

β. Schutz. Das prätorische Edikt schützte die loca sacra durch Gewährung eines Interdikts gegen Beeinträchtigungen, die zu einer deformitas oder zu einem incommodum führen konnten; verboten waren auch Immissionen (Ulp.: Dig. 43, 6, 1). Der Prätor konnte eine drohende Beeinträchtigung durch eine cautio non fieri abwenden, bei bereits erfolgtem facere die Restitution anordnen (ebd. 43, 8, 2, 19). Hinzu trat ein strafrechtlicher Schutz (Mommsen, StR[3] 2, 2, 810f). Jedes violare galt als sacrilegium u. erforderte eine Entsühnung durch piaculum, bei dolus malus zusätzlich eine Bestrafung des Täters durch multa (lex luci Spoletina: Riccobono, Fontes[2] 3, nr. 71a). Diese Dualität der Sanktion wird einerseits aus der strafrechtlichen Unterscheidung zwischen nicht willentlicher u. willentlicher Begehung (Mommsen, StR[3] 2, 2, 811; Wissowa, Rel.[2] 392), andererseits aber funktional aus der Trennung zwischen religiöser Entsühnung (die nicht vom Täter selbst vorgenommen werden konnte) u. der Strafe des Täters erklärt (S. P. C. Tromp, De Romanorum piaculis, Diss. Amsterdam [Lugd. Bat. 1921] 92; J. Scheid, Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine: Le délit religieux dans la cité antique = CollÉcFrançRome 48 [Rome 1981] 136/8. 148/51). Der Umstand, dass in der lex luci Lucerina (Riccobono, Fontes[2] 3, nr. 71b) ein piaculum fehlt, wurde von J. Bodel, Graveyards and groves. A study of the Lex Lucerina (Cambridge, Mass. 1994) 24/9 entgegen der bisherigen Lehre damit erklärt, dass es sich um keinen locus sacer handelt, zumal in der lex luci Lucerina als Tathandlungen auch nicht das Abschneiden u. Entfernen von Bäumen genannt werden (ebd.). Gerade diese Handlungen sind aber bei den hl. Hainen verboten (Dessau nr. 4915; Serv. Verg. Aen. 11, 316; Cato agr. 138). Zulässig hingegen war die Beweidung durch sacrum pecus (Liv. 24, 3). Bei privat konsekrierten Sachen, die nicht als res sacrae im technischen Sinn galten, gab es zwar kein sacrilegium, wohl aber einen im Vergleich zu sonstigen Sachen noch erhöhten strafrechtlichen Schutz (Paul.: Dig. 48, 13, 11, 1).

b. Das sonstige Vermögen. 1. Grundstücke. Die Grundstücke, deren Erträge zur Finanzierung des Kults verwendet werden, sind entweder einzelnen Tempeln (zB. der Iuno Lacinia: Liv. 24, 3, der Diana Tifatina: Vell. 2, 25) oder den collegia sacerdotum (Sic. Flacc. 162 L.) wie zB. den pontifices, augures u. flamines zugewiesen (Oros. hist. 5, 18, 27; Fest. s. v. obscum [204 Lindsay]; Symm. ep. 1, 68). Auch die Vestalinnen verfügten über Grundstücke (Sic. Flacc. 162 Blume / Lachmann / Rudorff), die durch Verpachtung bewirtschaftet wurden (Hygin. grom. [117]). Diese Ausstattungsgrundstücke sind loca publica u. den Kollegien nur in possessionem tradita (Oros. hist. 5, 18, 27), sie konnten vom Staat daher wieder eingezogen oder verkauft werden, was zB. unter Sulla (ebd.: cogente inopia venditae sunt; Appian. Mithr. 22) u. Caesar (Dio Cass. 43, 47) vorgekommen ist. Wurden luci verpachtet, so hieß der eingehende Pachtzins lucar, welches häufig als pecunia lucaris zur Finanzierung von Spielen verwendet wurde (Paul. / Fest. s. v. lucaris pecunia [106 Lindsay]).

2. Sonstiges profanes Vermögen. Trotz der von den Juristen betonten Inkommerziabilität der res sacrae ist es schon dem republikanischen Juristen Trebatius geläufig, dass eine Sache ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est (Macrob. Sat. 3, 3, 4; vgl. Serv. Verg. Aen. 12, 779). Dazu gehört nach der Tempelordnung von Furfo der Verkauf von Weihegeschenken (Riccobono, Fontes[2] 3, nr. 72, 8). Der eingehende Preis ist ebenso profan wie etwa sonstige Kauf- u. Pachterträge (ebd. Z. 11f). Was mit solchem Geld erworben wird, ist hingegen wieder res sacra (ebd. Z. 13f). Profan u. einem Verkauf zugänglich sind auch die nicht zum Kult verbrauchten Teile der Opfertiere (Serv. Verg. Aen. 8. 183); weitere Erträge kamen aus anfälligen Gebühren für Kulthandlungen (CIL 6, 820; Tert. nat. 1, 10; apol. 13, 42) u. Eintrittstaxen für Priesterämter, wie sie in der Kaiserzeit begegnen (Suet. vit. Cal. 22. vit. Claud. 9; Dio Cass. 59, 28). Häu-

fig werden Tempel oder Priesterkollegien von den Erblassern als Destinatare von Testamentsmulten (zB. Cic. Verr. 2, 8, 21. 9, 25), von Grabstiftern als Empfänger der Sepulkralmulten (G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 622f) bestimmt.

c. Verwaltung. Die Verwaltung des Tempelgutes erfolgt nicht durch die Priester, sondern durch die Magistrate. In Rom sind das die Zensoren, denen einerseits die Verpachtung der Ländereien, andererseits im Rahmen des ‚sarta tecta aedium sacrarum locorumque publicorum tueri' die locatio der Bauten u. Instandhaltungsarbeiten zukam (Liv. 24, 18, 10; 42, 3, 7; Cic. fam. 13, 11, 1; leg. 3, 3, 7; Verr. 1, 50, 130); mit dem Aufhören der Zensur in der Kaiserzeit wird diese Aufgabe von den curatores aedium sacrarum locorumque publicorum übernommen (CIL 14, 2922). In den Munizipien wurde das durch Ädilen (Tempelordnung von Furfo [ebd. 9, 3513 Z. 9]) oder curatores fanorum (ebd. 5, 3924) besorgt. Wenn auch der gesamte öffentliche Kult, besonders die religiösen Spiele, aus dem aerarium finanziert wurden, so wurden doch für einzelne Priesterkollegien oder Tempel eigene arcae geführt, die rechtlich freilich nur Unterabteilungen des aerarium waren, wirtschaftlich aber ein zweckgebundenes Sondervermögen darstellten, aus dem vor allem der laufende Kult bestritten wurde (Mommsen, StR^3 2, 1, 66/8; Marquardt, Staatsverw.^{3} 2, 84f). Solche arcae sind für die pontifices (arca pontificum), die fratres Arvales (CIL 6, 2028; W. Henzen, Acta fratrum Arvalium [1874] 101) u. die Vestalinnen (CIL 6, 13618) überliefert; das Vermögen einer ohne Testament verstorbenen Vestalin ging jedoch nicht an diese arca, sondern in publicum (Gell. 1, 12). Der arca pontificum flossen die vom pontifex maximus verhängten Multen (Liv. 37, 51; Cic. Phil. 11, 8, 18; Val. Max. 1, 1, 2; Tac. ann. 3, 71) sowie nach entsprechender stifterlicher Anordnung (CIL 6, 1600. 8518. 10219. 13152. 14672) Sepulkralmulten zu, manchmal findet sich auch eine alternative (ebd. 14672. 17965a) oder gemeinsame (ebd. 10682) Zuweisung an die pontifices u. Vestalinnen, woraus sich eine organisatorische Unterordnung der vestalischen arca unter die pontifikale ergibt (Mommsen, StR^3 3, 1, 74f). Dass die Tempel in der Spätklassik ein gut organisiertes Kassenwesen hatten, zeigt sich auch darin, dass Private bei Gläubigerverzug eine geschuldete Summe in einem Tempel hinterlegen konnten (Papin.: Dig. 31, 77, 26; Paul.: Dig. 3, 3, 73; 40, 7, 4 pr.; Ulp.: Dig. 4, 4, 7, 2; 16, 3, 1, 36f; 16, 3, 5, 2; Marcian.: Dig. 48, 13, 6; Cod. Iust. 4, 32, 19, 1 [Diocl.]). Bei ihr wurden ursprünglich die sacramenta hinterlegt, zu denen sich die Parteien im Zivilprozess im Rahmen des alten Legisaktionenprozesses gegenseitig herausforderten. Der siegreiche Teil erhielt sein sacramentum zurück, das des Verlierers ging an das aerarium (Varro ling. 5, 180; Gaius inst. 4, 13).

III. Jüdisch. a. Tempelgut. In der vorstaatl. Zeit hat es noch kein zentrales Heiligtum, sondern zunächst regionale Heiligtümer in Form von Kulthöhen (*Höhenkult) gegeben, die in der Folge durch ‚Häuser Jahwes' innerhalb der Siedlungen abgelöst wurden. Überregionale Bedeutung hat besonders der Tempel von Silo erlangt, in dem die Bundeslade aufbewahrt wurde (1 Sam. 3, 3; 4, 3); erst von David wurde sie nach *Jerusalem überführt (2 Sam. 6). In der Königszeit wurden mit den Heiligtümern in Jerusalem, Bethel u. Dan zentrale Kultstätten zur Organisation des Großkults geschaffen (Albertz 193/200. 220/6).

1. Tempelgebäude u. sakrale Ausstattung. Der Bau des salomonischen *Tempels erfolgte in räumlichem Kontext mit dem Königspalast. Er gliederte sich in die Vorhalle ('ulam), den hl. Langraum (heikal) u. das Allerheiligste (devir). Darin befand sich die Bundeslade mit den zwei steinernen Tafeln u. ein Cherubenthron (1 Reg. 6, 23/8; 2 Chron. 3, 10/4). Im heikal stand der Rauchopferaltar. Die weitere Ausstattung des Tempels mit Kultgeräten ist durch 1 Reg. 7, 13/51 u. 2 Chron. 3, 15/5, 1 überliefert. Dazu gehörten bronzene Säulen, das für die Waschungen der Priester bestimmte ‚Meer', zehn fahrbare Gestelle, zehn Kessel sowie Töpfe, Schaufeln u. Schalen, zehn goldene *Leuchter u. der Schaubrottisch. Um den Tempel herum befand sich ein Anbau mit Magazinkammern. Die von Nebukadnezar geraubten u. nach Babylon geschafften hl. Geräte wurden aus Anlass des Neubaus durch Serubabbel wieder zurückgegeben (Esr. 6, 1/5). An die Stelle der zehn salomonischen Leuchter trat der siebenarmige Leuchter (Ex. 25, 31/40; Num. 8, 1/4; 2 Chron. 13, 11). Auch in diesem Tempel befanden sich neben Kultgeräten große Mengen an Silber, Gold u. sonstigen Wertgegenstän-

den, die aus großzügigen Spenden u. Dotierungen stammten (Übersicht bei S. Safrai: EncJud[2] 15 [Jerus. 1971] 979/81) u. in Schatzkammern aufbewahrt wurden. Nachdem der Tempel durch den seleukidischen König Antiochus IV Epiphanes bei seinem Einmarsch in Jerusalem ausgeraubt worden war (1 Macc. 1, 20/4; Joseph. ant. Iud. 12, 5, 4), ließ Judas Makkabäus die hl. Geräte neu herstellen (1 Macc. 4, 49; Joseph. ant. Iud. 12, 7, 6). Der Tempel des *Herodes war nach dem Bericht des Josephus besonders prächtig ausgestattet (b. Iud. 5, 5, 1/6). Im ersten inneren Raum befanden sich der siebenarmige Leuchter, der Tisch mit den Schaubroten u. das Rauchfass samt Räucherwerk; das Allerheiligste hingegen war leer (ebd. 5, 5, 5; Albertz 488). Die hl. Geräte wurden bei der Zerstörung des Tempels von den Römern erbeutet u. im Triumphzug durch Rom geführt (Joseph. b. Iud. 7, 5, 5), wie auch das Halbrelief auf dem dortigen Titus-Bogen zeigt (U. Rappaport: EncJud[2] 15 [1971] 1167f). Strittig ist freilich schon in der antiken Überlieferung, ob die Zerstörung des Tempels von Titus beabsichtigt war (so Sulp. Sev. chron. 2, 30, 6; Val. Flacc. 1, 13) oder ob entgegen seinen Anordnungen der Brand nicht mehr eingedämmt wurde (so Joseph. b. Iud. 6, 4, 3/7).

2. Naturaleinkünfte. Die Naturalzugänge an den Tempel wurden zunächst von den Darbringern aus Anlass der verschiedenen Feiern u. Opfer selbst gegessen (Dtn. 12, 17/9; 14, 22/9; 15, 19/23); die Priester erhielten lediglich Anteile; erst in der späteren Textschicht der sog. Priesterschrift (P) erhalten diese den Charakter von Abgaben, die den Priestern u. Leviten zufließen (Hes. 44, 29f; Num. 18, 8/32).

α. Opfer- u. Schlachtanteile. Von den dargebrachten Speise-, Sünd- u. Schuldopfern fiel das, was nicht auf den Altar kam oder verbrannt wurde, den jeweils diensttuenden Priestern zu (Lev. 2, 3; 5, 13; 6, 18f; 7, 6/10; Num. 18, 9f; Menaḥot 6, 1). Bei den Hebe- u. Schwingopfern gebührte den Priestern Brust u. Keule (Lev. 7, 31/4). Ebenso fielen ihnen die Schaubrote zu (ebd. 24, 5/9). Bei den Hausschlachtungen von Rindern u. Schafen gebührten ihnen Vorderfuß, Kinnbacken u. Magen (Dtn. 18, 3). Die Rechtsfrage, ob die für Hausschlachtungen geltende Vorschrift im Wege der Analogie auch auf die zuvor beschriebenen Tieropfer anzuwenden ist, so dass die Priester zusätzlich zu Brust u. Keule auch die drei genannten Stücke erhalten würden, wird Ḥullin 10, 1 verneint.

β. Die Erstlingsfrüchte. (*Primitiae.) Der Umfang der einbezogenen Früchte wird an den zahlreichen Belegstellen nicht einheitlich umschrieben, teilweise werden sogar alle Früchte des Landes summarisch genannt (Num. 18, 13; Joseph. ant. Iud. 4, 4, 4); im Einzelnen werden vor allem die Erträge des Ackers (Ex. 23, 16. 19; 34, 22. 26; Lev. 23, 9; Num. 18, 12; Dtn. 18, 4; 2 Chron. 31, 5), Feld- u. Baumfrüchte (Neh. 10, 33. 36), aber auch Verarbeitungsprodukte wie Wein u. Öl (Num. 18, 12; Dtn. 18, 4; 2 Chron. 31, 5), Honig (ebd.) u. Mehl, Brotteig oder Brot (Lev. 23, 17; Num. 15, 20f; Neh. 10, 38) erwähnt. In der Mischna findet sich eine Beschränkung auf sieben Arten (Bikkurim 1, 3). Ähnlich behandelt wird auch die erste Schafschur (Dtn. 18, 4; Joseph. ant. Iud. 4, 4, 4; Ḥullin 11, 1). In bestimmten Perioden wird von den Erstlingen das sog. Beste oder Erste (rešit) unterschieden, das von Öl, Most, Getreide, Brot u. Baumfrüchten an die Priester abzuliefern war (Num. 18, 12; Neh. 10, 38). Die Höhe der als Hebeopfer darzubringenden Naturalabgaben von der Ernte (terumah) an die Priester wurde später innerhalb eines Rahmens zwischen $^1/_{30}$ u. $^1/_{60}$ dem Ermessen der Offerenten überlassen (Terumot 4, 3; Hieron. in Hes. comm. 14, 45, 13f [CCL 75, 681f]).

γ. Die männlichen Erstgeburten. Während für die erstgeborenen Söhne (Ex. 22, 28; Neh. 10, 37) eine Ablösung in Geld vorgesehen ist (Ex. 34, 20; Num. 18, 15), waren die männlichen Erstgeburten von Rindern, Schafen u. Ziegen abzuliefern (Ex. 22, 29; 34; 19; Dtn. 14, 23; 15, 19) u. daher grundsätzlich nicht auszulösen (Num. 18, 17), es sei denn, es handelt sich um unreines Vieh (ebd. 18, 15f). Ein erstgeborener Esel war durch ein Schaf auszulösen (Ex. 34, 20). Die zum Heiligtum gebrachten tierischen Erstgeburten wurden lange Zeit von den Darbringern dort selbst als Schlachtopfer gegessen (Dtn. 12, 17/9; 15, 20).

δ. Der Zehnt. Die Konzeption des Zehnten (*Steuer) zeigt im AT kein einheitliches Erscheinungsbild. Nach Gen. 14, 20 leistete Abraham den Zehnt an den Priesterkönig Melchisedek; ebd. 28, 22 ist der Zehnt Objekt eines Gelübdes durch Jakob. 1 Sam. 8, 15. 17 erscheint der Zehnt von Getreide, Wein u. Schafen als Abgabe an den König. Im Deute-

ronomium hingegen ist der Zehnt ein abzusondernder Teil von Getreide, Wein u. Öl, der ebenso wie die tierischen Erstgeburten zum Tempel gebracht u. dort im Rahmen eines Mahles verzehrt werden sollte. Wer zu weit entfernt wohnte, sollte die Zehntprodukte verkaufen u. sich aus dem Erlös am Ort des Heiligtums die entsprechenden Gaumenfreuden beschaffen (Dtn. 14, 22/6); daran soll freilich auch der Levit beteiligt werden (ebd. 14, 27). Nur in jedem dritten Jahr kam der ganze Zehnt den Leviten, Fremden, Waisen u. Witwen zu (ebd. 14, 28f; 26, 12). In der Textschicht der sog. Priesterschrift hingegen ist der Zehnt eine Abgabe an die Leviten (Num. 18, 24; Neh. 10, 38), die ihrerseits davon wieder den Zehnten des Zehnten an die Priester abzuführen hatten (Num. 18, 25f; Neh. 10, 39; Joseph. ant. Iud. 4, 4, 4). Nicht eindeutig beurteilt wird das historische Verhältnis der geschilderten Konzeptionen. Überwiegend wird die deuteronomistische Konzeption als die ältere gesehen u. die Auffassung des Zehnten als Leviten- u. Priestereinkunft erst der Zeit des zweiten Tempels zugewiesen (J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[6] [1905] 152/5; Albertz 492; Schürer, History 2, 257/60). Dagegen hat M. Wischnitzer: EncJud[2] 15 (Jerus. 1971) 1156/62 aufgrund rechtsvergleichender Beobachtungen im Zehnt von Anfang an eine zur Finanzierung des Tempelkults u. der Priestereinkünfte zweckgebundene Abgabe gesehen, die ursprünglich an den König ging u. nach der Priesterschrift dem Heiligtum bzw. den Priestern zugewiesen wurde. Die deuteronomistische Konzeption des Verzehrs am Heiligtum sieht er als die jüngere an, die sich aus dem Wegfall der Provinzheiligtümer in den Levitenstädten erklären lässt (ebd. 1160). Die rabbin. Jurisprudenz, welche die Torah als Einheit betrachtete, versuchte eine Harmonisierung zwischen Dtn. 14, 22/7 einerseits u. Num. 18, 21/32 andererseits (dazu J. Marcus: UnivJewEnc 10 [1948] 253f; Wischnitzer aO. 1161f; Schürer, History 2, 194/6). Es wurde ein kombiniertes System entwickelt, bei dem man den ‚Ersten Zehnt‘ (vgl. den Mischnatraktat Maʿaśrot) als Abgabe an die Leviten u. den ‚Zweiten Zehnt‘ (vgl. den Mischnatraktat Maʿaśer Šeni) unterschied, der dem vom Deuteronomium vorgesehenen Zweck diente u. im ersten, zweiten, vierten u. fünften Jahr des siebenjährigen Fruchtzyklus anfiel. Im dritten u. sechsten Jahr trat an seine Stelle der Armenzehnt. Bei den ungebildeten Landbewohnern (ʿam ha-areṣ) wurde freilich die strikte Befolgung der Verzehntung nicht vorausgesetzt. War die vorherige Verzehntung zweifelhaft, so sollten die erworbenen Produkte von einem gewissenhaften Käufer den Zehnt-Destinataren gemeldet werden. Die damit verbundenen Rechtsprobleme werden im Mischnatraktat Demaj behandelt. Dem Zehnt unterlagen alle essbaren Agrarprodukte (Lev. 27, 30; Dtn. 14, 23; 26, 12; 1 Sam. 8, 15; Maʿaśerot 1, 1). Die Pharisäer unterwarfen angeblich sogar Minze, Dill u. Kümmel dem Zehnt (Mt. 23, 23; Lc. 11, 42). Neben dem Zehnten vom Bodenertrag wird auch ein Zehnt von Rindern, Schafen u. Herdentieren erwähnt (1 Sam. 8, 17; Lev. 27, 32; 2 Chron. 31, 5; Bekorot 9, 1); die Pharisäer rühmen sich, das ganze Einkommen dem Zehnt zu unterwerfen (Lc. 18, 12).

ε. *Die Brennholzlieferungen.* Bei der Reorganisation des Kults unter Nehemia wurde auch ein Losverfahren eingeführt, mit dem die Brennholzleistungen auf die Priester u. Leviten aufgeteilt wurden (Neh. 10, 35; 13, 31). Aus der Termingebundenheit dieser Leistungen entwickelt sich das Fest des Holztragens (Joseph. b. Iud. 2, 7, 17).

ζ. *Sonstige Sachzugänge.* Neben den regelmäßig fließenden Naturalabgaben gingen dem Heiligtum auch freiwillige Geschenke (zB. ebd. 5, 3, 3) sowie Realisate aus Gelübden zu (Lev. 27; Dtn. 23, 22/4; Mt. 15, 5; Mc. 7, 11), die freilich in Geld ablösbar waren (Lev. 27, 1/25; Joseph. b. Iud. 4, 4, 4). Im Gegensatz dazu war das ‚Gebannte‘ (Lev. 27, 28f; Num. 18, 14; Hes. 44, 29) nicht ablösbar.

3. Geldeinkünfte. Dem Tempelschatz (Mt. 27, 6; Joseph. b. Iud. 5, 5, 1: ἱερὸς θησαυρός) flossen auch reichlich Barmittel zu, die ebenso wie die sonstigen Wertgegenstände in der Schatzkammer deponiert wurden, was freilich die Begehrlichkeit von Eroberern u. Potentaten auslöste (Antiochus IV Epiphanes: 1 Macc. 1, 21/3; Crassus: Joseph. ant. Iud. 14, 7, 1; b. Iud. 1, 8, 8; Sabinus: Joseph. ant. Iud. 17, 10, 2 aE.; b. Iud. 2, 3, 3 aE.; Pilatus: Joseph. ant. Iud. 18, 3, 2; b. Iud. 2, 9, 4; Florus: ebd. 2, 14, 6).

a. Die Tempelsteuer. aa. Allgemein. Sie wurde unter Nehemia in Übereinstimmung mit den religiösen u. politischen Führern eingerichtet, betrug zunächst ein Drittel Schekel (Neh. 10, 33f) u. diente der Finanzierung

des Kults u. Tempelaufwandes. In einer wohl späteren Quellenschicht des Pentateuch wird sie mit einem halben Schekel beziffert, den jeder männliche Jude über 20 Jahren unabhängig von seinen persönlichen Vermögens- u. Einkommensverhältnissen zu entrichten hatte (Ex. 30, 11/6; vgl. Philo monarch. 2, 3; spec. leg. 1, 14, 78; K. Steckel: Calwer Bibellex. [1959] s. v. Tempelsteuer; Schürer, History 2, 270/2). Nach dem Wegfall des Schekels war sie in tyrischer Währung zu zahlen, wobei der halbe Schekel zwei tyrischen Drachmen entsprach. Dazu befanden sich vor dem Tempel die Geldwechsler (Mt. 21, 12; Joh. 2, 15). Das δίδραχμον wurde auch von den Juden in der Diaspora entrichtet, die auf diese Weise wesentlich zum Reichtum des Tempels beitrugen (Joseph. ant. Iud. 14, 7, 2; 18, 9, 1). Flaccus wurde zum Vorwurf gemacht, durch ein Edikt den Export des aurum Iudaeorum aus Asien untersagt zu haben (Cic. Flacc. 18, 66f). Edikte des Agrippa sicherten einzelnen örtlichen Gemeinden ausdrücklich die ungestörte Einsammlung der Steuer zu (Joseph. ant. Iud. 16, 6, 4f). Auch Jesus hat diese Abgabe gezahlt (Mt. 17, 24/7). Durch Vespasian wurde die bisher an den Jerusalemer Tempel abgeführte Steuer dem Iuppiter Capitolinus zugewiesen (Joseph. b. Iud. 7, 6, 6; Dio. Cass. 56, 7) u. über den fiscus Iudaicus eingezogen (M. S. Ginsburg, Fiscus Iudaicus: JewQuartRev 21 [1930] 281/91; O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diokletian[4] [1905] 73). Unter *Domitianus wurden dabei schikanöse Eintreibungsmethoden angewandt, die bis zur Untersuchung von 90-jährigen nach Beschneidungsmerkmalen reichten (Suet. vit. Dom. 12). Nerva hat, wie sich aus der Münzaufschrift fisci Iudaici calumnia sublata ergibt, nicht die Steuer abgeschafft, sondern nur diese Methoden gemildert (Baron 2, 105; Schürer, History 2, 272). Doch gelang es später dem jüd. Patriarchat in Palästina, sie wieder selbst über die apostol. Abgaben von den Juden aus der Diaspora einzusammeln (Epiph. haer. 30, 11, 1/8 [GCS Epiph. 1, 346f]; Juster 385/8).

bb. Unter christlichen Kaisern. Die Gesetzgebung der christl. Kaiser zeigt zunächst ein gewisses Schwanken: Cod. Theod. 16, 8, 14 vJ. 399 sieht für den Westen ein Verbot der Einhebung u. Abfuhr an die Patriarchen sowie die Umleitung der eingehobenen Gelder an das aerarium vor, was wenige Jahre später widerrufen wird (ebd. 16, 8, 17 vJ. 404). Durch ebd. 16, 8, 29 vJ. 429 wurde neuerdings generell die Abfuhr an die kaiserliche Kasse angeordnet (Juster 386; H. Schreckenberg, Die christl. Adv.-Iudaeos-Texte u. ihr literarisches u. historisches Umfeld 1[3] [1995] 342f. 370f; M. Jacobs, Die Institution des jüd. Patriarchen [1995] 299/308). Die Aufnahme dieser Konstitution durch *Justinian in Cod. Iust. 1, 9, 11 zeigt das Fortbestehen dieser Rechtslage.

β. Aus- u. Ablösungen von Naturalleistungen. Ausgeschlossen war eine Auslösung bei gebannten Sachen u. bei Erstgeburten von reinen Rindern, Schafen u. Ziegen (Num. 18, 17). Obligatorisch war sie bei unreinen Tieren (Lev. 27, 27; Num. 18, 15) u. bei den erstgeborenen Söhnen (Ex. 34, 20; Num. 18, 15), hier zu einer Taxe von 5 Schekel; später findet sich ebenso wie bei der Tempelsteuer die Entrichtung in tyrischer Währung (Bekorot 8, 7; Tos. Ketubbot 12 aE.). Die Ablösung von Gelübden soll nach Schätzung der Priester erfolgen, wobei für Gelübde von Menschen ein nach Geschlecht u. Alter gestaffelter Tarif bestand (Lev. 27, 1/7). Von einem Monat bis fünf Jahre fielen bei Knaben (in Übereinstimmung mit der Ablösungstaxe der Erstgeburt) 5 Schekel, bei Mädchen 3 Schekel an; in der nächsten Altersstufe bis zum 20. Lebensjahr sind es 20 Schekel für Knaben, 10 Schekel für Mädchen, bei den Erwachsenen 50 Schekel für Männer, 30 Schekel für Frauen (so auch Joseph. ant. Iud. 4, 4, 4), ab dem 50. Lebensjahr reduzieren sich die Sätze auf 15 bzw. 10 Schekel; freilich soll auch die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Gelobenden berücksichtigt werden (Lev. 27, 8). Bei der Ablösung gelobter Tiere u. Häuser hatten sich die Priester am Durchschnittswert, bei Grundstücken am Ertragswert zu orientieren; in jedem Fall kam aber ein Zuschlag von $^1/_5$ hinzu (ebd. 27, 9/24), dasselbe gilt bei der Ablösung des Zehnten (ebd. 27, 31).

γ. Sonstige Geldeinkünfte. Besonders wichtig sind die freiwilligen Geldspenden, die über die vorgeschriebenen Abgaben hinaus erbracht wurden. Für sie war ein Opferkasten aufgestellt oder angebracht (2 Chron. 24, 8; Mc. 12, 41/4; Lc. 21, 1/4). Sie waren keine Priestereinkünfte, sondern dienten ebenso wie die Tempelsteuer der Instandhaltung des Gebäudes oder der Finanzierung des Kults.

4. Trägerschaft u. Verwaltung. Zunächst wurde der organisierte Kult vom Staat getragen; daher war der Tempel königliches Eigentum (Amos 7, 13 [Bethel]). Der Bau des ersten Tempels in Jerusalem wurde aus der Königskasse finanziert. Die Priester waren königliche Beamte (Albertz 193). Die Verwaltung des Tempelgutes war somit nicht autonome Angelegenheit der Priester, sondern stand unter herrscherlicher Aufsicht. Die Könige sorgten einerseits für die Erhebung der Einnahmen (Hes. 45, 13/6; 2 Chron. 24, 4/11; 31, 11/9), stellten andererseits die Mittel für den Kult zur Verfügung (ebd. 31, 3; Hes. 45, 17; 22; 24f; Y. M. Grintz: EncJud[2] 15 [Jerus. 1971] 953). Auch über die vorhandenen Mittel hatten sie ein Verfügungsrecht, das sie zumeist zweckgebunden, zB. zur Instandhaltung des Tempels (2 Reg. 12, 5/17. 22, 4/9; 2 Chron. 24, 12f) oder zur Anfertigung von heiligen Geräten (ebd. 24, 14), teilweise auch zu sonstigen politischen Zwecken (2 Reg. 12, 18f), einsetzten. Der Bau des zweiten Tempels wurde zwar aus der pers. Staatskasse finanziert (Esr. 6, 3f. 8), u. auch in der Folge gab es noch Staatszuschüsse zum Kult (ebd. 6, 9; 7, 15/23), doch wurde in der nachexilischen Zeit im Sinne des Konzepts der Ezechiel-Schule (Albertz 446/60) eine Selbstverwaltung durch die Priester angestrebt, zu der auch die finanzielle Autonomie gehörte. Daher nahm die Priesterschaft den Empfang u. die Aufteilung der Mittel selbst in die Hand (vgl. Philo praem. et poen. 4), wofür eigene Schatzmeister fungierten (Neh. 12, 44; 13, 4; 13, 13; γαζοφύλακες: Joseph. ant. Iud. 19, 6, 1; b. Iud. 5, 2 aE.; 6, 5, 2). Die geänderte Organisation des Kults führte auch zu geänderten Vorstellungen über die Trägerschaft, obgleich die sprachlichen Formulierungen für die Vermögenszuordnungen u. -verschiebungen keine einheitliche Linie zeigen. Der Gedanke des Divinaleigentums findet sich beim Tempelgebäude selbst (Ps. 26 [25], 8; Lc. 2, 49; Joh. 2, 16) u. auch bei ursprünglich gebannten Sachen (Lev. 27, 28), während eine spätere Textschicht sie schon zu den Priestereinkünften zählt (Num. 18, 14; Hes. 44, 29). Generell begegnet bei den Priestereinkünften einerseits eine zweistufige Denkweise, die zunächst eine göttliche Trägerschaft entweder ex lege (Ex. 34, 19) oder aufgrund eines Übertragungsakts (ebd. 22, 28f; Lev. 2, 12; Dtn. 15, 19) annimmt, wobei Jahwe jedoch durch sein Gesetz das entsprechende Objekt dem Priester zugewiesen habe (Num. 18, 12f; 19); andererseits findet sich auch die Vorstellung einer direkten Übertragung vom Gläubigen an den Priester (Dtn. 18, 3f; Neh. 10; Hes. 44, 30), was wohl als die jüngere Vorstellung anzusehen ist.

b. Qumran. Die Zeugnisse zur *Qumran-Gemeinde u. zu den Essenern zeigen in der Schilderung der organisatorischen Strukturen große Übereinstimmung, weswegen die überwiegende Meinung von einer Identität beider Gruppen ausgeht (vgl. Schürer, History 2, 583/5). Bei den Essenern gab es kein Individualeigentum der Mitglieder (Philo hypoth. 11, 4), sondern beim Eintritt war dieses an die Gemeinde abzuliefern. Alle konnten das einheitliche Vermögen wie Brüder in Anspruch nehmen (Joseph. b. Iud. 2, 8, 3). Die Vermögensverwalter, für die die Bezeichnungen τῶν κοινῶν ἐπιμεληταί (ebd. 2, 8, 3) bzw. ταμίαι (Philo hypoth. 11, 10) überliefert sind, übernahmen auch die auf Erwerbsarbeit beruhenden Einkünfte (μισθός) u. kauften damit die für den Unterhalt erforderlichen Sachen (ebd.; quod omn. prob. lib. 86); gewählte ἀγαθοὶ ἄνδρες fungierten als Übernehmer τῶν προσόδων u. der Bodenerträge (Joseph. ant. Iud. 18, 1, 5). Auf diesem Hintergrund erübrigen sich auch Kaufgeschäfte unter den Mitgliedern (b. Iud. 2, 8, 4). Dasselbe Konzept der *Gütergemeinschaft findet sich in der sog. Gemeinderegel (dazu D. L. Mealand, Community of goods at Qumran: TheolZs 31 [1975] 129/39; M. Del Verme, Communione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumrano a confronto [Brescia 1977]; Klauck, Gütergemeinschaft 45/68; C. Colpe, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 129f; Wacht 23/6). Am Ende des ersten Novizenjahres kam es zu einer Übergabe des Vermögens des Kandidaten an den Vermögensverwalter; freilich wurde dieses noch gesondert geführt (1 QS 6, 20; vgl. Philo quod omn. prob. lib. 12). Erst bei einer definitiven Aufnahmeentscheidung aE. des zweiten Jahres wurde es ins Gemeindevermögen übernommen (1 QS 6, 22; 1, 11f). Umgekehrt ist darauf zu achten, dass das Vermögen der nicht Eintrittswilligen nicht eingebracht wird (ebd. 3, 1/3). Für eine etwaige Rückerstattung des eingebrachten Vermögens bei einem Ausschluss gibt es keine Hinweise (ebd. 7, 16f. 22/5). Die Erklärung der Nichtrückerstattung aus dem Entgeltlichkeits-

prinzip, demzufolge die Versorgung durch die Gemeinde eine Gegenleistung für das eingebrachte Vermögen darstellt, greift wohl nur bei klaren quantitativen Relationen (H. Bardtke, Die Rechtsstellung der Qumrangemeinde: TheolLitZt 86 [1961] 101f). Die Vermögensentäußerung u. Gütergemeinschaft beruht nicht auf dem Armuts-, sondern auf dem Reinheitsideal (J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 2 [1960] 13; J. Hempel: PW 24 [1963] 1385). Die Gemeinde ist alleinige Trägerin des Eigentums, ein Individualeigentum der einzelnen Mitglieder besteht wohl nicht (H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristl. Radikalismus 1 [1957] 35/7; E. Koffmahn, Rechtsstellung u. hierarchische Struktur des YAHAD von Qumran: Biblica 42 [1961] 437). Als Indiz für ein teilweise verbleibendes Individualeigentum wird zwar die Strafbestimmung von 1 QS 7, 6/8 angesehen, in der für fahrlässige Schädigung von Gemeindevermögen eine Ersatzpflicht u. nur subsidiär eine Strafe von 60 Tagen statuiert wird (M. H. Gottstein, Anti-Essene traits in the Dead Sea scrolls: VetTest 4 [1954] 147; C. Rabin, Qumran studies [Oxford 1957] 21/36; Maier aO. 28; Klauck, Gütergemeinschaft 62), doch wurde versucht, die Ersatzpflicht nicht als Vermögensleistung bzw. als zusätzliche Arbeit zu interpretieren (S. H. Siedl, Qumran [Roma 1963] 245f; erwogen auch von Klauck, Gütergemeinschaft 62) oder bloß auf die noch nicht definitiv aufgenommenen Personen zu beziehen (A. Dupont-Sommer, Die Essenischen Schriften vom Toten Meer [1960] 67). Rechtlich handelt es sich bei der Gütergemeinschaft in Qumran um ein korporatives Eigentum der Gemeinde, die insofern als juristische Person zu sehen ist (Koffmahn, Rechtsstellung aO. 435/7; Colpe aO. 130). Umstritten ist die Frage, ob diese korporative Konstruktion eine genuin jüd. Schöpfung darstellt (E. Koffmahn, Die staatsrechtliche Stellung der Essenischen Vereinigungen in der griech.-röm. Periode: Biblica 44 [1963] 54/61) oder als Ausfluss des griech.-hellenist. Vereinsrechts anzusehen ist (H. Bardtke, Qumran u. seine Probleme: TheolRundsch 33 [1968] 225/7; ders., Rechtsstellung aO. 94/103; Klauck, Gütergemeinschaft 68; etwas vorsichtiger Seidl aO. [o. Sp. 1029] 151). Aus Mangel an diesbezüglichen Quellenbelegen lassen sich auch die Rechtsverhältnisse an dem von der Gruppe genutzten Grund u. Boden nicht klären. Der archäologische Befund wurde zwar von Koffmahn, Stellung aO. 58 im Sinne einer Eigentumsposition der Gemeinde gedeutet, die sie aus Anlass der Errichtung erworben habe, wogegen Bardtke (Rechtsstellung aO. 103; ders., Qumran aO. 227f) auch eine bloße Besitzposition, basierend auf einer leihweisen Überlassung durch die seleukidische Krone, für wahrscheinlich hält. – Die Regelung der Damaskusschrift, die sich auf die nicht in monastischer Gemeinschaft lebenden Gruppenangehörigen bezieht, kennt keine Gütergemeinschaft wie in 1 QS: Beim Eintritt in die Gemeinde war jedoch neben persönlichen Qualifikationsmerkmalen auch das Vermögen zu prüfen (CD 13, 11), eine Vermögensübertragung ist aber nicht überliefert (Hempel aO. 1383; Klauck, Gütergemeinschaft 65; Schürer, History 2, 577). Vorgesehen ist eine monatliche Beitragsleistung in der Mindesthöhe des Lohnes zweier Tage (CD 14, 12f). Die Eingänge dienen zur Unterstützung von Waisen, Armen, Greisen, Fremden, Gefangenen u. Jungfrauen, die keinen Löser haben (ebd. 14, 14/6). Der private Vermögensverkehr der Mitglieder unterlag gewissen Einschränkungen. An Heiden sollen keine reinen Tiere oder Vögel, nichts von Tenne oder *Kelter u. schließlich keine Knechte oder Mägde verkauft werden (ebd. 12, 9/12), Handel mit ‚Söhnen des Verderbens‘ sollte nur gegen Barzahlung betrieben werden; Verbindungen zwecks Kaufes oder Verkaufes bedurften der Meldung an den Aufseher u. der Schriftform (ebd. 13, 14/6).

c. Synagogen. 1. Synagogengut. Die Synagogen dienen dem dezentralen Gottesdienst, wobei dieser (vor allem wegen des Fehlens von Blutopfern) weniger materiellen Aufwand erforderte als der Tempelkult. Zum Synagogengut zählen als stehendes Vermögen die Kultgebäude u. deren Ausstattung (S. Krauss, Art. Synagoge: PW 4 A, 2 [1932] 1308/12; W. Schrage: ThWbNT 7 [1964] 818/20; D. Sperber: EncJud² 15 [Jerus. 1971] 592f), wobei oft private Stifter an der Errichtung u. Ausstattung beteiligt waren (B. Lifshitz, Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives [Paris 1967]). In den Synagogen wurden die ἱερὰ γράμματα u. ἱερὰ χρήματα (Joseph. ant. Iud. 16, 6, 2) aufbewahrt. Bei den Kultgegenständen gab es eine Abstufung der Heiligkeitsgrade; den höchsten Rang nahm die Torahrolle ein. Ab-

genutzte Torahrollen u. Schriften, die den Namen des Herrn enthielten, durften nach jüdischem Recht nicht verbrannt oder vernichtet werden, sondern wurden in der Genizah verwahrt (Šabbat 9, 6; 16, 1) u. behielten auf diese Weise ihren hl. Status (K. Schwarz: Jüd. Lexikon 2 [1928] 1014; A. M. Habermann: EncJud² 7 [Jerus. 1971] 404f; J. Maier, Bedeutung u. Erforschung der Kairoer ‚Geniza': JbAC 13 [1970] 48/61). Der Heiligkeitsgrad der übrigen Gegenstände bestimmte sich nach deren Nähe zur Gesetzesrolle (Sperber aO. 593). Unzulässig ist die Umwandlung eines Objekts von einem höheren in einen niedrigeren Heiligkeitsgrad, zulässig ist hingegen dessen Erhöhung (vgl. Šeqalim 6, 4; 5, 2; Menaḥot 11, 7). Bei einem anfälligen Verkauf setzte sich die Heiligkeitsstufe nach dem Surrogationsprinzip am Verkaufserlös insofern fort, als dieser zweckgebunden für ein höherstufiges Gut verwendet werden sollte u. nicht in ein Gut von geringerer Stufe investiert werden durfte. Als Glieder dieser internen Abstufung bei Verkäufen werden die Torahrolle, die hl. Bücher, deren Umhüllungen, die Lade, die Synagoge u. auch der öffentliche Platz genannt (Megillah 3, 1). Zu den Modalitäten der Veräußerung des Synagogengebäudes selbst werden für das jüd. Recht drei divergierende Rechtsauffassungen mitgeteilt. Die restriktivste lässt einen Verkauf nur unter Vereinbarung eines Wiederkaufrechts zu, eine weitere gestattet den Verkauf, wenn es nicht zu besonders unerwünschten Folgenutzungen kommt, die großzügigste lässt eine Veräußerung zur freien Nutzung durch den Käufer zu (ebd. 3, 2). Dass das Synagogengebäude im röm. Recht, gestützt auf ein spezielles Privileg, den Status einer aedes sacra hatte (Juster 459; S. Krauss, Synagogale Altertümer [1922] 413; ders., Synagoge aO. 1314f; J. Bonsirven, Le judaïsme palestinien aux temps de Jésus Christ 2 [Paris 1935] 138; S. W. Baron, The Jewish community 1 [Philadelphia 1942] 109; Schrage aO. 843), wurde von A. Berger, Jewish synagoge and aedes sacrae: Studi in on. di B. Biondi 1 (Milano 1965) 145/63 vehement bestritten, da dieser Rechtsstatus nur durch eine förmliche consecratio ex auctoritate populi bzw. principis (dazu s. o. Sp. 1030/2) erlangt wurde. Nur den beweglichen Sachen kam erhöhter strafrechtlicher Schutz zu, indem deren Entwendung nicht als gewöhnlicher Diebstahl oder Raub, sondern aufgrund eines augusteischen Edikts als sacrilegium behandelt wurde (Joseph. ant. Iud. 16, 6, 2. 4). In Cod. Theod. 7, 8, 2 = Cod. Iust. 1, 9, 4 vJ. 368/73 (?) werden die Synagogen zwar von der Einquartierungspflicht ausgenommen u. in diesem Zusammenhang als religionum loca bezeichnet, doch ist das kein terminus technicus. Die mehrfach gegen übereifrige Christen gerichteten Verbote, in Synagogen einzudringen u. sie zu okkupieren, in Brand zu setzen oder zu zerstören (Cod. Theod. 16, 8, 12 vJ. 397. 20 vJ. 412 [418?]. 21 vJ. 412 = Cod. Iust. 1, 9, 14; Cod. Theod. 16, 8, 25 pr. vJ. 423. 26 vJ. 423 = Cod. Iust. 1, 9, 16), setzen nicht den status einer aedes sacra voraus, sondern beruhen auf dem Schutz des Eigentums einer gesetzlich nicht verbotenen secta (vgl. Cod. Theod. 16, 8, 9 vJ. 393). War der Platz einer zerstörten oder entwidmeten Synagoge bereits christianisiert worden, so musste ein gleich großes Ersatzgrundstück geleistet werden. Ebenso waren entwendete donaria zurückzustellen; bei bereits erfolgter consecratio war ihr Wert zu vergüten (ebd. 16, 8, 25 pr./1 vJ. 423). Sonst wurde seit 415 nC. der Neubau, nicht aber die Instandsetzung bestehender Synagogen verboten (ebd. 16, 8, 22. 25, 2 vJ. 423. 27 vJ. 423; Nov. Theod. 3, 3 = Cod. Iust. 1, 9, 18, 1 vJ. 439).

2. Trägerschaft u. Verwaltung. Im rabbin. Recht findet sich die Vorstellung, dass der öffentliche Platz, die Synagoge, die Lade mit der Torah u. die Schriftrollen der lokalen Gemeinde gehören (Nedarim 5, 5; Sperber aO. 594). Freilich kam es auch vor, dass private Stifter von Synagogen sich Rechte an Teilen vorbehielten (zB. CIJud 694, 17f: ἐξουσία τῶν ὑπερῴων). In Palästina bestand je nach Bevölkerungsanteil entweder eine weitgehende Identität zwischen kultischer u. politisch-administrativer Gemeinde (Schürer, History 2, 427/9; Krauss, Synagoge aO. 1312) oder ein spezifisch religiöser Kultverband. In der Diaspora waren die Juden in erster Linie ein ethnischer Verband, der gleichzeitig den Kult pflegte. Vielfach wird das griech.-hellenist. Vereinswesen (E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen [1896] 129f; F. Pohland, Geschichte des griech. Vereinswesens [1909]; M. San Nicolo, Ägypt. Vereinswesen zZt. der Ptolemäer u. Römer 1/2² [1972]) als Vorbild in der Organisation angenommen (Pohland aO. 129f; K. L. Noethlichs, Das Judentum u. der röm. Staat [1996] 35), wogegen Juster 413/24 den Charakter einer Organisation sui

generis betont hat. Unter den Römern gehörten sie wohl zu collegia antiquitus constituta (Suet. vit. Iul. 42) bzw. antiqua et legitima (vit. Aug. 32), die nicht dem strengen Konzessionsvorbehalt der lex Iulia de collegiis unterlagen (A. M. Rabello, The legal condition of the Jews in the Roman Empire: ANRW 2, 13 [1980] 719). Die bei Joseph. ant. Iud. 14, 10; 16, 6 wiedergebenen Rechtsdokumente bestätigen das (C. Saulnier, Lois romains sur les juifs selon Flavius Josèphe: RevBibl 88 [1981] 161/98; T. Rajak, Was there a Roman charter for the Jews?: JournRomStud 74 [1984] 107/23; Noethlichs aO. 81/8). Zu den mit der Stellung als anerkannte Körperschaft verbundenen Rechten zählte auch die Vermögensfähigkeit: Die jüd. Gemeinden waren korporative Eigentümer der Kultliegenschaften (Juster 428f; A. Tcherikover, Hellenistic civilisation and the Jews [Philadelphia 1961] 296/343. 505/22). Im Vermögensverkehr mit beweglichen Sachen sind Sammlungen von Geld (Joseph. ant. Iud. 14, 10, 8. 12) als rechtmäßige Befugnisse bezeugt. Ebenso sind Schenkungen u. letztwillige Zuwendungen überliefert (Juster 429/34). Aus einem Reskript des *Caracalla, in dem zu einem Legat an die universitas Iudaeorum, qui in Antiochensium civitate constituti sunt, die Entscheidung peti non potest getroffen wird (Cod. Iust. 1, 9, 1 vJ. 213), wurde auf eine Aberkennung des erlaubten Status u. der Vermögensfähigkeit geschlossen (J. P. Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les romains 2 [Louvain 1896] 463; Th. Reinach: DarS 3, 1, 624; A. Pernice, Labeo 1 [1873] 3). Dagegen wurde vorgebracht, dass für die Zeit Caracallas die negative Entscheidung als Spezialnorm gegen Zuwendungen nichtjüdischer Erblasser an die Judengemeinde (Juster 434) oder aus einem Mangel in der letztwilligen Anordnung der Erblasserin zu erklären ist (Schnorr v. Carolsfeld 69/78), die gar nicht die korporative Judengemeinde, sondern sämtliche Juden der Stadt bedenken wollte: Eine solche Zuwendung an incertae personae ist nach römischem Recht unwirksam (A. Berger, Some remarks on Caracalla's rescript CI 1. 9. 1 and its ‚universitas Iudaeorum‘: Iura 8 [1957] 75/86; Rabello aO. 722), wäre aber nach talmudischem Recht wirksam (R. Yaron: RevIntDroitAnt 11 [1964] 284f). Erst für *Justinian ist (durch die Aufnahme des Reskripts in den Titel De Iudaeis) die Entscheidung im Sinne eines Entzuges der passiven Legatsfähigkeit zu verstehen (Berger, Remarks aO. 86; Noethlichs aO. 113_{637}). – Die Einnahmen dienten in erster Linie der laufenden Finanzierung des Kults. Außerordentliche Aufwendungen waren etwa Neubauten u. größere Reparaturen von Gebäuden. Die Verwaltung der Synagoge kam dem ἀρχισυνάγωγος (-γεύς) zu (Juster 452; Schürer, History 2, 435; 3, 1, 101f). In der Almosenzuteilung (S. Krauss, Talmud. Archäologie 3 [1912] 66/74; Strack / Billerb. 2, 643/7), zunächst wohl in Naturalien, gab es zwei Fonds mit getrennten Empfängerkreisen: Lokale Arme erhielten eine Wochenration auf einmal, für fremde Arme war eine tageweise Verteilung vorgesehen (Tos. Pe'ah 4, 9); betraut waren damit eigene Almosenpfleger (Th. Klauser: o. Bd. 3, 905). Obwohl ihre Tätigkeit zu den allgemeinen Gemeindeaufgaben gehörte, wurde sie dennoch in der Synagoge ausgeübt (Mt. 6, 2; Schürer, History 2, 437).

B. Christlich. I. Die Zeit bis Konstantin. a. Entwicklung. 1. Verwaltung der Liebesgaben u. Unterhalt der Lehrenden. Das heidn. Tempelgut ist seiner Zweckbestimmung nach nur auf die Bedürfnisse des Kultes bezogen, eine soziale Funktion ist damit nicht verbunden. Freilich kannte auch sowohl die klass.-griech. (zB. Lys. or. 24) wie auch die hellenist. Zeit (zB. Strab. 14, 2, 6) eine organisierte *Armenpflege, ebenso hat Rom im Rahmen der *Annona (dazu E. Höbenreich, Annona. Juristische Aspekte der stadtröm. Lebensmittelversorgung im Prinzipat [Graz 1997]) die Getreideversorgung u. auch Getreidespenden staatlich organisiert u. darüber hinaus Alimentationsstiftungen geschaffen (Riccobono, Fontes[2] 3, nr. 116 [dazu N. Criniti, La tabula alimentaria di Veleia (Parma 1991)] u. 117), doch es gab in der heidn. Antike (abgesehen von Nahrungsspenden im Zusammenhang mit dem Ceres-Kult) keine Verbindung der Armenfürsorge mit dem Kult- u. Sakralwesen (Uhlhorn 27). Natürlich benötigen auch die christl. Gemeinden Kultplätze u. -gegenstände, doch die Hauptverwendung des K. lässt sich aus dem Gebot der Nächstenliebe ableiten. Dieses Gebot wird als Neuerung (Joh. 13, 34) empfunden. Die skeptische Haltung gegenüber dem Reichtum (Mt. 6, 19) führte dazu, dass das Motiv der *Barmherzigkeit mit dem Motiv des Sammelns von Schätzen im Him-

mel verknüpft wurde, so dass dem Reichen durch Hingabe seiner Güter an die Armen ein Weg zur Vollkommenheit eröffnet wurde (ebd. 19, 21; Lc. 12, 33). Der Gedanke, Witwen, Waisen, Arme u. Fremde zu unterstützen, findet sich zwar schon beim jüd. Zehnt (s. o. Sp. 1040/2) u. an einigen Stellen des AT (Dtn. 10, 18; 24, 17; Job 22, 9; 29, 12f; 31, 16f; Ps. 82 [81], 3f; Prov. 31, 9), wird aber im NT zum zentralen Gebot (Jac. 1, 27), zu dessen Verwirklichung schon die ersten Gemeinden die organisatorischen Voraussetzungen schufen: Von den Gaben, die Jesus Christus übergeben u. von diesem an die Armen verteilt wurden, sagt Augustinus: tunc primum ecclesiasticae pecuniae forma est instituta (in Joh. tract. 62, 5 [CCL 36, 485]); an anderer Stelle spricht er vom fiscus Christi (en. in Ps. 146, 17 [40, 2135]). Mit der Kassenführung war *Judas betraut (Joh. 12, 6; 13, 29). In der Urgemeinde in *Jerusalem war nach dem Bericht des Lukas πάντα κοινά (Act. 2, 44f; 4, 32). Freilich führte dieser sog. urchristl. Liebeskommunismus (E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen [1912] 49; M. Hengel, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche [1973] 16f. 39/42; Wacht 26f; Stöger 33) nicht zu einer unbeschränkten *Gütergemeinschaft, wie sie in der Qumran-Sekte praktiziert wurde (s. o. Sp. 1046/8): Einerseits stellen die genannten Summarien der Apostelgeschichte dem Leser ein auf atl. Prophetie u. griechisch-hellenistischen Vorstellungen beruhendes Sozialideal vor (Wacht; D. L. Mealand, Community of goods and utopian allusions in Acts II/4: JournTheolStud NS 28 [1977] 96/9; Klauck, Hausgemeinde; ders., Gütergemeinschaft 68/79), andererseits gibt es für die apostol. Urgemeinde durchaus Belege dafür, dass die Gläubigen noch Eigenvermögen hatten, bes. ihren *Grundbesitz (M. B. v. Stritzky: o. Bd. 12, 1200) u. ihre Häuser behielten, sie aber für die Gemeindeversammlungen zur Verfügung stellten (Act. 12, 12; 2, 46; 21, 18), so dass nur von einer freiwilligen u. beschränkten Gütergemeinschaft (Dauvillier 604) oder einfach von Armenhilfe (F. Hauck [J. B. Bauer, Th. Mayer-Maly]: o. Bd. 6, 441/3) gesprochen werden kann. Schon die große Zahl der Gemeindemitglieder machte eine unbeschränkte Gütergemeinschaft unmöglich (Klauck, Gütergemeinschaft 69). Die Gaben der Gläubigen erfolgten beim Opfer u. wurden anschließend bei der Agape verteilt. Nach Unstimmigkeiten wegen Benachteiligung der hellenist. Mitglieder wurden als Hilfsorgane zur Entlastung der Apostel die ‚Sieben‘ eingesetzt (Act. 6, 1/7); dass sie den später in der Armenpflege tätigen *Diakonen entsprechen (Krüger 243), ist zweifelhaft (Klauser aO. 891). Auch für die Missionsgemeinden ist die Intensität der Gemeinsamkeit nicht nachweisbar, wie sie für die Urgemeinde geschildert wird (Braun 2; Helle 9; Rivet 2f; Dauvillier 606f). Die Gottesdienste wurden weiterhin in Privathäusern abgehalten (1 Cor. 16, 19; Rom. 16, 5; Phm. 2; Col. 4, 15). Ein Erwerb von Grundeigentum ist für die Ur- u. Frühgemeinden nicht überliefert. Dies entspricht auch den Forderungen Jesu, das Vermögen nicht direkt zu übertragen, sondern zu verkaufen u. den Erlös den Armen zuzuwenden (Lc. 19, 23; Mt. 19, 21). So wird in den Summarien von Gläubigen berichtet, die ihre Habe (Act. 2, 45) bzw. ihre Äcker (ebd. 4, 34/7) verkauften u. den Verkaufserlös vor die Füße der Apostel legten. Der Umstand, dass die Eheleute Ananias u. Saphira nur die Hälfte des Kauferlöses eines Ackers ablieferten, wird von Petrus als ψεύσασθαι getadelt (ebd. 5, 1/4). Neben den Geldern gingen auch sonstige bewegliche Sachen ein u. fielen ins kollektive Eigentum (Landau 560). Im Einzelnen lassen sich folgende Einkünfte unterscheiden:

α. *Die Oblationen.* Die Oblationen der Gläubigen wurden vor oder während der Eucharistiefeier dargebracht (W. Schwer, Art. Armenpflege: o. Bd. 1, 695). Sie bestanden in Brot u. Wein, aber auch in anderen Lebensmitteln. Neben dem regelmäßigen Sonntagsopfer gab es besondere Anlässe wie die Gedächtnistage der Toten (Tert. cor. 7; *Totengedächtnis) u. Märtyrer (Cypr. ep. 39, 3 [CCL 313, 189]) oder eine Segnung der Brautleute (Tert. uxor. 2, 8). Weiterhin werden sowohl bei den Schriftstellern (Iren. haer. 4, 13, 3. 18, 1f [SC 100, 530. 596]; Clem. Alex. strom. 2, 18, 86, 3; Orig. c. Cels. 8, 34; in Gen. hom. 16, 6; hom. 11, 1f in Num. 18; Cypr. ep. 1, 1 [CCL 3B, 2) wie auch in den Kirchenordnungen (Did. 13, 3; Hippol. trad. apost. 31 [SC 11bis, 110]; Const. apost. 2, 34, 5. 35, 1; 7, 29, 1/3; 8, 30, 1 [SC 320, 256/8; 336, 60. 234]) die *primitiae (ἀπαρχαί) u. decimae (δεκάται; *Steuer) erwähnt. Die Orientierung am jüd. Vorbild (s. o. Sp. 1039/42) ist zwar nahe liegend u. wird auch durch die Parallelisierung der Leviten mit den christl.

Klerikern hinsichtlich der Unterhaltsverpflichtung (1 Cor. 9, 13; Cypr. ep. 1, 1f [CCL 3B, 1/3]; Didasc. apost. 2, 25, 5/8 [1, 94/8 Funk]; *Kleros) gestützt, doch bestehen grundsätzliche Unterschiede: Zum einen kann für die Christengemeinden nicht von einer Rechtspflicht (so Helle 16), sondern nur von einer vor allem im Osten praktizierten Übung gesprochen werden (Loening 212). In diesem Sinn werden die Begriffe decimae, primitiae u. Oblationen häufig synonym verwendet (T. Natalini, Decime e composizioni decimali: Misc. in on. di M. Giusti 2 [Città del Vat. 1978] 134; Fasiori 6). An das jüd. Vorbild knüpft man an, freilich ohne Bindung an die atl. Zeremonialgesetze, indem man die Konzeption einer auf Gewissensebene obligatorischen Abgabe entwickelt (ebd. 16f). So wird auch die vorsichtige Formulierung tamquam decimas ex fructibus accipientes (Cypr. ep. 1, 2 [CCL 3B, 3]) im Sinn der Ablehnung eines atl. Legalismus verstanden (M. Reveillaud: Ét. théol. et rél. 41 [1966] 39; Fasiori 21). Zum anderen wird der Gegensatz zur jüd. Konzeption vor allem darin gesehen, dass die als Oblationen gegebenen primitiae u. decimae nur ein Minimum sind, das durchaus überschritten werden soll (J. Sharpe, Art. Tithes: Dict. Christ. Antiquities 2 [London 1880] 1963; P. Viard, Histoire de la dîme ecclésiastique, principalement en France, jusqu'au décret de Gratien, Diss. Dijon [1909] 25; H. Leclercq: DACL 4, 1, 996; J. A. MacCulloch, Art. Tithes: ERE 12, 348f; L. Vischer, Die Zehntforderung in der alten Kirche: ZKG 70 [1959] 201; G. F. Hawthorne, Art. Tithe: New intern. dict. of NT theology 3 [1978] 885). Freilich wurde de facto oft nicht einmal dieses Minimum abgeliefert (Cypr. unit. eccl. 26). – Die oblationes dienten unmittelbar der *Armenpflege (Didasc. apost. 2, 27, 3; 3, 4, 1 [1, 106. 186 Funk]). Obwohl sie als verbrauchbare Sachen rasch den Destinataren, nämlich Witwen u. Waisen (J.-U. Krause, Witwen u. Waisen im frühen Christentum [1995] 3/11) sowie Kranken, Armen u. Fremden, zugeführt wurden, galten sie als Teil des K. u. wurden insbesondere nicht als direkte Zuwendungen der Spender an die Empfänger aufgefasst. Eine derartige direkte Hingabe war unerwünscht; die Abwicklung hatte über den Bischof oder über die Diakone zu geschehen (ebd. 2, 27, 2 [106]; 3, 4, 2 [186]). Die Entscheidung über die Verteilung lag allein beim Bischof, der als πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμών (Iustin. apol. 1, 67, 6) bzw. bonus dispensator (Didasc. apost. 3, 4, 2 [186]; Const. apost. 3, 4, 2 [SC 329, 126]: ἀγαθὸς οἰκονόμος) bezeichnet wird. Die vielfältig bezeugte Mitwirkung des Diakonus bei der Einsammlung u. Verteilung der Mittel lässt ihn zunächst als ‚Geschäftsführer der Gemeinde' (Klauser aO. 899) erscheinen, doch ist er nach dem Ausweis der Kirchenordnungen nicht Leiter der Armenpflege, sondern Hilfsorgan des Bischofs (Ratzinger 20. 75_3; Stutz 8; Schwer aO. 695; Feine 48; Plöchl 103) ohne Entscheidungsbefugnis: Bei der Verteilung soll er daher nicht selbständig ohne Befassung des Bischofs handeln, sondern ihm die Bedürftigen melden (Didasc. apost. 2, 31, 2 [112]). Die in Rom durch Fabian in der Mitte des 3. Jh. bestellten sieben Diakone mit ihrem selbständigen finanziellen Wirkungsbereich für jeweils eine regio hatten insoweit wohl eine Sonderstellung (Harnack, Miss.[4] 2, 849/53). – Aus den oblationes wurde auch für den Unterhalt jener Kleriker gesorgt, die keine sonstigen Einkünfte aus einem bürgerlichen Beruf hatten. Ratzinger 78 sieht den Klerikerunterhalt daher als einen Teil der Armenpflege an, doch lässt sich die Alimentation der Kleriker auch aus einem Entgeltlichkeitsprinzip begründen: Dem Gedanken, dass der Arbeiter seinen Unterhalt (Mt. 10, 10) bzw. seinen Lohn (Lc. 10, 7) wert ist, entspricht das von Paulus zitierte Herrenwort, wonach derjenige, der das Evangelium verkündet, auch vom Evangelium leben soll (1 Cor. 9, 14; vgl. Gal. 6, 6). Paulus selbst nahm das freilich nicht immer in vollem Umfang in Anspruch (1 Cor. 9, 12. 15; 2 Cor. 11, 7; G. Dautzenberg, Der Verzicht auf das apostol. Unterhaltsrecht: Biblica 50 [1969] 212/32). Die *Didache greift jedenfalls den Gedanken auf, dass sowohl Wanderprediger als auch für längere Zeit verweilende Lehrer u. Propheten von der jeweiligen Gemeinde erhalten werden sollen. Besonders den Propheten standen die (sehr weit verstandenen) Erstlinge zu (Did. 11, 6; 13, 1/7; G. Schöllgen, Die Didache als Kirchenordnung: JbAC 29 [1986] 15/7; H. Lumpe, Art. Honorar: o. Bd. 16, 485; Fasiori 6f; Stöger 38). Auch für den ortsansässigen Klerus hat es zZt. der Pastoralbriefe wohl noch keinen Gehaltsanspruch gegenüber der Gemeinde gegeben: In diesem Sinn wird zwar die διπλῆ τιμή, die nach 1 Tim. 5, 17 den καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι zugestanden

wird, durch H. v. Lips, Glaube - Gemeinde - Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen (1979) 108/11 als doppeltes Gehalt verstanden; dagegen hat G. Schöllgen, Die διπλῆ τιμή von 1 Tim. 5, 17: ZNW 80 (1989) 232/9 gezeigt, dass darin eine doppelte Ehrenportion zu sehen ist, wie sie nach dem Vorbild der heidn. Umwelt etwa Gemeindehonoratioren oder verdienten Funktionären von collegia (zB. Dessau nr. 7212) bei Festmählern zustand (F. M. Ausbüttel, Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des röm. Reiches [1982] 69). Sie begegnet auch noch in der Vorhaltung Tertullians, dass bei den Agapemählern duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur (ieiun. 17, 4). Zur Professionalisierung des ortsansässigen Klerus (G. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 [1998]; *Kleros) ist es erst gegen Ende des 2. Jh. gekommen, u. zwar zunächst für die Vorsteher u. Diakone u. erst später für die Presbyter u. Lektoren (B. Kötting, Amt u. Verfassung in der Alten Kirche: ders., Ecclesia peregrinans 1 [1988] 427/9). Aus dem ursprünglichen Institut der Ehrenportionen bei Agapemählern waren nun Einkünfte geworden, die dem Lebensunterhalt der Kleriker dienten u. auch dann zustanden, wenn eine persönliche Teilnahme an einer Privatagape nicht erfolgte (G. Schöllgen, Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker: ZKG 101 [1990] 16/8). Die Didascalia apostolorum (2, 28, 2 [1, 108 F.]) erwähnt dabei einen abzusondernden Anteil, der ex consuetudine sacerdoti gebührte, u. legt als Sätze für Diakone den doppelten Anteil, für Vorsteher das Vierfache fest. Die Presbyter hingegen erhalten das duplum nur bei freiwilliger Zuwendung (ebd. 2, 28, 3 [108]). Ein Teil soll auch dem lector (ebd. 2, 28, 4f [108]), nach der entsprechenden Passage in Const. apost. 2, 28, 5 (SC 320, 244) auch dem Psalmisten u. Türsteher zukommen. Eine etwas geänderte Aufteilung weist ebd. 8, 31, 2 (SC 336, 234) bzgl. der den Klerikern zufallenden Überschüsse der Oblationen auf: Dem Bischof gebühren vier Teile, dem Presbyter drei, dem Diakon zwei, den Subdiakonen, Lektoren, Kantoren u. Diakonissen ein Teil. Dass die Verteilungsgrundsätze keineswegs konstant geblieben sind, zeigt sich auch bei jenen Bestimmungen, die speziell die decimae oder primitiae betreffen: Nach Const. apost. 7, 29, 2 (SC 336, 60) sind die decimae für die Waisen, Witwen, Armen u. Fremden bestimmt, nach ebd. 8, 30, 2 (234) sollen daran auch die λοιποὶ (= niederen) κληρικοί beteiligt werden. Primitien werden Did. 13, 3/7 dem propheta (= sacerdos), bei Fehlen eines sacerdos den Armen zugesprochen. Const. apost. 7, 29, 1. 3 (SC 336, 60) findet sich zwar die gleiche Aufzählung der Primitien wie Did. 13, 3/7, aber abweichend davon sollen bestimmte Primitien den Witwen u. Waisen zukommen, alle anderen den sacerdotibus. Const. apost. 8, 30, 2 (SC 336, 60) ist nur mehr eine Zuweisung aller Primitien an Bischof, Presbyter u. Diakone vorgesehen. Nach dem Ausweis der Canones apostolorum sollen die für den Unterhalt des Klerus bestimmten Naturalien zur domus primitiae geschickt werden (ebd. 8, 47, 4 [276]), nicht mehr zum Altar; dorthin sollen nur die für den Gottesdienst erforderlichen Naturalien wie spicae, uvae, oleum u. thymia gebracht werden (ebd. 8, 47, 3 [274]). Für eine Auszahlung der Pflichtanteile der Kleriker in Geld spricht die Erwähnung von sportulae durch Cyprian (ep. 39, 5 [CCL 3B, 191f]; Schöllgen, Sportulae aO. 16/8). Daneben werden divisiones mensurae erwähnt (ep. 34, 4; 39, 5 [CCL 3B, 170. 191f]).

β. Die stipes. Von den bei der Eucharistiefeier dargebrachten oblationes sind die regelmäßig in Geld erbrachten stipes als Gemeindebeiträge zu unterscheiden (Uhlhorn 136): Auf sie (u. nicht auf die oblationes; so noch Sohm 70f$_{6f}$) bezieht sich bereits Iustin. apol. 1, 67, 6: εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ὃ βούλεται δίδωσι (Uhlhorn 399; Krüger 103). Die darin genannten Prinzipien der Freiwilligkeit u. Verhältnismäßigkeit erwähnt auch Tertullian: Modicam unusquisque stipem menstrua die, vel cum velit, et si modo velit et si modo possit, apponit: nam nemo compellitur, sed sponte confert (apol. 39). Die von Tertullian zunächst erwähnte monatliche Zahlungsweise entspricht der apologetischen Zielsetzung, wohl um eine Parallele zu den monatlichen stipes der collegia tenuiorum (Marcian.: Dig. 47, 22, 1 pr.) herzustellen. Das folgende vel cum velit zeigt aber die Möglichkeit einer davon abweichenden, etwa wöchentlichen Zahlungsperiode an. Anders als bei den heidn. collegia dienten die stipes nicht Vergnügungen wie Gastmählern u. Trinkgelagen, sondern sozialen Zwecken (Iustin. apol.

1, 67, 6; Tert. apol. 39). Zur Aufnahme der Gelder dient ein Opferkasten, der von Cyprian mit carbona (eleem. 14f) u. Const. apost. 2, 36, 8 (SC 320, 260f) mit κορβανᾶς bezeichnet wird. Das Wort kommt vom hebr. qorban u. meint dort das Opfer (dazu K. H. Rengstorf: ThWbNT 3 [1938] 860/2); Joseph. b. Iud. 2, 175 (τὸν ἱερὸν θησαυρόν, καλεῖται δὲ κορβωνᾶς) verwendet es bereits im Sinn von Tempelschatz. Ob schon für Mt. 27, 6 (οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν εἰς τὸν κορβανᾶν) die verengende Bedeutung Opferkasten (vgl. Rengstorf aO. 860_3) zu sehen ist oder dieselbe Bedeutung wie bei Joseph. b. Iud. 2, 175 anzunehmen, ist umstritten.

γ. Die Kollekten. Neben den stipes wurden besondere Kollekten zur Unterstützung anderer Gemeinden durchgeführt: In der Hungersnot unter Claudius ging Hilfe von Antiochia an die Gemeinde in *Jerusalem (Act. 11, 29). Kollekten zur Unterstützung der Urgemeinde wurden auch in Mazedonien, Achaia, Galatien u. Korinth durchgeführt (Rom. 15, 26f; 1 Cor. 16, 1/3; 2 Cor. 8, 1/15). Unter Bischof Soter hat die röm. Gemeinde der korinthischen Hilfe zur Unterstützung der Armen u. der ad metalla verurteilten Christen übersandt (Eus. h. e. 4, 23, 9f). Eine von Cyprian in Karthago durchgeführte Kollekte zugunsten der numidischen Bischöfe erbrachte die Summe von 100 000 HS (Cypr. ep. 60, 62, 3 [CCL 3C, 387]).

2. Bildung von ständigem Vermögen. α. Bewegliches Vermögen. Solange die eingehenden Oblationen u. stipes rasch wieder für die Armenpflege u. den Unterhalt der Kleriker verwendet werden mussten, konnte kein ständiges Vermögen gebildet werden (Kurtscheid 97). Die Kirche lebte gewissermaßen ‚von der Hand in den Mund‘ (Sohm 71; Stutz 24; Hengel aO. [o. Sp. 1053] 41). Es war auch dafür eine eigene Kassenführung erforderlich: Bekanntlich führten bereits Jesus u. seine Jünger eine Kasse, die von *Judas verwaltet wurde (Joh. 12, 6; 13, 29). Solche loculi bzw. γλωσσόκομα haben auch die ersten Gemeinden geführt. Bereits am Beginn des 2. Jh. hat die Kirche von Antiochia offensichtlich über ein ständiges Kassenvermögen verfügt: Bischof Ignatius sah sich jedenfalls veranlasst zu bestimmen, dass Gegenleistungen für Freilassungen christlicher Sklaven nicht ἀπὸ τοῦ κοινοῦ finanziert werden (Ign. Polyc. 4, 3); dieselbe Formulierung ἀπὸ τοῦ κοινοῦ findet sich bei Lukian v. Samosata mit Bezug auf die Kirchen in Asien (mort. Peregr. 13). Der juristisch gebildete Tertullian spricht bereits von einem genus arcae (apol. 39; *Arca) u. verweist damit auf den röm.-rechtlichen Begriff der arca communis (Gaius: Dig. 3, 4, 1, 1; A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian[2] [1967] 35f); bei Cyprian werden pecuniae ecclesiasticae erwähnt (ep. 52, 2 [CCL 3B, 244]). Bereits ab dem 2. Jh. sind auch größere Vermögenszuwendungen bezeugt. In traianischer Zeit widmeten reiche Leute aus Anlass ihrer Bekehrung ihr Vermögen der Armenpflege (Eus. h. e. 3, 37, 2). Unter Antoninus Pius schenkte *Marcion der röm. Kirche 200 000 HS (Tert. praescr. 30; adv. Marc. 4, 4). Auch unter Commodus kam es zum Übertritt reicher Leute simul cum universa domo ac familia (Eus. h. e. 5, 21), worunter zwar in erster Linie die familia als Personenverband, aber auch das Vermögen verstanden werden kann (so Braun 6; Helle 33). Jedenfalls gehörten in den ruhigen Zeiten der Severer in der 1. H. des 3. Jh. auch schon Senatoren u. Ritter den Gemeinden an (Cypr. ep. 80, 1 [CCL 3C, 626]), was auch zu einem Anwachsen des K. führte (Loening 211). Dass große Vermögenswerte vorhanden waren, zeigen auch Cyprians Vorwürfe über den sorglosen Umgang mit diesen (ep. 8, 1; 52, 1 [3B, 40. 244]). In der Verfolgung vJ. 258 vermutet der praefectus urbi bei der röm. Kirche bereits ‚thesauri‘ (Ambr. off. 2, 28, 140 [CCL 15, 148]) bzw. ‚arcam ditibus massis refertam et fulgidae montes monetae conditos‘ (Prud. perist. 2, 45).

β. Kultstätten. Im 1. u. weitgehend wohl noch im 2. Jh. wurden die Zusammenkünfte u. Feiern der noch κατ' οἰκίαν organisierten Gemeinden in geeigneten Privathäusern abgehalten (Act. 2, 46; Rom. 16, 3; Col. 4, 15; H. J. Klauck, Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum: MünchTheolZs 32 [1981] 1/32; ders., Hausgemeinde 1/15; P. Lampe, Die stadtröm. Christen in den ersten beiden Jhh. [1987] 307/12; E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 886/97). Da diese Häuser nach wie vor auch anderweitig genutzt wurden, hatten die Christen anders als die Heiden keine delubra u. arae (Min. Fel. Oct. 32, 1; Arnob. nat. 6, 1), so dass sich auch keine eigene Sakralarchitektur herausbilden konnte (H. Brandenburg, Art. Kirchenbau I: TRE 18 [1989] 421f). Für Versammlungen u. gottesdienstliche Verrichtungen der gesam-

ten Ortsgemeinde bedurfte es in der Folge entweder baulicher Adaptierungen im Inneren größerer Gebäude oder eigener Gebäude, wodurch die sog. Hauskirchen mit ausschließlich sakraler Funktion entstanden. Anschaulich beschreibt Tertullian das Kirchengebäude in *Karthago als nostrae columbae etiam domus simplex in editis semper et apertis et ad lucem (adv. Val. 3; dazu Dölger, ACh 2, 1 [1930] 41/56). Zahlreiche weitere literarische Belege (Nachweise: Bovini 14/23; Klauck, Hausgemeinde 69/77; Dassmann aO. 897/900) werden durch einen übereinstimmenden archäologischen Befund bestätigt (ebd. 900; Bovini 23/56; Klauck, Hausgemeinde 77/81). Darüber hinaus sind aus dem 3. Jh. zwei kaiserliche Reskripte überliefert: Das in einem Streit mit den popinarii ergangene Reskript von Alexander Severus zeigt, dass den Christen auch ein locus publicus zur Kultausübung überlassen wurde (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 49, 6; A. Alföldi, Der Rechtsstreit zwischen der röm. Kirche u. den popinarii: Klio 31 [1938] 249/53; Krüger 273/98). Im Streit zwischen der antiochenischen Kirche u. ihrem abgesetzten Bischof Paul v. Samosata wird ὁ τῆς ἐκκλησίας οἶκος (Eus. h. e. 7, 30, 18f; vgl. Rufin. h. e. 7, 30, 18 [GCS Eus. 2, 2, 715]: domus ecclesiae) durch ein Reskript des Aurelianus denjenigen zugesprochen, die mit den Bischöfen Roms u. Italiens in Verbindung stehen: Gegen die lange Zeit vertretene These, das Streitobjekt sei das Wohnhaus des Bischofs gewesen (Helle 35; J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude in der vorkonstantinischen Zeit [1897] 11. 17; Chénon 259; Caspar 94; Bovini 61), ist vorgebracht worden, dass die Vollstreckung des Spruches mit den Worten ὑπὸ τῆς κοσμικῆς ἀρχῆς ἐξελαύνεται τῆς ἐκκλησίας wiedergegeben wird, wonach das Kirchengebäude als Streitobjekt anzusehen ist (Krüger 303f; A. Ehrhardt: SavZsRom 71 [1954] 25); nach F. Loofs, Paulus v. Samosata (1924) 3 bildeten Kirche u. Wohnhaus eine Einheit.

γ. Gräber. Im Begräbniswesen haben sich die Christen zunächst dem bestehenden *Grabrecht angepasst, demzufolge die belegten Gräber in Rom u. Italien res religiosae waren, in den Provinzen pro religioso behandelt wurden (Gaius inst. 2, 6f). Freilich wurde die Rechtsform des sepulchrum familiare zum Ausbau der christl. Friedhöfe genutzt (Klingenberg aO. [o. Sp. 1037] 627f; *Katakombe). Zu einer Übernahme der *Coemeteria in die kirchl. Vermögensverwaltung u. deren planmäßigem Ausbau kam es erst im 3. Jh: Frühester Beleg ist die Übertragung der Verwaltung eines coemeterium an Calixtus durch Bischof Zephyrinus (Hippol. ref. 9, 11). Bischof Dionysius errichtete weitere coemetria (Lib. pontif. 26 [1, 157 Duchesne]). Für *Karthago sind unter der Statthalterschaft des Hilarianus christliche Friedhofsareale bezeugt (Tert. ad Scap. 3; J. B. Rives, Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine [Oxford 1995] 232). Umstritten ist, ob mit dem von Tertullian geschilderten Vorfall (cum de areis sepulturarum nostrarum exclamassent: Areae non sint! Areae ipsorum non fuerunt! Messes enim suos non egerunt) ein tätlicher Angriff auf bereits belegte Grabstätten der Christen (G. B. De Rossi: BullArchChrist 2 [1864] 27; Roberti 93; Monti 76f; Bovini 87) oder der Versuch zu sehen ist, anlässlich einer öffentlichen Versteigerung den Erwerb der noch profanen Grundstücke durch die christl. Gemeinde zu verhindern (Krüger 206/12). In der 2. H. des 3. Jh. war die Übernahme in die kirchl. Vermögensverwaltung jedenfalls abgeschlossen, da nach den valerianischen Verfolgungsmaßnahmen, die u. a. auch ein Betreten der κοιμητήρια vorsahen (Eus. h. e. 7, 11, 11), von dessen Nachfolger *Gallienus deren Restitution an die Bischöfe verfügt wurde (ebd. 7, 13, 2).

δ. Sonstiges Immobiliarvermögen. Von der röm. Kirche wissen wir, dass sie lange Zeit ihr zugekommene Grundstücke sofort verkaufte u. den Erlös aufteilte (Hist. eccl. epit. 556 [GCS Theod. Anagn. 157, 1/4]). Spätestens am Beginn des 3. Jh. hatte man jedoch erkannt, dass es für die Kirche vorteilhafter war, statt der Kauferlöse von den Gläubigen Grundstücke zu erhalten u. langfristige Erträge zu erzielen, was in einem, in seiner Echtheit allerdings bestrittenen Schreiben (PG 10, 135_5; Mansi 1, 748) Urbans I (223/30) als bewusste Neuerung zur Vermögenspolitik der Urkirche herausgestellt wird (Urb. I Pap. ep. ad omn. Christ. 2 [PG 10, 137f]). Dass dabei auch gelegentlich zu Lasten der Gläubigen Grundstücke insidiosis fraudibus erworben wurden, geht aus den Vorwürfen Cyprians hervor (laps. 6). In gleicher Weise zeigen die Vorwürfe des Origenes gegen das πωλεῖν καὶ ἀγοράζειν (comm. in Mt. 16, 21f [GCS Orig. 10, 549/51]) das einsetzende starke Engagement der Kirche in Immobilien (Krüger 185/

8). Auch der Befund der Restitutionsedikte zeigt deutlich, dass die Kirchen in den Zeiten vor der Verfolgung neben Kultstätten u. Friedhöfen auch sonstige οἰκίαι καὶ χωρία (Eus. h. e. 9, 10, 11), ἕτεροι τόποι (ebd. 10, 5, 11) = alia loca (Lact. mort. pers. 48, 9) u. οἰκίαι … ἄγροι καὶ κῆποι (Eus. vit. Const. 2, 39) gehabt haben.

3. Verfolgungszeit u. Restitution. Wenn es als Folge von Verfolgungsmaßnahmen zur strafrechtlichen *Konfiskation abgeurteilter Christen kam, so betraf das nur ihr persönliches Vermögen (Cypr. ep. 80, 1 [CCL 3C, 626f]), nicht direkt das K. Unmittelbar betroffen ist jedoch das K. vor allem durch die an ihm staatlicherseits geduldeten oder angeordneten Zerstörungshandlungen. Unter dem Vorwand, die Christen seien für Naturkatastrophen verantwortlich, wurden in *Cappadocia im Rahmen der persecutiones auch Kirchengebäude angezündet (Orig. in Mt. comm. 39 [GCS Orig. 11, 2, 74f]). *Diocletianus ordnete in seinem ersten Verfolgungsedikt vJ. 303 auch das Niederreißen der Kirchen u. die Verbrennung der Schriften an (Eus. h. e. 8, 2, 4; vgl. Lact. mort. pers. 12). Neben den Zerstörungen war das K. Gegenstand rechtlicher Maßnahmen, die nach Ende der Verfolgungen wieder rückgängig gemacht wurden. Umstritten ist freilich die juristische Natur dieser Maßnahmen: Zum einen werden darin Konfiskationen bzw. Einziehungen erblickt (so die wohl herrschende Lehre), andererseits nur verwaltungspolizeiliche Maßnahmen, die zu einem dinglichen Arrest (Krüger 116f) bzw. zur Beschlagnahme (Heggelbacher 211) ohne Konfiskationswirkung führen. Diese These passt zur Valerianischen Verfolgung vJ. 257, nämlich hinsichtlich des Verbots ne in aliquibus locis conciliabula faciant nec coemeteria ingrediantur (Act. Cypr. 1 [170 Musurillo], ähnlich Eus. h. e. 7, 11, 10: ἢ συνόδους ποιεῖσθαι ἢ εἰς τὰ καλούμενα κοιμητήρια εἰσιέναι), auch das entsprechende Restitutionsreskript des Gallienus spricht hinsichtlich der Kultstätten nicht von einer Rückübertragung, sondern führt aus: προσέταξα, ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων τῶν θρησκευσίμων ἀποχωρήσωσιν (ebd. 7, 13). Für die Friedhöfe wird der Inhalt der ἄλλη διάταξις als τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία geschildert (ebd.), was nicht notwendigerweise eine vorangegangene Einziehung (Harnack, Miss.[4] 1, 508) voraussetzt, sondern auch aus dem bloßen Betretungsverbot erklärt werden kann. Die diokletianischen Zugriffe auf das K. haben sich jedoch nicht in einer bloßen Beschlagnahme erschöpft, sondern auch zu einer Einziehung in der Weise geführt, dass die Vermögensstücke ins Eigentum des fiscus überführt worden sind. Anders wäre es nicht zu erklären, dass im sog. Mailänder Edikt auch die Erwerber vom fiscus als Restitutionspflichtige genannt sind (Lact. mort. pers. 48, 7: si priore tempore aliqui vel a fisco nostro vel ab alio quocumque videntur esse mercati; vgl. Eus. h. e. 10, 5, 9). Freilich zeigt die Variante ‚vel ab alio' auch vom fiscus verschiedene Einziehungsbegünstigte. Ebenso wird im Edikt des Maximinus Daia die Auswirkung der Anordnung seiner Vorgänger mit einer Alternative beschrieben: εἰς τὸ δίκαιον μετέπεσεν τοῦ φίσκου ἢ ὑπό τινος κατελήφθη πόλεως (ebd. 9, 10, 11; anders die Übersetzung Rufin. h. e. 9, 10, 11 [GCS Eus. 2, 2, 845]: ad fisci ius fuerant sociata, si qua etiam ab aliquo conpetita sunt) u. eine Restitutionspflicht für entgeltliche u. unentgeltliche Erwerber ausgesprochen (ebd. εἴτε διάπρασις τούτων γεγένηται εἴτε εἰς χάρισμα δέδοταί τινι); daran hält auch das für die Ostprovinzen nach dem Sieg über Licinius ergangene konstantinische Edikt vJ. 324 fest (Eus. vit. Const. 2, 41); den restitutionspflichtigen Erwerbern a fisco wird durch kaiserliche benevolentia eine Entschädigung in Aussicht gestellt (Lact. mort. pers. 48, 8; Eus. h. e. 10, 5, 10; vit. Const. 2, 41). Ziel der Restitution ist es, ταῦτα πάντα εἰς τὸ ἀρχαῖον δίκαιον τῶν Χριστιανῶν ἀνακληθῆναι (h. e. 9, 10, 11) bzw. ταῦτα ἅπερ αἱ αὐταὶ ἐκκλησίαι πρότερον ἐσχήκεσαν τῷ δικαίῳ αὐτῶν ἀποκατασταθῆναι (ebd. 10, 5, 16), unabhängig davon, in welchen Händen sich das ehemals kirchl. Vermögensobjekt befindet. Der faktische Vollzug erfolgte durch das reddere iubere des Stadtpräfekten (coll. c. Don. 3, 18, 34 [CCL 149A, 299]) oder des Statthalters (Lact. mort. pers. 48, 7/9), die dabei von Amts wegen tätig zu werden hatten.

b. Trägerschaft. 1. Trägerschaft durch Einzelpersonen. In der Entwicklungsstufe der κατ' οἰκίαν ἐκκλησίαι stellten einzelne Gemeindemitglieder ihre Privathäuser für Herrenmahl, Gebet, Versammlungen u. religiöse Unterweisungen zur Verfügung; die Gebäude verblieben rechtlich im Eigentum der privaten Trägerpersonen u. wurden daneben auch weiterhin privat genutzt. Im Begräb-

niswesen wurde die Rechtsform des sepulchrum familiare verwendet (dazu Klingenberg aO. [o. Sp. 1037] 627). Auch auf der Ebene der gesamten Ortsgemeinde bestand zunächst eine private Trägerschaft, indem reiche Christen ihre Gebäude oder Teile davon ausschließlich gemeindlichen Zwecken zur Verfügung stellten (Klauck, Hausgemeinde 69; Dassmann aO. 897; Lampe aO. 310). Schließlich konnte diese Konstruktion auch für letztwillige Zuwendungen einen rechtlichen Rahmen darstellen: Seit einem unter Mark Aurel ergangenen Senatus consultum waren Legate an ein corpus licitum wirksam; lag ein collegium illicitum vor, so waren sie wirksam, wenn die Zuwendungen an die singuli als homines certi erfolgten (Paul.: Dig. 34, 5, 20). Freilich bot diese Konstruktion, die in der Literatur auch als Treuhand bezeichnet wird (F. Schulz: SavZsRom 48 [1928] 699; Wieling 1193), den Nachteil, dass bei Gesinnungsänderungen der einzelnen Trägerpersonen keinerlei Schutz zugunsten des kirchl. Verwendungszweckes bestand (Duchesne 382; Rivet 6). Für das 3. Jh. ist die Trägerschaft durch Einzelpersonen jedoch entgegen O. Marucchi, Éléments d'archéologie chrét. 1^2 (Roma 1905) 117/25 u. F. K. Neubecker, Vereine ohne Rechtsfähigkeit 1 (1908) 75/87 mit den Quellen nicht mehr zu vereinbaren: So sind es die christiani, die als Gegner der körperschaftlich organisierten popinarii im Streit um die Nutzung des locus publicus obsiegen (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 49, 6). In einem Brief eines ägypt. Gemeindevorstehers heißt es mahnend: εἰ οὖν ἔκρεινας κατὰ τὸ παλ[αιὸν] ἔθος δοῦναι τὴν ἄρ[ο]υραν τῷ τόπῳ (POxy. 12, 1492: M. Naldini, Il cristianesimo in Egitto [Firenze 1968] 157 nr. 30), wobei unter τόπος die Kirchengemeinde zu verstehen ist (Monti 78; Bovini 128f). Nach der Valerianischen Verfolgung richtet sich das Restitutionsreskript des Gallienus vJ. 260 an die Bischöfe als kirchliche Organe (Eus. h. e. 7, 13); bes. deutlich ist der Wortlaut des sog. Mailänder Edikts vJ. 313: alia etiam habuisse noscuntur ad ius corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia (Lact. mort. pers. 48, 9).

2. Kirchliche Trägerschaft. Unbestritten ist, dass es in der vorkonstantinischen Periode noch keine Trägerschaft der Gesamtkirche gegeben hat; die Organisation u. auch die Vermögenszuordnung besteht nur auf der Ebene der jeweiligen Gemeindekirchen: Im Einzelnen ist freilich umstritten, ob die Trägerschaft kollektiv als Mitberechtigung der Angehörigen oder korporativ als Berechtigung des gegenüber den Mitgliedern verselbständigten Personenverbandes ecclesia oder schon (wie zweifellos in der nachkonstantinischen Periode) anstaltlich als Berechtigung des nicht personell aufgefassten Instituts ecclesia zu sehen ist. Dahinter steht noch die grundsätzliche Frage, in welcher rechtlichen Form die Kirche in dieser Phase agierte (dazu B. Kötting, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 146/9).

α. Kollektive Trägerschaft. Die kollektive Trägerschaft führte zu keinem Widerspruch zur herrschenden röm. Rechtsordnung: Die Gemeindemitglieder sind Vertragspartner einer formlos begründeten societas u. begründen durch sachenrechtliche Einbringung Miteigentum. Eine Publizitätsvorschrift bestand nur für die Übereignung von res mancipi (italische Grundstücke, Sklaven, Großvieh), was angesichts der zunächst herrschenden Zusammensetzung des K. regelmäßig nicht zum Tragen kam. Solange das K. im Wesentlichen in kurzfristig verwalteten Oblationen u. Geldflüssen bestand, ist der rechtliche Rahmen der kollektiven Trägerschaft im Rahmen einer societas durchaus ausreichend. In diesem Sinn findet auch die Organisation der Urgemeinde mit ihrem πάντα κοινά-Prinzip römisch-rechtliche Entsprechungen im verbrüderungsähnlichen consortium (Kaser 1, 101) bzw. der societas omnium bonorum (Gaius inst. 3, 148).

β. Korporative Trägerschaft. Mit der Vergrößerung des K. musste sich die kollektive Trägerschaft als inadäquate Organisationsform herausstellen; besonders kennt die societas als reines Vertragsverhältnis keine organschaftliche Vertretung nach außen. Es ist daher nur konsequent, wenn die Christengemeinden versuchten, für ihre Vermögensverhältnisse sich einer korporativen Struktur (dazu C. Saumagne, Corpus Christianorum: RevIntDroitAnt 7 [1960] 437/78; 8 [1961] 257/79; Ehrhardt aO. [o. Sp. 1061] 25/40; ders., Das corpus Christi u. die Korporationen im spätröm. Recht: SavZsRom 70 [1953] 299/347; Lampe aO. [o. Sp. 1060] 311) zu bedienen: Begünstigt wurde diese Entwicklung durch den Umstand, dass der Begriff corpus sowohl juristisch als auch theologisch genutzt werden konnte (Kötting, Genossenschaft aO. 148; *Kirche II), wobei

letzteres Verständnis durch die paulinische Lehre von der Christengemeinde als *corpus Christi geprägt war. Diesem besonderen Charakter trägt auch Tertullian Rechnung: corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere (Tert. apol. 39, 6), doch stellt er den juristischen Aspekt des corpus-Begriffes in den Vordergrund (vgl. H. Schlier: o. Bd. 3, 448), indem ein organisatorischer Vergleich mit den sonstigen Korporationen angestellt wird. Während der Vereinszweck durchaus verschieden ist (non epulis inde nec potaculis nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis ...), streicht Tertullian für den Vermögensbereich die typischen Tatbestandsmerkmale einer körperschaftlichen Organisation wie die stips menstrua u. die arca heraus (apol. 39). Der Gedanke einer korporativen Trägerschaft kommt im Reskript des Alexander Severus zum Ausdruck, mit dem er einen Streit zwischen den christiani u. den korporativ organisierten popinarii über die Nutzung eines locus publicus entscheidet (Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 49, 6; Krüger 295). Bestritten wird die Glaubwürdigkeit dieser Quelle freilich von Saumagne aO. 261/3, der als früheste sichere Quelle für die staatl. Anerkennung korporativer Rechte das aurelianische Reskript (Eus. h. e. 7, 30, 18f) im Streit um die antiochenische Kirche sieht (Saumagne aO. 257. 270/5). Im sog. Mailänder Edikt wird als Empfänger der Restitutionen das corpus Christianorum genannt (Lact. mort. pers. 48, 2; Eus. h. e. 10, 5, 10/2: σῶμα τῶν Χριστιανῶν). Umstritten ist die Frage, ob u. wie diese körperschaftliche Organisation mit dem bestehenden röm. Vereinsrecht in Einklang zu bringen ist. Nach De Rossi, RS 1, 101/8. 209f; 2, 8. 370; 3, 473. 507/14; ders.: BullArchChrist 3 (1865) 89/99 organisierten sich die einzelnen Kirchengemeinden nach außen in der Form der collegia tenuiorum oder collegia funeraticia als Unterstützungsvereine, die vom staatl. Konzessionsvorbehalt der lex Iulia de collegiis ausgenommen waren. Diese collegia traten auch als Träger des kirchl. Vermögens auf. De Rossis Theorie fand zunächst breite Zustimmung (Übersichten: G. M. Monti, Le corporazioni dell'Evo Antico e dell Medio Evo 1 [Bari 1934] 207/9; Krüger 2/5; Bovini 96f; V. Bandini, Appunti sulle corporazioni romane [Milano 1937] 219f). Eine Modifikation der These De Rossis liegt darin, dass die Wahl der Form eines collegium tenuiorum nicht bloß dem Rechtsschein diente, sondern als völlig legal anzusehen ist. So geht Monti 69/98 von einer Rechtsvermutung der Erlaubtheit aller formal als collegia tenuiorum gegründeten Vereine aus. F. M. De Robertis (Il diritto associativo romano [Bari 1938] 366/86; ders., Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano 2 [ebd. 1971] 64/89) sieht die Erlaubtheit u. Vermögensträgerschaft der so organisierten Gemeinden nicht bloß formal, sondern auch materiell, da die Ausübung einer religio zu den anerkannten Vereinszwecken gehörte (vgl. Marcian.: Dig. 47, 22, 1, 1), so dass es keiner ‚finzione legale‘ bedurfte; nach Bandini aO. 79 stützte sich die Legalität auf die gegenseitige Unterstützung als Vereinszweck (vgl. Plin. ep. 93: ad sustinendam tenuiorum inopiam). Als Gegner der Lehre von De Rossi hat Duchesne 381/7 die kirchl. Vermögensfähigkeit daraus abgeleitet, dass die Kaiser die Existenz der Kirche u. ihrer Einrichtungen zwar nicht rechtlich, aber faktisch anerkannten, indem man sie entweder verfolgte oder tolerierte, jedoch in keinem Fall ignorierte. J. P. Waltzing, Art. Collegia: DACL 3, 2, 2107/40 u. R. Saleilles, L'organisation juridique des premières communautés chrétiennes: Mélanges P. F. Girard 2 (Paris 1912) 469/509 sind dem gefolgt, haben aber keine korporative Trägerschaft der Gemeinde, sondern nur eine kollektive Trägerschaft der Gemeindemitglieder angenommen. Schnorr v. Carolsfeld 243/58 geht überhaupt von einer Vereinsfreiheit in der Prinzipatszeit aus u. spricht der Kirche aus diesem Grund Erlaubtheit u. Vermögensfähigkeit zu. Im Gegensatz dazu erklärt Krüger 14/24 auf dem Hintergrund des Konzessionssystems das Wirken u. die bezeugte Vermögensträgerschaft der Kirche (ebd. 146/242) durch die Annahme eines speziellen Autorisierungsaktes. Ihre These hat allerdings, einerseits wegen des Fehlens eines direkten Quellenbelegs für den angenommenen Akt (Bovini 126), andererseits auch aus methodischen Gründen (A. Steinwenter: SavZsRom 56 [1936] 324/7) keine Zustimmung gefunden. Bovini differenziert zwischen einem korporativen Selbstverständnis der Gemeinden u. deren äußerem Auftreten gegenüber dem Staat, wo auf dem Hintergrund einer generellen Erlaubtheit aller religiösen Vereini-

gungen (Marcian.: Dig. 47, 22, 1, 1), nicht nur der der tenuiores, eine kollektive Vermögensträgerschaft verwendet wurde (Bovini 142).

γ. Trägerschaft nach den Restitutionsedikten. Vor den Verfolgungsmaßnahmen bestand nach der herrschenden Lehre korporatives Eigentum der einzelnen Bischofsgemeinden. Die Restitutionsedikte u. -reskripte verwenden zur Bezeichnung des Restitutionsempfängers keine einheitliche Terminologie: Galerius verfügt ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant. Per aliam autem epistulam iudicibus significaturi sumus, quid debeant observare (Lact. mort. pers. 34, 4f; vgl. Eus. h. e. 8, 17, 9: ἵνα αὖθις ὦσιν Χριστιανοὶ καὶ τοὺς οἴκους ἐν οἷς συνήγοντο συνθῶσιν κτλ.). Im sog. Mailänder Edikt findet sich mehrfach die Erwähnung eines corpus Christianorum (Lact. mort. pers. 48, 10) u. ein ius corporis eorum, id est ecclesiarum (ebd. 48, 9), aber auch die Formulierung persona Christianorum (ebd. 7) sowie die Kombination isdem Christianis, id est corpori vel conventiculis eorum (ebd. 9). Maximinus Daia, der zunächst noch von einem ἔθνος Χριστιανῶν gesprochen hat (Eus. h. e. 9, 9, 1), verwendet später die Ausdrucksweise ταῦτα πάντα εἰς τὸ ἀρχαῖον δίκαιον τῶν Χριστιανῶν ἀνακληθῆναι (ebd. 9, 10, 11): Dabei muss δίκαιον entgegen A. Erhardt: SavZsRom 71 (1954) 36 nicht unbedingt ‚Körperschaft' heißen, sondern kann hier auch im Sinn von subjektivem Recht verstanden werden, ähnlich wie im ius corporis (Lact. mort. pers. 48, 9; vgl. Eus. h. e. 10, 5, 11 τῷ δικαίῳ τοῦ αὐτῶν σώματος). Umstritten ist besonders die Bedeutung, die corpus in diesen Akten hat: Die ältere Forschung nahm vielfach schon eine anstaltliche Trägerschaft an (Helle 53/6; Braun 26; Poschinger, Eigenthümer 16f; Loening 214; Rivet 28f), die jüngere Lehre nimmt für die konstantinische Zeit zunächst noch eine korporative Vermögenszuordnung an (P. Gillet, La personnalité juridique en droit ecclésiastique [Malines 1927] 26; Schnorr v. Carolsfeld 15/7; Liermann 28; Feine 69; Plöchl 69; Herrmann 202). Ein Abgehen von der korporativen u. eine Zuwendung zur anstaltlichen Trägerschaft kündigt sich schon in der Didaskalie darin an, dass der Bischof als Vermögensverwalter der Gemeinde zu keiner Rechenschaft verpflichtet, sondern nur Gott gegenüber verantwortlich ist (Didasc. apost. 2, 25, 2. 35, 4f [1, 94. 108 Funk]). Es stellt sich freilich die Frage, wieweit dem konstantinischen Gesetzgeber die innerkirchl. Organisation überhaupt vertraut war. Eine Meinung nimmt eine geringe Kenntnis an (so bes. Gaudemet, Église 299; De Giovanni 58). Die Gegenmeinung stützt sich auf die Mitwirkung kirchlicher Persönlichkeiten (E. Volterra: RendicAccLinc 8, 13 [1958] 581/602; Barone Adesi, Ruolo 227). Nicht passend zum bisherigen Korporationsrecht des röm. Staates war natürlich das universalistische Konzept des Christentums. Im innerkirchl. Verständnis hingegen werden corpus Christi u. ecclesia sowohl für die lokale Gemeindekirche als auch für die Universalkirche verwendet (Kötting, Genossenschaft aO. 144). Den Berufs- u. Kultgenossenschaften, auf denen der juristische corpus-Begriff beruhte, ist dieser Universalitätsgedanke fremd. Es ist daher umstritten, ob das corpus Christianorum bei Konstantin auch auf die Universalkirche zu beziehen ist (G. F. Puchta, System u. Geschichte des röm. Privatrechts[9] 2 [1881] 8f; H. Schnizer: Vestigia iuris Romani, Festschr. G. Wesener [1992] 415/8). Die Passagen id est corpori vel conventiculis eorum (Lact. mort. pers. 48, 9) bzw. τῷ σώματι αὐτῶν καὶ τῇ συνόδῳ (Eus. h. e. 10, 5, 11) wurden in diesem Sinn als Gegenüberstellung von Gesamtkirche u. Einzelgemeinde gedeutet. Das mandatum an Anullinus spricht einmal im Singular von τῇ ἐκκλησίᾳ, kurz darauf von ἐκκλησίαι (ebd. 9, 10, 15/7). Vor allem stützen sich die Vertreter der Universaltheorie auf Cod. Theod. 16, 2, 4 = Cod. Iust. 1, 2, 1 vJ. 321, worin dem sanctissimo catholicae venerabilique concilio die passive Testierfähigkeit verliehen wird. Eine vermittelnde Haltung besteht darin, für die konstantinische Zeit das corpus Christianorum in den Rechtsdokumenten als innere bzw. ideelle Einheit mit einer nach außen in den Bischofsgemeinden auftretenden Struktur zu sehen (E. Schwartz, Kaiser Konstantin u. die christl. Kirche [1913] 79; Schnorr v. Carolsfeld 165/8; Erhardt aO. 39f).

II. Ab Konstantin. a. Terminologie. Schon in vorkonstantinischer Zeit finden sich Sammelbezeichnungen für das K. wie τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα (Orig. comm. in Mt. 16, 22 [GCS Orig. 10, 552]) bzw. res ecclesiasticae (in Mt. comm. ser. 61 [11, 2, 142]) oder mit Bezug auf das Kassenvermögen τὸ τῆς

ἐκκλησίας γλωσσόκομον (comm. in Mt. 11, 9 [10, 49]). Nunmehr wird auch von τῆς ἐκκλησίας οὐσία (Joh. Chrys. in Mt. hom. 66, 3 [PG 58, 630]) bzw. τῆς ἐκκλησίας περιουσίαν (sac. 3, 16 [PG 47, 656]) gesprochen. In den kirchl. u. staatl. Rechtsdokumenten finden sich Wendungen wie τὰ ἐκκλησιαστικά (zB. Cod. Iust. 1, 2, 17, 4 [Anastasis]. 24, 5 vJ. 530; Nov. Iust. 7 pr. vJ. 535; 40, 1 pr. vJ. 535), ἐκκλησιαστικὰ πράγματα (Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 24f [Mansi 2, 1317. 1320]; Can. apost. 38 [SC 336, 286]; Cod. Iust. 1, 3, 35 pr. [Zeno]; 1, 2, 24 pr. vJ. 530; 1, 3, 41, 10. 24 vJ. 528; 1, 3, 42 pr. vJ. 528; Nov. Iust. 6, 2 vJ. 535; 7 R vJ. 535; 46 R vJ. 537; 55 R vJ. 537; 120 R vJ. 544), τὰ τῆς ἐκκλησίας πράγματα (Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 25 [Mansi 2, 1320]) bzw. res ecclesiasticae (zB. Leo M. ep. 18, 7 [PL 54, 705]) oder res et possessiones ecclesiasticae (Nov. Iust. 37, 4 vJ. 535). Daneben finden sich auch τὰ κυριακὰ πράγματα (Can. apost. 40 [SC 336, 286f]) u. τὰ τοῦ θεοῦ (ebd. 38 [286]).

b. Entwicklung. 1. Zuwendungen durch den Kaiser. Über die Restitution des durch die Verfolgung entzogenen Vermögens hinaus nahm schon Kaiser *Constantinus zahlreiche weitere Zuwendungen an die Kirche vor. Er veranlasste u. finanzierte die Reparatur u. den Neubau von Kirchengebäuden (Eus. vit. Const. 2, 46; 3, 47). Speziell geht Eusebius auf *Jerusalem (ebd. 3, 25/40), *Bethlehem (ebd. 3, 41/3), *Konstantinopel (ebd. 3, 48; 4, 58), Nikomedien, *Antiochia u. Mambre (ebd. 3, 50) ein. Konstantin stattete die Kirchen nicht nur mit Kultgegenständen, sondern auch mit Grundvermögen u. Einkünften zugunsten der Armenversorgung (ebd. 4, 28) aus. Die Kirche von Karthago erhielt eine jährliche Zuweisung von 300 folles (Eus. h. e. 10, 6, 1). Die im Lib. pontificalis (1, 177/88 Duchesne) festgehaltenen Kirchenstiftungen unter Papst Sylvester betreffen elf Kirchen in Rom, Albano, Capua u. Neapel, wobei den vom Kaiser errichteten basilicae nicht nur bewegliche Kultgegenstände, sondern auch ertragbringender Grundbesitz u. Unternehmungen zugeordnet werden, worin Voelkl 33/5 eine Analogie zu den leges templorum erblickt. Auch aus der Folgeperiode sind Grundstückszuwendungen überliefert: Constans schenkte fundi fiscalis (Coll. Avell. 2, 32, 32 [CSEL 35, 1, 14]), desgleichen stattete Valens ein kirchl. Hospiz mit Grundstücken aus (Theodrt. h. e. 4, 16). Die Kaisergattinnen Eudokia u. Pulcheria vermachten ihre Güter an die Kirche (Hist. eccl. epit. 363 [GCS Theod. Anagn. 102, 21/5]; Theophan. Conf. chron. zJ. 452/53 [1, 106 de Boor]; Joh. Zonar. ann. 13, 25, 48 [PG 134, 1201]). Noch Justinian erwähnt seine liberalitas u. die der Augusta gegenüber den Kirchen u. ihren Einrichtungen (Cod. Iust. 7, 37, 3, 3 vJ. 531). Als δωρεά wird auch die von Konstantin angeordnete Beteiligung der Kirchen u. Kleriker an den alljährlich eingehenden Grundabgaben geschildert (Soz. h. e. 1, 8). Diese Maßnahme wurde zusammen mit anderen Vergünstigungen unter *Julian aufgehoben (ebd. 5, 5; Theodrt. h. e. 1, 10), aber in der Folge wieder aufgenommen. Cod. Iust. 1, 2, 12 vJ. 451 garantiert jedenfalls die bisher getätigten staatl. Zuschüsse auch für die Zukunft. Da die staatl. Abgaben in natura erhoben wurden, erfolgten auch die Unterstützungen an die Kirchen in diversis speciebus (ebd.).

2. Übernahme nichtchristlichen bzw. häretischen Kultvermögens. Eine direkte Umwandlung heidnischer Kultstätten in Kirchen ist zwar unter Konstantin u. seinen unmittelbaren Nachfolgern vereinzelt überliefert (Belege: R. Delmaire, Largesses sacrées et res privata [Rome 1989] 642), doch wurden die heidn. Tempel zunächst nicht generell geschlossen (F. W. Deichmann: o. Bd. 2, 1228/30). **Constantius II u. **Constans ordnen zunächst noch an, dass die aedes templorum, quae extra muros sunt positae, intactae incorruptaeque consistant (Cod. Theod. 16, 10, 3 vJ. 342). Enteignungen setzen zwar ab Konstantin ein (D. Metzler: Hephaistos 3 [1981] 27/40; G. Bonamente, Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana: ders. / F. Fusco [Hrsg.], Costantino il Grande dall'Antichità all'Umanesimo 1 [Macerata 1992] 171/201), doch werden dadurch die Kirchen nicht unmittelbar begünstigt, da die Einziehung der heidn. Kultstätten zum kaiserlichen patrimonium (Cod. Theod. 10, 1, 8 vJ. 364) oder zum fiscus (ebd. 16, 10, 12 vJ. 392) bzw. ad usum publicum (ebd. 16, 10, 19 vJ. 407; Const. Sirmond. 12 vJ. 407) erfolgte. Im Anschluss an eine Heidenrevolte in Karthago ergeht iJ. 415 eine Anordnung, die loca nach dem constitutum divi Gratiani zur res privata des Kaisers einzuziehen. Es findet sich aber ein Hinweis auf mehrere Konstitutionen, die einen Anfall an die Kirche vorsahen (Cod. Theod. 16, 10, 20 = Cod. Iust. 1,

11, 5 vJ. 415). Erst unter Theodosius II u. Valentinian III findet sich eine generelle Bestimmung, an den noch existierenden heidn. Kultstätten nach Zerstörung zur Entsühnung das Zeichen der christl. Religion anzubringen (Cod. Theod. 16, 10, 25 vJ. 435: conlocationeque venerandae Christianae religionis signi expiari praecipimus), worunter ein Teil der Forschung eine direkte Zuweisung an die Kirche verstanden hat (Rivet 40; Delmaire aO. 642), was freilich angesichts des überlieferten Wortlauts nicht zwingend ist. Spätere Konstitutionen zur Bekämpfung des heidn. Kults sahen wieder die Einziehung zum sacratissimum aerarium (Cod. Iust. 1, 11, 8 vJ. 472) oder an die πόλεις vor (ebd. 1, 11, 9, 2 [undatiert]). – Bekämpft wurden von der kaiserlichen Gesetzgebung Versuche kirchlicher Kreise, an jüdische Synagogen u. donaria heranzukommen (Cod. Theod. 16, 8, 9 vJ. 393. 20 vJ. 412. 25. 27 vJ. 423; vgl. o. Sp. 1050). Eine Umwandlung einer Synagoge in eine christl. Kirche (dazu Deichmann aO. 1234) ist nur strafweise bei unerlaubtem Synagogenneubau vorgesehen (Nov. Theod. 3, 5 = Cod. Iust. 1, 9, 18, 2 vJ. 439). Für Africa hat Justinian die Umwandlung der Synagogen ad ecclesiarum figuram angeordnet (Nov. Iust. 37, 8 vJ. 535). – Anders verhielt es sich mit den Kultstätten u. Grundstücken häretischer Kirchen. Bereits ein Edikt Konstantins sah für deren εὐκτήρια die Zuweisung an die katholische Kirche, für die übrigen Örtlichkeiten die Konfiskation vor (Eus. vit. Const. 3, 64f). Nachdem noch bis in das beginnende 5. Jh. mehrere Konstitutionen für die Kultstätten wieder die Einziehung zum fiscus (Cod. Theod. 16, 5, 3 vJ. 372. 8 vJ. 381. 12 vJ. 383. 30 vJ. 402) bzw. die publicatio (ebd. 16, 5, 4 vJ. 376) anordneten, tritt noch unter Arcadius u. Honorius eine Wende ein. Die eingezogenen Örtlichkeiten fallen nunmehr direkt den Kirchen zu (ebd. 16, 5, 43 vJ. 407 = Cod. Iust. 1, 9, 12). Diese Praxis wird auch in der Folge beibehalten (Cod. Theod. 16, 5, 52 vJ. 412. 54 vJ. 414. 57 vJ. 415; Aug. ep. 185, 9, 36 [CSEL 57, 32]), wobei die kaiserliche Gesetzgebung sich auch der Tatsache bewusst wurde, dass es sich dabei oft nur um eine Rückgabe geraubter ursprünglich orthodoxer Kirchengebäude handelt; von der Einziehung an die Kirche betroffen waren ebenfalls Schenkungen u. letztwillige Zuwendungen an häretische Kirchen. Auch der Eigentümer, der in seinem Gebäude häretische Zusammenkünfte duldete, verlor dieses an die veneranda ecclesia catholica (Cod. Theod. 16, 5, 65, 3 vJ. 428). Justinian hielt an dieser Linie bewusst fest: Besonders hat er bei der Aufnahme von ebd. 16, 5, 30 vJ. 402 in seinen Codex (*Corpus iuris) die ursprüngliche Passage ‚fisco nostro adcorporandis' durch ‚ecclesiae catholicae vindicandis' ersetzt (Cod. Iust. 1, 5, 3).

3. Zuwendungen durch Private. Wer die vita perfecta anstrebt, soll alles verkaufen u. den Armen geben (Mt. 19, 21). Die radikale Forderung, alles hinzugeben, wird hauptsächlich in den monastischen Quellen erhoben (Belege: Barone Adesi, Monachesimo 176/86). Auch die Reichen können nur dann die virtus erreichen, wenn sie zum Teilen bereit sind. Daher wird von den griech. Kirchenvätern an diejenigen, die nicht die vita perfecta anstreben u. alles weggeben, als Ausgleich die Forderung erhoben, einen Teil des Vermögens als Seelteil über die Kirche den Armen zukommen zu lassen (Murga Gener, Donacíones 25/47). Dabei ist freilich ein Einfluss der platonischen Lehre von der gerechten Güterverteilung wahrscheinlich (Bruck, Kirchenväter 41/55). Nach Basilius soll man die Seele wie einen Erstgeborenen behandeln (hom. 7, 7 [PG 31, 300]) u. ihr wenigstens gleichviel wie für weltliche Vergnügungen, also die Hälfte zuwenden (ebd. 8, 8 [325]). Auch *Gregor v. Naz. erhebt die Forderung δὸς μερίδα καὶ τῇ ψυχῇ bzw. δὸς μερίδα καὶ τῷ θεῷ (or. 14 [PG 35, 885]). *Gregor v. Nyssa fordert für die Armen eine Quote wie für einen Bruder u. erwähnt dabei ein Minimum von $^1/_3$ bzw. $^1/_5$ (paup. 1 [PG 46, 466B; dazu Schilling 104/9]). *Joh. Chrysostomus legt den Zuwendungen an die Kirche ein Entgeltlichkeitsprinzip zugrunde (E. F. Bruck: Studi in on. di S. Riccobono 3 [Palermo 1936] 395/8; ders., Kirchenväter 26/8): Die Gegenleistung ist das Seelenheil bzw. das Paradies, wobei Chrysostomus juristische Vergleiche mit einem Kaufvertrag (hom. suppl. 3 [PG 64, 453D]; poenit. 7, 6 [PG 49, 333]), einem Darlehen (in Mt. hom. 66, 5 [PG 48, 651]) bzw. einem depositum irregulare (stat. 2, 5 [PG 49, 41]) anstellt. Bzgl. der Höhe spricht er sich dafür aus, jedenfalls mehr als die Pharisäer zu geben, was zur Hälfte, mindestens jedoch zu einem Drittel führt (in Mt. hom. 64. 66 [615. 630]). Wie besonders Bruck, Kirchenväter 76/84 gezeigt hat, war *Hieronymus der erste Kirchenva-

ter, der von der Forderung nach einer festen Quote abging u. sich für einen (je nach Kinderzahl variablen) Sohneskopfteil für die Seele bzw. für Christus aussprach (ep. 118, 4 [CSEL 55, 438/40]; 79, 4 [ebd. 91]; 120 [ebd. 476f]). Besonders stark ausgeprägt ist der Gedanke der Sohnesquote für Christus freilich bei Augustinus (serm. 9, 19f [CCL 41, 144/8]; en. in Ps. 38, 12 [38, 415]; discipl. 8, 8 [46, 215f]; serm. 86, 10/2; 355, 4 [PL 38, 528f; 39, 1572]), weswegen er vor allem von A. Schultze als eigentlicher Schöpfer der Sohnesquote angesehen wurde (Augustin u. der Seelteil des german. Rechts [1928] 178/80. 220; ders.: SavZsGerm 50 [1930] 376/85; ders., Der Einfluss der kirchl. Ideen u. des röm. Rechts auf die german. Hausgemeinschaft: Atti del congresso intern. di diritto romano 1 [Bologna 1933] 203). Während Augustinus konsequent die Alleineinsetzung der Kirche unter Enterbung der Kinder ablehnte (serm. 355, 4f [PL 32, 1571f]), verlangt Salvianus selbst unter Hintanstellung der legitimi heredes grundsätzlich die Hingabe des ganzen Vermögens (eccl. 3, 17). Dass Kinder bedacht werden, lässt er nur unter Vorbehalten zu (ebd. 3, 6/8); umgekehrt fordert er eine Bevorzugung jener Kinder, welche Kleriker oder Mönche geworden sind, damit auf diesem Umweg Gott etwas zukomme (ebd. 3, 26; Bruck, Kirchenväter 108f; H. Fischer, Die Schrift des Salvian v. Marseille ‚An die Kirche' [1976] 19f). Salvianus begründet seine Haltung ebenso wie schon die griech. Väter religiös mit dem Hinweis auf das Seelenheil; er ist aber im Gegensatz zu deren Kompromissbereitschaft (Selb, Erbrecht 179f) viel radikaler. Seiner Linie folgt Petrus Chrysologus (serm. de or. 22, 3f; 162, 4f [CCL 24, 130/2; 24 B, 1001f]). – Die kaiserliche Gesetzgebung schuf zunächst die rechtlichen Voraussetzungen für die Zuwendungen Privater an die Kirche. Konstantin erteilte jedermann die licentia sanctissimae catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quod optavit relinquere (Cod. Theod. 16, 2, 4 = Cod. Iust. 1, 2, 1 vJ. 321). Die ratio legis wird einerseits in einer Befreiung von den Formvorschriften des röm. Testamentsrechts gesehen (so Biondi 1, 392; A. Ehrhardt: SavZsRom 72 [1955]176; Gaudemet, Église 295; De Giovanni 58), überwiegend aber als Verleihung der testamenti factio passiva an die Kirche gedeutet (Rivet 44f; Impallomeni 63; Kaser 2, 488; Schweizer 145). Zwar hatten die collegia licita schon seit Marc Aurel allgemein die Fähigkeit, Legate zu erwerben (Paul.: Dig. 34, 5, 20), ebenso konnte ein municipium kraft eines senatus consultum Begünstigter eines Universalfideikommisses sein (Ulp. reg. 22, 5), aber die Fähigkeit des capere hereditatem bedurfte für die collegia als personae incertae eines speziellen Privilegs (Cod. Iust. 6, 24, 8 vJ. 290); die diesbezügliche Rechtsentwicklung war aber doch so weit fortgeschritten, dass die konstantinische Maßnahme nicht als revolutionärer Akt zu sehen ist (Selb, Erbrecht 175). Dass die Kirche aus Schenkungen unter Lebenden Besitz erwerben konnte, bedurfte keines besonderen Privilegs. Allerdings unterlagen Schenkungen an die Kirche der von Konstantin generell für Schenkungen eingeführten Formvorschrift: Zur Wirksamkeit waren demnach die Errichtung einer Urkunde, die Übergabe des Schenkungsobjekts vor Zeugen u. die behördliche Insinuation erforderlich (Frg. Vat. 249 [2, 513 Baviera]; Cod. Theod. 8, 12, 1 = Cod. Iust. 8, 53, 25 vJ. 316). Das Motiv dieser Vorschrift gerade in der Förderung der christl. Liebestätigkeit zu sehen, ist eine Vermutung (so L. Chiazzese: AnnSemGiurUnivPalerm 16 [1931] 407; E. Bussi, La donazione nel suo svolgimento storico: ders., Cristianesimo e diritto romano [Milano 1935] 171; vorsichtig Kaser 2, 281), wird vor allem von Biondi (3, 147; ders., Scritti giuridici 3 [Milano 1965] 709) abgelehnt; im überlieferten Wortlaut kommt es jedenfalls nicht zum Ausdruck (G. A. Archi, La donazione [ebd. 1960] 253f). Unbestreitbar ist jedoch, dass in der Folge der Kirche sowohl Schenkungen als auch letztwillige Zuwendungen in reichlichem Ausmaß zukamen u. sich damit auch der kirchl. *Grundbesitz stark vergrößerte. Dass dabei seitens der Kleriker auch Druck auf die Gläubigen ausgeübt wurde, wird von Hieronymus beklagt (ep. 52, 6 [CSEL 54, 425]) u. von Ammianus Marc. (27, 3, 14) als Vorwurf verwendet. Bekannt ist das Einwirken auf die Witwe Olympias, die ihre beträchtlichen Vermögenswerte der Großen Kirche von Kpel zukommen ließ (Joh. Chrys. vit. Olymp. 5, 10/33 [SC 13bis, 416/8]). Valentinian (vermutlich unter dem Einfluss des Ambrosius; vgl. ep. 73 [18], 13f [CSEL 82, 3, 41f]; Gaudemet, Formation 212_3) verbot daher, an Witwen u. Waisen zwecks einer Zuwendung heranzutreten (Selb, Erbrecht 176; Barone Adesi, Ruolo

234/7): Was ein Kleriker von einer sub praetextu religionis angegangenen Frau durch Schenkung oder Testament erhielt, war unwirksam u. fiel an den fiscus (Cod. Theod. 16, 2, 20 vJ. 370). Ebd. 16, 2, 22 vJ. 372 werden auch die episcopi u. diaconissae einbezogen. Zunächst waren also nur Zuwendungen an die Kleriker persönlich betroffen. Theodosius II sah sich allerdings genötigt, neben der Festlegung eines Mindestalters von 60 Jahren für Diakonissen diesen vorzuschreiben: nullum clericum, nullam ecclesiam, nullum pauperem scribat heredem. Somit waren auch die Erbeinsetzungen einer ecclesia u. der pauperes bzw. sonstige Zuwendungen unwirksam, ausgenommen blieben Zuwendungen von reditus praediorum (ebd. 16, 2, 27 vJ. 390). Nicht ganz klar ist, ob die nur zwei Monate später ergangene Konstitution ebd. 16, 2, 28 eine gänzliche (Coleman-Norton 2, 433; De Giovanni 64; G. Crifò, Romanizazzione e cristianizazzione: G. Bonamente / A. Nestori [Hrsg.], I Cristiani e l'impero nel IV sec. [Macerata 1988] 101; Gaudemet, Église 198) oder nur eine teilweise Zurücknahme von 16, 2, 27 darstellt, so dass nunmehr Zuwendungen von Sklaven u. Hausrat zulässig wurden (Braun 19; Loening 223; Rivet 50; Biondi 2, 425). Nov. Marcian. 5 = Cod. Iust. 1, 2, 13 vJ. 455 stellt es den viduae, diaconissae u. virgines frei, ihr Vermögen ecclesiae vel martyrio vel clerico vel monacho vel pauperibus ganz oder teilweise letztwillig zuzuwenden. Die geschilderten zeitweiligen Eingriffe der Kaiser werden zum einen als Beschränkungen der Erwerbs- bzw. Erbfähigkeit kirchenpolitisch erklärt (Fourneret 94; Rivet 48/51), zum andern bloß als Maßnahmen gegen Erbschleicherei gesehen (Knecht 75f; Biondi 2, 424; A. Stuiber: o. Bd. 10, 700f). Justinian befasst sich Cod. Iust. 1, 2, 25 pr. vJ. 530 u. Nov. Iust. 131, 9 vJ. 545 ausführlich mit der verbreiteten Praxis, Christus zum Allein- oder Miterben einzusetzen oder mit Legaten zu bedenken: Schon das heidn. Recht hatte sich mit der Erbeinsetzung von Göttern zu befassen. Die Regelung war freilich sehr restriktiv, indem es einer ausdrücklichen Zuerkennung der passiven Testierfähigkeit an die Götter durch senatus consultum oder Kaiserkonstitution bedurfte u. diese nur in örtlicher Zuordnung zu einem bestimmten Heiligtum erteilt wurde: Eine Aufzählung findet sich in Ulp. reg. 22, 6 (dazu E. Schönbauer: Studi in on. di P. De Francisci 3 [Milano 1956] 308/17; H. L. W. Nelson, Überlieferung, Aufbau u. Stil von Gai Institutiones [Leiden 1981] 88/90; F. Mercogliano: Index 18 [1990] 194; ders., Tituli ex corpore Ulpiani [Napoli 1997] 26f). Das Problem der örtlichen Zuordnung stellte sich aber noch im justinianischen Recht, wenn die Erbeinsetzung Christi ohne Bezug auf ein bestimmtes εὐκτήριον erfolgte. Die Zuwendung soll dann jener Ortskirche zukommen, in der der Verstorbene seinen Wohnsitz hatte. Auch für den Fall der Erbeinsetzung von Erzengeln oder Märtyrern entwickelt Justinian detaillierte Regeln dafür, an welche konkrete Ortskirche die Zuwendung gehen soll (Cod. Iust. 1, 2, 25, 1/4). Ebenso sollen Erbeinsetzungen der ‚pauperes' oder der ‚captivi' nicht daran scheitern, dass es sich dabei um personae incertae handelt, sondern auf eine bestimmte Ortskirche oder karitative Einrichtung bezogen werden (ebd. 1, 2, 48 vJ. 531). In all diesen Fällen lag das Rechtsproblem darin, den Erblasserwillen zu erforschen (Selb, Erbrecht 175f). In Cod. Iust. 1, 3, 45 vJ. 530 werden detaillierte Vorkehrungen zur Durchsetzung von Vermächtnissen an Kirchen u. piae getroffen. Gegen säumige Beschwerte gewährt Justinian eine actio in duplum (ebd. 3, 45, 1, 7 vJ. 530; Inst. Iust. 4, 6, 19. 23. 26; 4, 16, 1); umgekehrt können selbst ungeschuldet geleistete Vermächtnisse nicht mehr zurückverlangt werden (ebd. 3, 27, 7). Die Cod. Iust. 1, 3, 45, 1 mit drei bzw. einem Jahr bemessenen Fristen für die vermachte aedificatio kirchlicher Gebäude werden durch Nov. Iust. 131, 10 vJ. 545 neu geordnet. Sie betragen bei Oratorien fünf Jahre, bei Xenodochien u. anderen venerabiles domus ein Jahr. Nach Ablauf dieser Frist konnte ein Ersatzobjekt gekauft oder gemietet werden. Bei Vermächtnissen an piae causae entfiel für den Erben die Berufung auf die Falzidische Quart (ebd. 12, 1); die Leistungsfrist beträgt nunmehr sechs Monate (ebd. 12, 2). Bei den Schenkungen hatte es schon im 5. Jh. allgemein Lockerungen gegeben, sie konnten sine scripto (Cod. Iust. 8, 53, 29 vJ. 428) oder auch ohne Zeugen (ebd. 8, 53, 30 vJ. 478) vorgenommen werden; an der Insinuationspflicht wurde festgehalten: Das wird von Zeno auch für Schenkungen u. Stiftungen zu kirchlichen Zwecken grundsätzlich betont, freilich deutet er Ausnahmen an (ebd. 1, 2, 15). Justinian verweist jedenfalls in ebd. 1, 2, 19 vJ. 528 auf

unklare ältere Gesetze u. führt mit 500 solidi eine Wertgrenze für nicht insinuationspflichtige Schenkungen an ecclesiae u. piae causae ein; diese höhere Wertgrenze zugunsten der Kirche bleibt auch bestehen, als durch ebd. 8, 53, 34 vJ. 529 eine allgemeine Wertgrenze von 300 solidi festgelegt wird. Charakteristisch für Justinians förderliche Haltung gegenüber den Schenkungen an die Kirche ist auch die programmatische Aussage, dass das beste Maß dafür die ἀμετρία darstellt (Nov. Iust. 7, 2, 1 vJ. 535).

4. Nachlässe nach Klerikern u. Mönchen. War ein Nachlass erblos geblieben, weil weder die testamentarische noch die gesetzliche Erbfolge eintrat, so fielen die bona vacantia an die Staatskasse, also ursprünglich an das aerarium, später an den Fiscus (Gaius inst. 2, 150; Ulp. reg. 17, 2; 28, 7). Dieses staatl. Heimfallsrecht wurde bereits unter Konstantin zugunsten der Kirche eingeschränkt: Nach dem umfangreichen Restitutionsedikt für den Osten vJ. 324 (Eus. vit. Const. 2, 24/40) sollen die eingezogenen Güter der exilierten Bekenner u. hingerichteten Märtyrer an die gesetzlichen Erben restituiert werden. Sofern solche Personen nicht vorhanden waren, fielen diese Güter der jeweiligen Ortskirche zu (ebd. 2, 36: ἡ καθ' ἑκάστους ἀεὶ τοὺς τόπους ἐκκλησία διαδέχεσθαι τετάχθω τὸν κλῆρον; vgl. auch ebd. 2, 20: τὰς ἐκκλησίας δέχεσθαι τοὺς κλήρους). Ob es sich dabei konstruktiv um ein Intestaterbrecht (so Knecht 81) oder um ein vom Staat auf die Kirchen übertragenes Heimfallsrecht (so P. Silli, Mito e realità dell',Aequitas Christiana' [Milano 1980] 97_{215}. 98) handelt, muss offen bleiben, Sozomenos stellt es in seiner Wiedergabe als Erbrecht der Kirchen hin (h. e. 1, 8, 4: τὴν καθέκαστον ἐπιχώριον ἐκκλησίαν κληρονομεῖν), rechtspolitisch lässt es sich aus der Erwägung ableiten, dass der Fiscus keine Vorteile aus den nicht mehr aufrechten Verfolgungsmaßnahmen ziehen soll (Selb, Erbrecht 175). – Für die Nachlässe von Bischöfen, Klerikern u. Mönchen gab es zunächst kein kirchl. Erb- oder Heimfallsrecht, ebenso blieb diesen Personen die Fähigkeit erhalten, über ihr Eigenvermögen durch Testament letztwillig zu verfügen. Für die Bischöfe wird dies in mehreren Rechtsdokumenten anerkannt bzw. vorausgesetzt (Can. apost. 40 [SC 336, 286]; Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 24; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 33. 48 [CCL 148, 207. 225]). Salvianus macht es den Klerikern freilich zum Vorwurf, wenn sie ihren Nachlass nicht der Kirche zukommen lassen (ep. 9). Das Konzil v. Karthago vJ. 401 cn. 15 (CCL 149, 204) sieht eine Kirchenstrafe gegen einen Bischof vor, der eine Berufung der Kirche dadurch verhindert, dass er ein Testament zugunsten von extranei oder heidnischen oder häretischen Verwandten macht bzw. solchen Personen sein Vermögen durch Intestaterbfolge zukommen lässt, statt ein Testament zugunsten der Kirche zu errichten. Die staatl. Gesetzgebung anerkennt jedenfalls in Cod. Theod. 3, 5, 1 = Cod. Iust. 1, 3, 20 vJ. 434 die Testierfreiheit von Bischöfen, Klerikern aller Stufen u. Mönchen, sieht allerdings bei Fehlen eines Testaments u. von erbberechtigten Angehörigen eine Devolution an die Kirche oder das Kloster vor. Vorbehalte werden allerdings zugunsten jener Personen gemacht, deren Vermögen durch eine adscriptio census, Patronatsrechte oder ihre kuriale Stellung gebunden ist. Wie besonders J. L. Murga: StudDocHistIur 34 (1968) 143f; G. A. Archi, Teodosio II e la sua codificazione (Napoli 1976) 182 u. Barone Adesi, Monachesimo 204; ders., Ruolo 241 gezeigt haben, stellte diese Bestimmung vor allem im monastischen Bereich keine radikale Neuerung, sondern nur die staatl. Anerkennung einer bisher faktisch geduldeten bzw. gewohnheitsrechtlichen Praxis dar. Eine andere Erklärung liegt darin, hier eine Analogie zu ähnlichen Devolutionsbestimmungen zu sehen, wie sie für die Berufsverbände, Kurien u. die Armee-Einheiten bestanden (Fourneret 98; Rivet 46; Knecht 81; Kaser 2, 510; Selb, Erbrecht 174): Das spricht auch dafür, dass es sich dabei nicht um ein Intestaterbrecht (so Hagemann, Piae causae 15; Barone Adesi, Monachesimo 204), sondern um einen privilegierten Erwerbstatbestand handelt, der das fiskalische Heimfallsrecht partiell beseitigte (P. Voci, Diritto ereditario romano 1^2 [Milano 1967] 426; Kaser 2, 510). In der Justinianischen Fassung dieser Konstitution (Cod. Iust. 1, 3, 20) fehlen allerdings die Bischöfe: Dies erklärt sich (wie Knecht 82f gezeigt hat) daraus, dass Justinian die Vermögensfähigkeit der Bischöfe auf das Vermögen beschränkt hatte, das sie vor der Weihe sowie danach von engen Angehörigen erworben hatten (Cod. Iust. 1, 3, 41, 5/7 vJ. 528; Nov. Iust. 131, 13 pr./1 vJ. 545). Das Gleiche galt für Vorsteher von piae causae (Cod. Iust. 1,

3, 41, 11f; Nov. Iust. 131, 13, 2). Da aber immerhin ein beschränktes Eigenvermögen der Bischöfe vorliegen konnte, werden sie ebd. 131, 13, 3 wieder zusammen mit den Klerikern u. Diakonissen unter den Personen erwähnt, nach deren erblosem Versterben die Rechtsnachfolge der Kirche zukam. Allerdings fehlen dort die noch Cod. Iust. 1, 3, 20 enthaltenen Mönche. Das hängt wohl damit zusammen, dass Justinian in der Novellengesetzgebung deren Vermögens- u. Testierfähigkeit ab dem Klostereintritt beschränkte (Knecht 62f; Orestano 563/93; Kaser 2, 114). Bereits mit diesem Akt fiel ihr gesamtes Vermögen an das Kloster, allerdings konnte vor dem Eintritt frei über das Vermögen verfügt werden. Die Rechte evtl. vorhandener Kinder wurden beim Klostereintritt insofern gewahrt, als ihnen ein Viertel zustand, sofern ihnen dieses nicht oder nicht zur Gänze durch vorherige Verfügung zugekommen war; desgleichen blieb der Ehegattin des Eintretenden die dos gewahrt (Nov. Iust. 5, 5 vJ. 538). Die Übergangsbestimmung ebd. 76 vJ. 538 stellte klar, dass den vor Erlassung der Nov. Iust. 5 eingetretenen Mönchen u. Nonnen die Möglichkeit blieb, auch noch nach Klostereintritt zugunsten der Kinder Verfügungen zu treffen, betont aber pro futuro den Grundsatz, dass mit dem Eintritt in ein Kloster auch das Vermögen auf dieses übergeht u. dass danach die Mönche als κυρίους οὐκέτι τυγχάνοντας τῶν πραγμάτων keine Verfügungsbefugnis mehr haben. Die Nov. Iust. 123, 38 vJ. 546 bringt mit ihrer Differenzierung zwischen kinderlos Eintretenden u. solchen mit Kindern wieder eine Modifikation. Letzteren blieb auch noch nach Klostereintritt eine beschränkte Dispositionsfähigkeit, indem sie zugunsten der Kinder mindestens in Höhe der legitima pars verfügen konnten, dem Kloster aber auch eine Virilportion belassen mussten. War eine solche Verfügung unterblieben, stand den Kindern bei Tod ebenfalls die legitima pars zu. Das Vermögen Kinderloser fiel beim Eintritt zur Gänze dem Kloster zu. Vorgebildet war der Gedanke der Vermögensentäußerung aus Anlass des Klostereintritts vor allem im koinobitischen Mönchtum (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national ägypt. Christentums = TU 25, 1 [1903] 106; v. Stritzky aO. [o. Sp. 1053] 1204; M. Krause, Zur Möglichkeit von Besitz im apotaktischen Mönchtum Ägyptens: Acts of the 2nd Intern. Congr. of Coptic Stud. [Roma 1985] 121/33; Barone Adesi, Monachesimo 181f).

c. Trägerschaft. 1. Kirchliche Trägersubjekte. Die Frage nach dem Eigentumssubjekt des Kirchenvermögens zählte lange zu den umstrittensten Fragen in der Forschung. Die Theorie vom Divinaleigentum stützt sich auf die Analogie zum heidn. Göttergut (Uhrig 46f) u. Justinians Übernahme der Kategorie der res divini iuris (Inst. Iust. 2, 1, 7f). Dagegen wurde eingewandt, dass Justinian die consecratio nicht mehr als Eigentumsverschiebung an Gott, sondern als sakrale Zweckbestimmung durch den Bischof aufgefasst u. demgemäß den aus dem heidn. Recht formal übernommenen Begriff der res sacrae mit anderen Inhalten erfüllt habe (Meurer 265/70. 290/6; Knecht 70; Bonfante aO. [o. Sp. 1034] 23/6). Der Theorie vom dominium pauperum liegt wohl eine Verwechslung von Trägerschaft u. Zweck zugrunde (Braun 35). Unter den Autoren, die eine kirchl. Trägerschaft annehmen, ist lange Zeit strittig gewesen, ob das Eigentum schon von vornherein der Gesamtkirche, oder weiterhin den einzelnen Bischofskirchen u. später auch lokalen Kirchen zukommt u. ob dabei die Trägerschaft korporativ oder anstaltlich zu sehen ist (Lit.-übersicht: Knecht 9f). Überwiegend wird die Meinung vertreten, dass nach Konstantin eine Entwicklung zu einer anstaltlichen Trägerschaft einsetzte (Gierke aO. [o. Sp. 1028] 115; Stutz 5f; Knecht 6/8; Steinwenter, Rechtsstellung 35f; Hagemann, Piae causae 14/6; Plöchl 126f; Liermann 28f). Doch werden Vorbehalte gegen diese Auffassung darauf gestützt, dass das zeitgenössische Röm. Recht die Kategorien Körperschaft u. Anstalt noch nicht differenziert hatte (B. Eliachevitch, La personnalité juridique en droit romain [Paris 1942] 339; Gaudemet, Église 299/302; Landau 562) bzw. dass der bereits entwickelte korporative Gedanke durchaus fortbestand u. nur etwa bei den Wohltätigkeitseinrichtungen vom Anstaltsgedanken verdrängt wurde (Schnorr v. Carolsfeld 15f). Die Vertreter einer Trägerschaft der Universalkirche stützen sich vor allem auf jene Stellen, in denen die ecclesia in der Einzahl als Trägerin von Vermögenspositionen genannt wird (zB. Cod. Theod. 16, 2, 4 vJ. 321. 15 vJ. 360; 16, 5, 54, 1 vJ. 414. 65, 3 vJ. 428; 16, 10, 20, 2 vJ. 415). Doch neben den Bele-

gen, die von vornherein den Plural enthalten (zB. Eus. vit. Const. 2, 39; Cod. Theod. 16, 5, 43 vJ. 407 = Cod. Iust. 1, 9, 12: ecclesiis vindicentur; Cod. Theod. 16, 5, 57 vJ. 415: venerabilibus ecclesiis addicentur), sprechen gegen diese Auffassung auch jene Singularformen, die mit ecclesia eine ganz bestimmte Kirche meinen (zB. ebd. 5, 3, 1 vJ. 434: sacrosanctae ecclesiae ... cui fuerit destinatus; Cod. Iust. 1, 2, 25 vJ. 530: τὴν κατὰ τὴν αὐτὴν πόλιν ἢ τὴν κώμην ἢ τὸ χωρίον ... ἁγιωτάτην ἐκκλησίαν; Nov. Iust. 131, 9 vJ. 545: τὴν ἐκκλησίαν τοῦ τόπου). Ein weiteres Indiz findet sich im mittelalterl. Decretum Gratiani, das im Zusammenhang mit dem justinianischen Verjährungsprivileg (s. u. Sp. 1094f) unter Berufung auf die canones auch die praescriptio einer ecclesia gegen eine andere erwähnt (C. XV q. 3 VIII. pars § 6 [PL 187, 1036]), was eine Subjektverschiedenheit voraussetzt (Braun 49). Die Vermögensträgerschaft in der Bischofskirche war zunächst vom Prinzip der Eigentumseinheit geprägt. Die Entwicklung zur Eigentumsvielfalt in der bischöflichen Diözese setzt aber spätestens im 5. Jh. ein u. beruht auf drei Faktoren: Bei den Kirchen kommt es (im Westen freilich langsamer als im Osten) zur Verselbständigung der Landkirchen (Stutz 51f; Feine 99; Gaudemet, Église 302). Bei Justinian ist die Eigentumsfähigkeit der Ortskirchen aller Stufen anerkannt (Cod. Iust. 1, 2, 25 vJ. 530). Der zweite Faktor liegt in der Eigentumsfähigkeit der Klöster (Aug. serm. 355, 15 [PL 39, 1581]; Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 24 [AConcOec 2, 1, 2, 162]): Durch die Devolutionsbestimmung von Cod. Theod. 5, 3, 1 = Cod. Iust. 1, 3, 20 vJ. 434 wird sie freilich nicht erst geschaffen, sondern ist hier bereits vorausgesetzt. Bedeutsam ist die vor allem im Osten erfolgende Herausbildung der piae causae: Das klass. Röm. Recht hatte Stiftungen nur in der Form gekannt, dass Vermögenszuwendungen zu bestimmten Zwecken erfolgten. Bei diesen sog. unselbständigen oder fiduziarischen Stiftungen steht das Vermögen im Eigentum eines Trägers, der es der Zwecksetzung entsprechend zu verwenden hat. Die piae causae hingegen sind selbständige Stiftungen, die in der kirchl. Armenpflege entwickelt wurden. Zu ihnen zählen Einrichtungen wie Fremdenhäuser (ξενοδοχεῖα; *Herberge), Armenhäuser (πτωχεῖα), *Krankenhäuser (νοσοκωμεῖα) u. Waisenhäuser (ὀρφανοτροφεῖα). Sie werden in der staatl. Gesetzgebung schon im 5. Jh. als selbständige Vermögensträger anerkannt (ebd. 1, 3, 31. 32. 34 vJ. 472) u. im justinianischen Recht rechtlich durchgebildet. Sie erscheinen als Träger von Vermögenspositionen u. nehmen am rechtsgeschäftlichen Verkehr, vertreten durch ihre Vorsteher, in vielfältiger Weise teil. Wiewohl teilweise Bedenken gegen die Übertragung des modernen Stiftungs- u. Anstaltsbegriffes auf die piae causae geäußert wurden (Gillet aO. [o. Sp. 1069] 47f; Saleilles 543; Duff 183f), ist die Subjektivität der piae causae in der Literatur weitgehend anerkannt (Knecht 45; Lammeyer 60; Schnorr v. Carolsfeld 24; Hagemann, Piae causae 25/41). Wegen der primär topographischen Konzeption ihrer Rechtspersönlichkeit zieht F. Fabbrini: Apollinaris 63 (1990) 57/121 die Bezeichnung venerabiles domus bzw. piae domus vor.

2. Private Trägerschaft. Umstritten ist die Frage nach einer privaten Trägerschaft an Kirchen: Die bejahende These (T. A. Müller, Über das Privateigentum an Kirchengebäuden [1883] 19f. 26; J. v. Zsishman, Das Stifterrecht [τὸ κτητορικὸν δίκαιον] in der morgenländischen Kirche [1888] 5; F. Thaner: GöttGelAnz 160 [1898] 302f; Steinwenter, Rechtsstellung 3f; Liermann 36; Gaudemet, Église 304f) leitet ein Privateigentum aus einigen Vorschriften ab, die gegen Häretiker gerichtet sind (Cod. Theod. 16, 5, 11f. 14. 15. 57). Besonders ist es bei den Veräußerungen von Kirchen an Häretiker (Cod. Iust. 1, 5, 10; Nov. Iust. 131, 14) bzw. von Klöstern unter gleichzeitiger Profanation (Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 24 [AConcOec 2, 1, 2, 162]; Nov. Iust. 7, 11 vJ. 535) vorausgesetzt. Abgeleitet wird es vor allem aus einer Konstitution von Arcadius u. Honorius, die Kirchen erwähnt, quae in possessionibus, ut adsolet, diversorum, vicis etiam vel quibuslibet locis sunt constitutae (Cod. Theod. 16, 2, 33 vJ. 398 = Cod. Iust. 1, 3, 11). Auch der Befund der Papyri spricht für private Herrschaftsrechte an Kirchen u. Klöstern (Steinwenter, Rechtsstellung 5/34), ebenso an unselbständigen Wohltätigkeitsanstalten (Hagemann, Piae causae 31f). Bestritten wurde für die justinianische Zeit ein privates Eigentumsrecht an Kirchen u. Klöstern von Galante 61/5 u. vor allem von Knecht 33/8. Der Gedanke wird aber zweifellos in jenen späteren byz. Vorstehertestamenten aufrechterhalten, in denen die Amtsnachfolge per Testament

über die Vererbung des Klosters geregelt wird (A. Steinwenter, Byz. Mönchstestamente: Aegyptus 12 [1932] 55/64; Selb, Erbrecht 183f; M. Krause, Die Testamente der Äbte des Phoibammon-Klosters in Theben: KairMitt 25 [1969] 57/67). Für den Westen hat Stutz 63_{102} die Frage nach dem Eigentum bewusst offen gelassen.

d. Verwaltung. 1. Verwaltungsorgane. Das Verwaltungsrecht am K. stand am Beginn dieser Periode uneingeschränkt dem Bischof zu. Er selbst ist nur Gott, nicht aber den Gemeindemitgliedern gegenüber rechenschaftspflichtig (Const. apost. 8, 30, 1f [SC 336, 234]). Er bedient sich dabei der Presbyter u. vornehmlich der Diakone als Hilfsorgane (Can. apost. 40 [SC 336, 286/8]). Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 18 (Mansi 2, 904) musste ihnen einschärfen, dass sie ‚ministri episcopi' sind. Das Konzil v. Gangra vJ. 342 cn. 7f stellte durch Androhung der *Exkommunikation sicher, dass der Vermögensverkehr der Kirche unter der Kontrolle des Bischofs blieb. Nachdem es teilweise auch zu Missbräuchen der starken Stellung des Bischofs gekommen war, bestimmte Conc. Antioch. vJ. 341 cn. 24 (Mansi 2, 1318), dass die Priester u. Diakone Kenntnis vom Kirchenvermögen haben sollen, damit es weder durch den Bischof selbst noch nach dessen Tod durch dessen Erben zu Verschiebungen ins Privatvermögen kommen kann. Ferner solle der Bischof bei der Verwaltung den Rat der Priester u. Diakone einholen u. bei schlechter Verwaltung von der Provinzialsynode zur Rechenschaft gezogen werden (ebd. 25; zur Trennung von Kirchen- u. Privatvermögen vgl. auch Can. apost. 40 [SC 338, 286]). Das große Ausmaß des K. führte oft auch dazu, dass manche Bischöfe durch ihre Sorgen um die materiellen Güter von ihrer eigentlichen Aufgabe abgehalten wurden (Basil. ep. 285 [156 Court.]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 86, 3 [PG 48, 766]). Es wurde daher zur Entlastung des Bischofs bald üblich, einen Kleriker speziell mit der Vermögensverwaltung zu betrauen (vgl. Possid. vit. Aug. 24 [PL 32, 53]), für den sich die Bezeichnung oeconomus einbürgert. Am Ende des 4. Jh. werden die oeconomi bereits als die Personen erwähnt, qui ecclesiasticas consuerunt tractare rationes (Cod. Theod. 9, 45, 3 vJ. 398); auch in der Aufzählung kirchlicher Funktionäre ebd. 5, 3, 1 vJ. 434 ist der oeconomus mitenthalten. Das Konzil v. Chalcedon vJ. 451 cn. 26 (AConcOec 2, 1, 2, 163) schrieb die Bestellung eines oeconomus für alle Bischofskirchen vor. In ähnlicher Weise wird Stat. eccl. ant. 3 (20) (CCL 148, 166) dem Bischof zwecks Konzentration auf seine eigentlichen Aufgaben nahe gelegt, dass er nullam rei familaris curam ad se revocet. Das Justinianische Recht hat die Funktionen des Ökonomen teilweise bis ins Detail geregelt (Knecht 109f). Als weitere Organe fungierten διοικηταί in der Grundstücksverwaltung, sowie custodes sacrorum vasorum (Cod. Iust. 1, 2, 21 vJ. 529) u. vor allem in der Hauptkirche von Kpel die arcarii (ebd. 1, 2, 24, 16 vJ. 530) u. chartularii (ebd. 1, 2, 24, 8f). Als Verwalter bei den selbständigen piae causae werden Vorsteher eingesetzt, die allgemein als προεστῶτες (zB. ebd. 1, 3, 41, 12), ἡγούμενοι (Nov. Iust. 7, 10 vJ. 535), διοικοῦντες bzw. διοικηταί (ebd. 120, 1 pr.; 120, 6 vJ. 544) oder speziell je nach Art der Stiftung als ξενοδόχοι, πτωχοτρόφοι, νοσοκόμοι, γεροντοκόμοι etc. bezeichnet werden. Auch sie unterliegen der Kontrolle des Bischofs. Zur Vertretung der kirchl. Interessen vor Gericht hatte bereits Honorius auf Bitten der Synode v. Karthago defensores aus den Scholastikern zugestanden (Conc. Carthag. IX vJ. 407 cn. 97 [CCL 149, 215]; Cod. Theod. 16, 2, 38 vJ. 407). Ebenso bestimmte Kaiser Leo I, dass der oeconomus bei Klagen sich dem *defensor anvertrauen soll (Cod. Iust. 1, 3, 32, 4 vJ. 472). Unter Justinus gerieten die defensores ecclesiae in Kpel in Verruf, weil sie sich in die Insinuation letztwilliger Verfügungen einmischten (ebd. 1, 3, 40 vJ. 524). Im Westen hatte sich bereits unter Gelasius eine Kontroll- u. Eingriffsbefugnis des Papstes gegenüber den italischen Bischöfen herausgebildet (Gaudemet, Église 309).

2. Versuche staatlichen Einflusses. Eine Initiative von Kaiser Valens, eine Rechnungslegung gegenüber dem Staat herbeizuführen, wurde nach innerkirchlichem Protest nicht weiter verfolgt (Braun 78; Rivet 54; Knecht 121; Kurtscheid 219). Dass in der Folge im Westen weitere Versuche nicht unternommen wurden, erklärt sich aus dem Verfall des Staates. Daher wird in cn. 11 (689 Thiel) der röm. Synode vJ. 502 ausgeführt, dass die cura für das kirchl. Vermögen von Gott ausschließlich den kirchl. Instanzen anvertraut worden ist. Im Osten hingegen forderte Kaiser Marcian vom Ökonomen der Hauptkirche von Kpel Rechnungslegung vor den zivilen Magistraten, wogegen Papst Leo

darauf hinwies, dass rationes ecclesiae schon gewohnheitsrechtlich (secundum traditum morem) nur einer innerkirchl. Überprüfung unterliegen (ep. 137, 2 [PL 54, 1101]). Die Politik Justinians ging dahin, zwar durch generelle Normen die kirchl. Vermögensverwaltung zu regeln, aber sowohl die Verwaltungstätigkeit als auch die Aufsicht darüber den kirchlichen Organen zu überlassen: Demgemäß ordnet er (in Übereinstimmung mit dem innerkirchl. Recht) eine Rechnungslegungspflicht der Ökonomen gegenüber den Bischöfen an (Cod. Iust. 1, 3, 41, 10. 18 vJ. 528; Nov. Iust. 123, 23 vJ. 546).

3. Stifterlicher Einfluss. Die privaten Stifter von Kirchen, Klöstern u. piae causae versuchten, über die Gestaltung der Schenkung oder der letztwilligen Zuwendung Einfluss auf die Verwaltung der von ihnen gestifteten Einrichtung zu gewinnen, indem sie zB. sich oder ihren Erben vorbehielten, Kleriker an Kirchen zu nominieren oder die Person des Vorstehers oder Verwalters einer pia causa zu bestimmen. Äußerer Ansatzpunkt dafür ist der schriftliche Akt, der aus Anlass einer Schenkung (Cod. Iust. 1, 2, 15) oder letztwilligen Verfügung errichtet wird. Er bildet das Stiftungsstatut, wofür sich im Osten die Bezeichnung τυπικόν herausbildete (Liermann 37). Freilich begegnen im ausgehenden 5. Jh. Tendenzen, den stifterlichen Einfluss zurückzudrängen: Conc. Chalced. vJ. 451 cn. 4 (AConcOec 2, 1, 2, 159) knüpfte private Neugründungen von Kirchen u. Klöstern an eine bischöfliche Autorisation. Im Westen hat Gelasius I das Verfahren der privaten Kirchengründung neu geregelt (ep. 14, 4 [364 Thiel]) u. dabei den Einfluss des Stifters soweit zurückgedrängt, dass diesem kein anderes Recht eingeräumt wurde als der aditus processionis, qui omni Christiano debetur (ebd. 34 [448f]). Eine entsprechende Verzichtsformel findet sich noch im Liber diurnus (10 [9f v. Sickel]). Im Osten gehen die Einschränkungen jedoch nicht so weit: Nach wie vor wird von Zeno dem schenkungsweise vorgehenden Stifter einer zu erbauenden Kirche oder pia causa ein Verwaltungsrecht offen gehalten (Cod. Iust. 1, 2, 15, 3 vJ. 477). Wird eine aedificatio letztwillig angeordnet, so hat der Testator die Möglichkeit, selbst einen Verwalter zu bestimmen oder dieses Recht seinen Erben vorzubehalten. Der Bischof hat freilich ein Aufsichtsrecht u. kann ungeeignete Personen absetzen; ebenso greift er bei Säumnis der Bestellungsberechtigten ein (ebd. 1, 3, 45, 3/3a vJ. 530; Nov. Iust. 131, 14 vJ. 545). Justinian macht die Stiftung von Kirchen u. Klöstern von bischöflicher Autorisation u. ausreichender Dotierung abhängig (ebd. 5, 1 vJ. 535; 67, 1, 2 vJ. 538; 131, 7 vJ. 545). Ein Recht zur Nominierung von Klerikern wird Kirchenstiftern ebd. 57, 2 vJ. 537 verwehrt, doch ebd. 123, 18 vJ. 546 wieder gewährt. Die rechtliche Natur des stifterlichen Einflusses ist umstritten: Einerseits wird er aus einem selbständigen Rechtsinstitut ‚Stifterrecht' erklärt (v. Zsishman aO.; Knecht 38/41), andererseits aus dem Eigentum abgeleitet (Steinwenter, Rechtsstellung 36), während Liermann 37 diesbezüglich zwischen den selbständigen u. unselbständigen Stiftungen differenziert.

4. Verwendung. Nach den Vorstellungen der Kirchenväter steht die Armenfürsorge im Vordergrund der kirchl. Tätigkeit. Die neu auftretende Massenarmut machte große organisatorische Anstrengungen notwendig, die bis zur Gründung eigener Armensiedlungen gingen (Greg. Naz. or. 43, 63 [SC 384, 360/2]; B. Gain, Art. Kaisareia I: o. Bd. 19, 1016). Daraus wurden auch die großen Vermögen der einzelnen Kirchen gerechtfertigt, die als Treuhänder der Armen angesehen werden (Aug. ep. 185, 9, 36 [CSEL 57, 32]). Auch im Streit um den Viktoria-Altar u. gegen die heidn. Restaurationsversuche des *Symmachus (dazu Latte, Röm. Rel.[2] 369f; G. Gottlieb, Art. Gratianus: o. Bd. 12, 728f) verwendet Ambrosius das Argument possessio ecclesiae est sumptus egenorum (ep. 73 [18], 16 [CSEL 82, 3, 43]). In der staatl. Gesetzgebung ist das Motiv des pauperes ecclesiarum divitiis sustentari (Cod. Theod. 16, 2, 6 vJ. 326) schon seit Konstantin präsent: Besonders beruht die legistische Förderung des kirchl. Erwerbs auf der Anerkennung der sozialen Ausrichtung (Biondi 3, 301; Barone Adesi, Ruolo 221/45). Weitere Verwendungszwecke neben der Armenfürsorge sind Bedürfnisse des Kults u. der Gebäudeerhaltung sowie der Unterhalt des Bischofs u. der Kleriker (Rivet 72; Kurtscheid 220), später auch der Loskauf von Gefangenen (Knecht 105f). Zwar finden sich in den Apostol. Konstitutionen Ansätze zu Aufteilungsregeln (s. o. Sp. 1057f), doch die gestärkte Stellung des Bischofs gibt ihm das alleinige Verwaltungsrecht (Conc. Antioch. vJ. 332/41 cn. 25 [Mansi 2, 1320]): Ἐπίσκοπον ἔχειν τῶν τῆς ἐκκλησίας

πραγμάτων ἐξουσίαν), so dass die Zuordnung zu den einzelnen Verwendungszwecken weitgehend von seinem Gutdünken abhing. Freilich wird ihm trotz seiner ἐξουσία in der Armenfürsorge ein Vorgehen μετὰ φόβου τοῦ θεοῦ καὶ πάσης εὐλαβείας nahe gelegt (Can. apost. 41 [SC 336, 288]); bzgl. seines u. des Klerikerunterhalts erfolgt eine Berufung auf einen νόμος τοῦ θεοῦ (ebd.); die Verweigerung des Unterhalts wird mit einem Brudermord verglichen u. führt zur Absetzung (ebd. 59). Den eigenen Haushalt soll der Bischof sparsam führen (Const. apost. 2, 25, 2 [SC 320, 226/8]; Stat. eccl. ant. 4 [15] [CCL 148, 167]). Feste Verteilungsregeln wurden erst im 5. Jh. im Westen von den Päpsten für Italien u. Sizilien eingeführt. Es gibt zwar vereinzelte Belege für eine Dreiteilung (Hist. eccl. epit. 556 [GCS Theod. Anagn. 157, 1/4]: Bischof - Klerus - Kirche; Gelas. Papa ep. 17 [381f Thiel]: Bischof - Klerus - Arme); durchgesetzt hat sich die Vierteilung. Papst Simplicius geht bei seinem Vorgehen gegen Gaudentius vJ. 475 davon aus, dass nur ein Viertel dem Bischof bleiben soll, je ein Viertel für die Kirchenfabrik, für die Armenpflege u. den Unterhalt der Kleriker verwendet werden soll (ep. 1, 2 [176 Thiel]); Papst Gelasius setzt die Vierteilung in seinem Bereich allgemein durch (ebd. 14, 25 [378]; 15f [379f]; frg. 23f [497f]; frg. 10 [489]); sie findet sich auch im Liber diurnus (6 [5/7 v. Sickel). In der unter Papst Felix IV ergehenden Erledigung eines Streits zwischen Erzbischof Ecclesius v. Ravenna u. seinem Klerus wird letzterem eine Quart zugestanden (Agnell. lib. pontif. 23 [MG Scr. rer. Lang. 319f]). In Gallien u. Spanien hat sich dieses Vierteilungssystem erst etwas später durchgesetzt. Im Osten sind feste Verteilungsschlüssel hingegen nicht entwickelt worden.

5. *Veräußerungsverbot.* Bereits cn. 15 der Synode v. Ankyra vJ. 314 (Bruns 1, 69) machte die während einer Vakanz vorgenommene Veräußerung von der nachträglichen Genehmigung des neuen Bischofs abhängig. Diese Maßnahme stellt aber noch kein Veräußerungsverbot dar. Veräußerungsbeschränkungen gehen zu Beginn des 5. Jh. von den africanischen Synoden aus, wobei dies schon auf dem Hintergrund des Systems der Eigentumsvielfalt zu sehen ist, da nicht nur Veräußerungen durch den Bischof, sondern auch Veräußerungen durch Priester auf der Ebene der Landkirchen erfasst werden (Stutz 50). Die karthagische Synode vJ. 401 bestimmte (cn. 5, 4 [CCL 149, 356]), dass bei Vorliegen von aliqua necessitas die Verkaufsabsicht dem primas provinciae mitzuteilen ist, damit dieser mit beigezogenen Bischöfen darüber befinden kann; nur in dringender Not kann mit Zuziehung einiger benachbarter Bischöfe sofort eine Veräußerung vorgenommen werden, sonst hat sich der Verkäufer vor der Provinzialsynode zu verantworten. Eine solche Konsultationspflicht wird auch in der Synode vJ. 419 wiederholt (Conc. Carthag. vJ. 419 cn. 26 [CCL 149, 109] bzw. cn. 31 [127]), ebenso sollen die Presbyter in Landkirchen res ecclesiae nicht ohne Wissen des Bischofs, der Bischof praedia ecclesiae nicht ohne Zustimmung der presbyteri oder des Provinzialkonzils veräußern (Conc. Carthag. vJ. 419 cn. 33 [CCL 149, 110] bzw. cn. 39 [129], cn. 33 [145]). Ähnliches findet sich in päpstlichen Schreiben aus dem 5. Jh. Leo knüpft die Veräußerung an die Zustimmung des Klerus (ad episc. Siciliae [Jaffé nr. 193]), Hilarius an die des Provinzialkonzils (ad episc. Galliae 5 [146 Thiel = Jaffé nr. 330]). In der Sedisvakanz nach Simplicius wurde durch ein Dekret von Basilius, des praefectus praetorio Odoakers, die Veräußerung von K. unter Nichtigkeit gestellt u. mit Exkommunikation bedroht; ausgenommen waren nur Gemmen, Gold, Silber u. Edelsteine. Zwar wurde dieses von einem Laien stammende Dekret auf Betreiben von Papst Symmachus durch die röm. Synode vJ. 502 aufgehoben (D. Kolhaas-Müller, Untersuchungen zur Rechtsstellung Theoderichs d. Gr. [1995] 244); doch die Synode selbst sprach ein Veräußerungsverbot aus, das von Theoderich bestätigt wurde (Symm. Papa ep. 6 [682/96 Thiel]). Nach den vermutlich in Gallien entstandenen Statuta ecclesiae antiqua (Conc. Carthag. vJ. 398 cn. 32 [CCL 149, 347]) bedürfen Veräußerungen durch den Bischof der Mitwirkung u. schriftlichen Zustimmung des Klerus. Umgekehrt sieht sich das Konzil v. Agde vJ. 506 in cn. 22 (CCL 148, 203) bemüßigt, den Stadt- u. Diözesanpriestern u. Klerikern das Veräußerungsverbot als res nota et antiquis canonibus prohibita neuerdings einzuschärfen. Der verbotswidrige Verkauf ist nichtig u. führt neben der Indemnitätspflicht des Verkäufers gegenüber der Kirche auch zu dessen Exkommunikation; nach cn. 45 (211) können nur Sachen geringen Wertes auch ohne Zustimmung des Bi-

schofs verkauft werden. Das Konzil v. Epaon vJ. 517 wiederholt cn. 7 (148A, 26) die Nichtigkeitssanktion gegen Veräußerungen von K. durch die presbyteri parrochiarum. In ähnlicher Weise ordnet es in cn. 8 (26) die revocatio ad potestatem episcopi an, wenn ein Klostervorsteher eine Veräußerung sine episcopi notitia vorgenommen hat; im selben canon werden auch Freilassungen von Klostersklaven durch den Abt verboten. Nach cn. 12 (27) hat auch der Bischof sine conscientia metropolitani keine Veräußerungsbefugnis. Das Konzil v. Marseille vJ. 533 verlangt schließlich die Mitwirkung des Provinzialkonzils (Fischer aO. [o. Sp. 1075] 93). Im Osten wurde das Veräußerungsverbot durch die kaiserliche Gesetzgebung übernommen u. ausgebaut. Leo untersagt der Großen Kirche v. Kpel die Veräußerung von Immobilien u. den darauf befindlichen Kolonen u. Sklaven sowie von annonae civiles. Als Sanktion sieht er neben strengen Strafen die Nichtigkeit des Veräußerungsakts u. daher die Vindikation durch die Kirche vor; ausgeschlossen ist die Veräußerung selbst dann, wenn Bischof, Ökonom u. Kleriker zustimmen. Lediglich die Bestellung eines ususfructus ist zulässig (Cod. Iust. 1, 2, 14 vJ. 470). Anastasius dehnt einerseits das Verbot auf den gesamten Patriarchatssprengel aus, lockert es aber dahingehend, dass Veräußerungen, Verpfändungen, Emphyteusen u. Tauschgeschäfte von Immobilien u. annonae civiles bei Notwendigkeit u. unter erschwerten formalen Bedingungen zulässig sind; zuvor sollten aber Mobilien (mit Ausnahme τῶν ἱερῶν καὶ ἀρχούντων) veräußert werden (ebd. 1, 2, 17). Das Veräußerungsverbot, das nicht nur für die Kirchen, sondern auch für die monasteria u. piae causae gilt, wird von Justinian ausgebaut u. verfeinert (ebd. 1, 2, 21 vJ. 529. 24 vJ. 530; Nov. Iust. 7 vJ. 535; 46 vJ. 537; 54, 2 vJ. 537; 55 vJ. 537; 67, 4 vJ. 538; 120 vJ. 544; Knecht 133/41; Pfannmüller 7/32; Barone Adesi, Sistema 83/112; Demicheli 29/36; Schweizer 154), wobei auch die Ausnahmen geregelt werden. Festgehalten wird daran, dass bei Notwendigkeit primär bewegliche Sachen veräußert werden sollen. Zulässig sind dabei sogar Veräußerungen von vasa sacra zum Loskauf von Gefangenen (vgl. auch Inst. Iust. 2, 1, 8; Cod. Iust. 1, 2, 21, 2; Nov. Iust. 120, 10). Immobilien können zur Schuldentilgung an private Gläubiger anstelle einer Zahlung überlassen, zur Bedeckung fiskalischer Schulden veräußert werden (ebd. 46, 2). Zulässig sind ferner Veräußerungsgeschäfte der Kirchen u. frommen Anstalten untereinander (ebd. 54, 2; 120, 7) sowie eine tauschweise Hingabe an den Kaiser (ebd. 7, 2). Neben den eigentlichen Veräußerungsgeschäften werden auch die Emphyteuse (ebd. 7 pr. 1; 120, 1) u. die Verpfändung (ebd. 7, 1; 120, 4) Beschränkungen unterworfen; ein ususfructus darf nur bestellt werden, wenn der Usufruktuar eine gleichwertige Sache an die Kirche überträgt (ebd. 7 pr.; 120, 2. 9). Wer eine Sache entgegen dem Veräußerungsverbot erworben hatte, war der Rückforderung samt allen Früchten u. Erträgen ausgesetzt, ohne selbst die Gegenleistung erstattet zu erhalten. Allenfalls gab es einen Schadenersatzanspruch gegen den unrechtmäßig agierenden Ökonomen oder Anstaltsverwalter (ebd. 7, 5, 1f; 7, 6; 120, 11). Justinian führt bei den res sacrae das Veräußerungsverbot auf veteres leges u. damit auf die aus dem klass. Recht stammende Inkommerziabilität zurück (Cod. Iust. 1, 2, 21). Es handelt sich dabei freilich nur um eine der klassizistischen Tendenz entsprechende historische Anknüpfung, die den Einbau heidnischer Konzepte in die aktuelle Rechtspolitik (nämlich Förderung u. Erhaltung des kirchl. Vermögens) anzeigt. Die Zulassung von Ausnahmen auch im Bereich der res sacrae macht deutlich, dass Justinian in seinen eigenen Konstitutionen von dem noch in den Digesten vermittelten klass. Konzept der absoluten Inkommerziabilität (s. o. Sp. 1034f) wohl abgegangen ist (Meurer 285/90).

e. Privilegien. 1. Immunitas. Grundsätzlich sind die den Klerikern persönlich gewährten u. die der Kirche als Institution gewährten Immunitäten zu unterscheiden, obwohl in zahlreichen Konstitutionen beide Aspekte behandelt werden (Gaudemet, Église 312; A. Hübner, Art. Immunitas: o. Bd. 17, 1114/9).

a. *Grundsteuer.* Im 4. Jh. genoss die Kirche zeitweise Grundsteuerfreiheit. Umstritten ist freilich Cod. Theod. 11, 1, 1 vJ. 315 (?) oder 360 (?), worin vom Kaiser die allgemeine Grundsteuerpflicht praeter privatas res nostras et ecclesias catholicas betont wird. Dies wird überwiegend als generelle Befreiung des kirchl. Grundbesitzes verstanden (Kurtscheid 218; Ferrari dalle Spade, Scritti 126f; Hübner aO. 1118; Schweizer 143); doch beziehen engere Auslegungen den

Begriff ecclesias catholicas nur auf die Kirchengebäude selbst (Rivet 78) bzw. nicht auf alle Kirchen (Loening 229). Besonders umstritten ist die Urheberschaft der Befreiung. Einerseits wird sie Konstantin zugeschrieben (Rivet 77; Kurtscheid 218; Ferrari dalle Spade, Scritti 127; Biondi 1, 364; Hübner aO. 1118), andererseits wegen der sonst in der Konstitution erwähnten später agierenden Personen erst Constantius (Th. Mommsen, Theodosiani libri XVI [Dublin 1971] 571; O. Gradenwitz: StudDocHistIur 2 [1936] 6; F. G. Savagnone: BollIstDirRom 48 [1941] 524f; Coleman-Norton 1 nr. 106); eine vermittelnde Haltung datiert Cod. Theod. 11, 1, 1 zwar in das J. 360, nimmt aber unbekannte Vorläufer an (J. Gaudemet: Studi in on. di A. Biscardi 1 [Milano 1982] 87). Gegen eine Urheberschaft von Constantius wird der Umstand angeführt, dass dieser Kaiser entgegen dem Drängen der Synode v. Rimini den Kirchen die Befreiung von der Grundsteuer gerade verweigerte (Cod. Theod. 16, 2, 15 vJ. 359 oder 360). Die Grundsteuerpflicht der Kirchen blieb in der Folge bestehen. In einer Konstitution von Honorius u. Theodosius II werden verschiedene Immunitäten, jedoch praeter canonicam inlationem bestätigt (ebd. 16, 2, 40 vJ. 412 = Const. Sirmond. 11 vJ. 412); diese Konstitution wird auch von Justinian übernommen (Cod. Iust. 1, 2, 5). Ausnahmen gab es lediglich für einzelne Kirchen (ebd. 1, 3, 16 vJ. 409) wie zB. zeitweilig für die Kpler u. alexandrinische Kirche bis zum J. 415 (Cod. Theod. 11, 24, 6) oder die Kirche von Thessalonike (ebd. 11, 1, 33 vJ. 424 = Cod. Iust. 1, 2, 8 = ebd. 10, 16, 12, 3). Ambrosius hat die Grundsteuerpflicht der Kirchen akzeptiert u. aus dem bekannten Herrenwort über die Steuerzahlung an den Kaiser abgeleitet (ep. 75a [21a], 33/5 [CSEL 82, 3, 104/6]).

β. Munera sordida et extraordinaria. Valentinian u. Gratian berufen sich bereits auf einen mos vetustus, wenn sie die Kirchen unter jenen Rechtssubjekten aufzählen, die von den munera sordida befreit sind (Cod. Theod. 11, 16, 15 vJ. 382). Theodosius I übernahm diese Befreiung (ebd. 11, 16, 18 vJ. 390; Ferrari dalle Spade, Scritti 137/52); Arcadius u. Honorius bestätigten mehrmals die kirchl. Privilegien (Cod. Theod. 11, 16, 22 vJ. 397; 16, 2, 29f vJ. 395/97) u. gewähren darüber hinaus auch die Befreiung von munera extraordinaria (ebd. 11, 16, 21 vJ. 397). Für die Verletzung kirchlicher Privilegien wird eine Geldstrafe angedroht (ebd. 16, 2, 34 vJ. 399). Im Osten tritt unter Honorius u. Theodosius II jedoch eine Wende ein. Während ebd. 16, 2, 40 vJ. 412 = Const. Sirmond. 11 unter den munera sordida, von welchen die Kirchen befreit sind, noch die munitio itineris u. pontium instauratio erwähnt sind, wird elf Jahre später angeordnet, dass die Kirchen diesen munera unterliegen (Cod. Theod. 15, 3, 6 vJ. 423 = Cod. Iust. 1, 2, 7). Bald darauf kommt auch noch die Stellung von Transportmitteln hinzu (ebd. 1, 2, 10f vJ. 439 bzw. 445; 12, 50, 21 vJ. 440/41). Im Westen werden unter Valentinian III die kirchl. Immunitäten beseitigt (Nov. Val. 10 vJ. 441). Im Osten hingegen erfolgen mehrfach Bestätigungen des bisherigen Rechtszustandes (Cod. Iust. 1, 2, 12 vJ. 451 [Marcian]; 1, 3, 32, 7; 34 vJ. 472 [Leo]), wobei auch die piae causae als Träger der Privilegien miterwähnt werden (ebd. 1, 3, 32, 7). Justinian hat zwar bei der Aufnahme der Gratianischen Konstitution Cod. Theod. 11, 16, 15 vJ. 382 in Cod. Iust. 10, 48, 12 die ecclesiae nicht unter den von den munera sordida befreiten Subjekten erwähnt, doch übernimmt er andererseits ebd. 1, 2, 5 aus Cod. Theod. 16, 2, 40 = Const. Sirmond. 11 den Katalog jener munera sordida, von denen die Kirche befreit ist, freilich mit Ausnahme der munitio itineris u. instauratio pontium, worin eine bewusste Anpassung an Cod. Theod. 15, 3, 6 vJ. 423 = Cod. Iust. 1, 2, 7 = 11, 75, 4 liegt. Der gleiche Vorbehalt findet sich in Nov. Iust. 131 vJ. 545 cn. 5, worin grundsätzlich festgehalten wird, dass die Kirchen keine ῥυπαρὰς λειτουργίας μήτε extraordinariας διαγραφὰς zu übernehmen haben.

2. Das Verjährungsprivileg. Während seit Theodosius II eine allgemeine Verjährungsfrist von 30 Jahren galt (Cod. Theod. 4, 14, 1 = Cod. Iust. 7, 39, 3 vJ. 424), hat Justinian sowohl für persönliche wie für dingliche Klagen der Kirche zunächst eine 100-jährige Verjährungsfrist eingeführt (ebd. 1, 2, 23 vJ. 530). Nach dem Bericht des Propkop stand dahinter eine Bestechung Justinians durch die Kirche von Emesa (hist. arc. 28; dazu F. De Marini Avonzo: Studi in on. di E. Betti 3 [Milano 1962] 109/11). Justinian hat ursprünglich wohl die gänzliche Unverjährbarkeit vorgesehen (§ 2: cordi erat; dazu passt auch die programmatische Titelrubrik von Cod. Iust. 7, 38), dann aber im Zuge der

Kompilation sein eigenes Gesetz interpoliert (O. Gradenwitz: BollIstDirRom 41 [1933] 1/15). Die 100-jährige Frist wurde in Nov. Iust. 9 vJ. 536 auch auf das wiedereroberte Italien erstreckt, später aber auf 40 Jahre verkürzt (ebd. 111 vJ. 545; 131, 6 vJ. 545).

M. ABERSON, Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine = Bibl. Helv. Rom. 26 (Rome 1994). – R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in atl. Zeit 1/2 = Grundrisse z. AT 8 (1992). – F. ALTHEIM, Röm. Religionsgeschichte[2] 1/2 = Slg. Goeschen 1035. 1052 (1956). – L. ANTONINI, Le chiese cristiane nell'Egitto dal 4° al 9° sec. secondo i documenti dei papiri greci: Aegyptus 20 (1940) 129/208. – S. W. BARON, A social and religious history of the Jews 1/2 (New York 1952). – G. BARONE ADESI, Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico = Pubbl. dell'Ist. di Dir. Rom. e dei Dir. dell'Oriente Mediterr. 65 (Roma 1990); Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel Codice Teodosiano: BollIstDirRom 83 (1990) 221/45; Il sistema giustinianeo delle proprietà ecclesiastiche: E. Cortese (Hrsg.), La proprietà e le proprietà (Milano 1988) 75/120. – B. BIONDI, Il diritto romano cristiano 1/3 (ebd. 1952/54). – L. BOVE, Immunità fondiaria di chiese e chierici nel basso impero: Synteileia, Festschr. V. Arangio-Ruiz 2 (Napoli 1964) 886/902. – G. BOVINI, La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della chiesa in età preconstantiniana = Pubbl. dell'Ist. di Dir. Rom. e dei Dir. dell'Oriente Mediterr. 27 (Milano 1949). – J. B. BRAUN, Das kirchl. Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Justinian I (1860). – E. F. BRUCK, Kirchenväter u. soziales Erbrecht (1956); Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht = MünchBeitrPapForsch 9 (1970). – E. CASPAR, Geschichte des Papsttums 1 (1930). – É. CHÉNON, Les conséquences juridiques de l'édit de Milan (313): NouvRevHistDroitFrÉtr 38/9 (1914/15) 255/63. – P. R. COLEMAN-NORTON, Roman state and Christian church 1/3 (London 1966). – J. J. COMYNS, Papal and episcopal administration of church property = Can. Law Stud. 147 (Washington 1942). – S. CUGIA, Il termine ‚Piae Causae': Studi giuridici, Festschr. C. Fadda 5 (Napoli 1906) 229/65. – E. DASSMANN, Kirchengeschichte 2, 1 = Kohlhamm. Studienb. Theol. 11, 1 (1996). – J. DAUVILLIER, Les temps apostoliques. 1[er] s. = HistDroitInstÉglOcc 2 (Paris 1970). – L. DE GIOVANNI, Chiesa e stato nel codice Teodosiano, saggio sul libro 16 = Bibl. di tempi moderni, Storia 1 (Napoli 1980). – A. M. DEMICHELI, La μεγάλη ἐκκλησία nel lessico e nel diritto di Giustiniano = Monografie del Vocabolario di Giustiniano 3 (Milano 1990). – DE ROSSI, RS 1/3 (1864/77). – L. DUCHESNE, Histoire ancienne de l'église 1[3] (Paris 1923). – P. W. DUFF, Personality in Roman private law (Cambridge 1938). – P. FABRE, De patrimoniis Romanae ecclesiae usque ad aetatem Carolinorum, Diss. Paris (1891/92 [1892]). – I. FASIORI, Le dîme du debut du 2[e] s. jusqu'à l'édit de Milan = Lateranum 40 (Roma 1983). – H. E. FEINE, Kirchl. Rechtsgeschichte. Die kath. Kirche[5] (1972). – A. M. C. FERRADOU, Des biens des monastères à Byzance, Diss. Bordeaux (1895/96). – G. FERRARI DALLE SPADE, Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale: Atti del Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 2, 99 (1939) 107/248; Scritti giuridici 3 (Milano 1956) 125/242. – P. FOURNERET, Les biens de l'église après les édits de pacification, Diss. Paris (1902). – A. GALANTE, La condizione giuridica delle cose sacre (Torino 1903). – J. GAUDEMET, L'église dans l'empire romain, 4[e]/5[e] s. = HistDroitInstÉglOcc 1 (Paris 1959); Les fondations en Occident au bas empire: RevIntDroitAnt 2 (1955) 275/86; La formation du droit séculier et du droit de l'église aux 4[e] et 5[e] s. = Publ. de l'Inst. de Droit Romain de l'Univ. de Paris 15 (Paris 1979). – O. GRASHOF, Die Gesetze der röm. Kaiser über die Immunitäten der Kirche hinsichtlich ihres Vermögens: ArchKathKirchRecht 36 (1876) 321/35; Die Gesetze der röm. Kaiser über die Verwaltung u. Veräußerung des kirchl. Vermögens: ebd. 193/214. – H.-R. HAGEMANN, Die Stellung der piae causae nach justinianischem Recht = Basl. Stud. Rechtswiss. 37 (Basel 1953); Die rechtliche Stellung der christl. Wohltätigkeitsanstalten in der östl. Reichshälfte: RevIntDroitAnt 3 (1956) 265/83. – O. HEGGELBACHER, Geschichte des frühchristl. Kirchenrechts bis zum Konzil v. Nizäa 325 (Freiburg i. Ue. 1974). – F. M. HEICHELHEIM, Art. Domäne: o. Bd. 4, 49/91. – H. HEIMERL / H. PREE / B. PRIMETSHOFER, Hdb. des Vermögensrechts der kath. Kirche (1993). – H. HELLE, Das kirchl. Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Konstantin d. Gr. (1876). – E. HERMAN, Zum kirchl. Benefizialwesen im byz. Reich: StudDocHistIur 3 (1937) 253/64; Die kirchl. Einkünfte des byz. Niederklerus: OrChrPer 8 (1942) 378/442. – E. HERRMANN, Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von ps-staatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz = Europ. Forum 2 (1980). – G. IMPALLOMENI, Sulla capacità degli esseri sopranaturali in diritto romano: Studi in on. di E. Volterra 3 (Milano 1971) 23/68. – A. H. M. JONES, Church finance in the 5[th] and 6[th] cent.: JournTheolStud NS 11 (1960) 84/94. – J. JUSTER, Les juifs dans l'Empire romain 1 (Paris 1914). – H. E. KADEN, L'église et l'état sous Justinien: Recueil de travaux publ. à l'occasion de l'assemblée de la Société Suisse des Juristes à Genève du 4 au 6 sept. 1952 (Genève 1952) 109/44. – M. KASER, Das röm. Privatrecht[2] 1/2 = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1/2 (1971/75). – H. J. KLAUCK, Gütergemein-

schaft in der klass. Antike, in Qumran u. im NT: RevQumran 11, 1 (1982) 45/68; Hausgemeinde u. Hauskirche im frühen Christentum = StuttBiblStud 103 (1981). – R. KLEIN (Hrsg.), Das frühe Christentum im röm. Staat = WdF 267 (1971). – A. KNECHT, System des justinianischen Kirchenvermögensrechtes = Kirchenrechtl. Abh. 22 (1905). – G. KRÜGER, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen = ebd. 115/6 (1935). – B. KURTSCHEID, Historia iuris canonici. Historia institutionum 1 (Romae 1941). – L. LALLEMAND, Histoire de la charité 1/2 (Paris 1902/03). – J. LAMMEYER, Die juristischen Personen der kath. Kirche (1929). – P. LANDAU, Art. K.: TRE 18 (1989) 560/75. – B. LAUM, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1/2 (1914). – G. LE BRAS, Les fondations privées du Haut Empire: Studi in on. di S. Riccobono 3 (Palermo 1936) 21/69. – J. LEDERER, Art. Kirchenvermögen: $LThK^2$ 6 (1961) 279/83. – É. LESNE, Histoire de la propriété ecclésiastique en France 1 (Lille 1910). – H. LIERMANN, Hdb. des Stiftungsrechts (1963). – E. LOENING, Geschichte des dt. Kirchenrechts 1 (1878). – F. MARTROYE, S. Augustin et le droit d'héritage des églises et des monastères: MémSocAntFr 68 (1909) 97/129. – C. MEURER, Der Begriff u. Eigenthuemer der hl. Sachen 1/2 (1885). – N. MILAS, Das Kirchenrecht der morgenländischen $Kirche^2$ (Mostar 1905). – J. MOLTHAGEN, Der röm. Staat u. die Christen im 2. u. 3. Jh. = Hypomnemata 28 (1970). – G. M. MONTI, I ,collegia tenuiorum' e la condizione giuridica della proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli del cristianesimo: Studi in on. di S. Riccobono aO. 3, 69/98. – C. G. MOR, Diritto romano e diritto canonico nell'età pregraziana: L'Europa e il diritto romano, Festschr. P. Koschaker 2 (Milano 1954) 13/32. – CH. MUNIER, Art. Donations de l'église: Dict. enc. du Christianisme ancien (1990) 1, 715f; Église et cité = HistDroitInstÉglOcc 3 (Paris 1979); L'église dans l'empire romain ($2^e/3^e$ s.) = ebd. 2 (ebd. 1970); Art. Propriété ecclésiastique: Dict. enc. aO. 2, 2118/20. – J. L. MURGA GENER, Donaciones y testamentos ,in bonum animae' en el derecho romano tardío (Pamplona 1968); La extracomercialidad de los bienes afectados a un destino colectivo en el bajo impero romano: RevIntDroitAnt 18 (1971) 561/96; Las prácticas consuetudinarias en torno al ,bonum animae' en el derecho romano tardío: StudDocHistIur 34 (1968) 110/82. – K. J. NEUMANN, Der röm. Staat u. die allgemeine Kirche bis auf Diocletian 1/2 (1890). – R. ORESTANO, Beni dei monaci e monasteri nella legislazione giustinianea: Studi in on. di P. De Francisci 3 (Milano 1956) 561/93. – G. PFANNMÜLLER, Die kirchl. Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen (1902). – A. PHILIPSBORN, Les établissements charitables et les théories de la personnalité juridique dans le droit romain: RevIntDroitAnt 6 (1951) 141/59. – W. M. PLÖCHL, Geschichte des $Kirchenrechts^2$ 1 (1960). – H. v. POSCHINGER, Das Eigenthum am Kirchenvermögen mit Einschluss der hl. u. geweihten Sachen (1871); Der Eigenthümer des Kirchenvermögens von Christus bis auf Justinian, Diss. München (1869). – G. RATZINGER, Geschichte der kirchl. $Armenpflege^2$ (1884). – R. RÉMONDON, L'Église dans la société égyptienne à l'époque byz.: ChronÉg 47 (1972) 254/78. – A. RIVET, Le régime des biens de l'église avant Justinien, Diss. Lyon (1891). – M. ROBERTI, Le associazioni funerarie cristiane e la proprietà ecclesiastica nei primi tre secoli: Studi dedicati alla mem. di P. P. Zanzucchi (Milano 1927) 89/118. – R. SALEILLES, Les ,piae causae' dans le droit de Justinien: Mélanges J. C. Gerardin (Paris 1907) 513/51. – A. SARRAZIN, Étude sur les fondations dans l'antiquité en particulier à Rome et à Byzance (ebd. 1909). – O. SCHILLING, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur (1908). – L. SCHNORR V. CAROLSFELD, Geschichte der juristischen Person 1 (1933). – CH. SCHWEIZER, Hierarchie u. Organisation der röm. Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom 4. bis zum 6. Jh. = EurHochschSchr 3, 479 (1994). – W. SELB, Art. Erbrecht: JbAC 14 (1971) 170/84; Oriental. Kirchenrecht 1 = SbWien 388 (Wien 1981). – P. SOKOLOV, Das kirchl. Eigentumsrecht im griech.-röm. Reiche (1896). – R. SOHM, Kirchenrecht 1^2 (1923). – A. STEINWENTER, Die Rechtsstellung der Kirchen u. Klöster nach den Papyri: SavZsKan 50 (1930) 1/50; Aus dem kirchl. Vermögensrecht der Papyri: ebd. 44 (1958) 1/34. – P. STOCKMEIER, Konstantinische Wende u. kirchengeschichtliche Kontinuität: HistJb 82 (1963) 1/21. – A. STÖGER, Das Finanzwesen der Urkirche: H. Paarhammer (Hrsg)., Kirchl. Finanzwesen in Österreich. Geld u. Gut im Dienste der Seelsorge (Thaur 1989) 31/9. – U. STUTZ, Geschichte des kirchl. Benefizialwesens von seinen Anfängen bis auf die Zeit Alexanders 3^2 (1961). – G. UHLHORN, Die christl. Liebesthätigkeit in der alten Kirche (1882). – A. J. UHRIG, Das K. (1867). – L. VOELKL, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des röm. Sakralrechts = AGForschNRW G 17 (1964). – A. WACKE, Ein Sohnesteil für Jesus Christus: OrbIurRom 4 (1998) 99/115. – M. WACHT, Art. Gütergemeinschaft: o. Bd. 13, 1/59. – A. WATSON, The state, law and religion. Pagan Rome (Athens 1992). – H. WIELING, Art. Grundbesitz I (rechtsgeschichtlich): o. Bd. 12, 1172/96. – E. WIPSZYCKA, L'église dans la chora égyptienne et les artisans: Aegyptus 48 (1968) 130/8; Deux papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique: ChronÉg 45 (1970) 140/6; Les resources et les activités économiques des églises en Égypte du 5e au 8e s. = Papyrologica Brux. 10 (Bruxelles

1972). – I. A. ZEIGER, Historia iuris canonici 1/2 (Romae 1939/40).

Georg Klingenberg.

Kirchenjahr s. Jahr (kultisches): o. Bd. 16, 1106/15.

Kirchenrecht.

Vorbemerkung. Die Frage nach den Normen für Identität u. Kontinuität der *Kirche ist eine Grundfrage, die sich den Christen seit den Anfängen stellte. Sie verlangte um so mehr nach Antworten, als christliche Gemeinden in sich verändernden sozialen u. religiösen Kontexten lebten u. Konflikte mit der Umwelt, Kontroversen innerhalb der Gemeinden sowie Abgrenzungen gegenüber Fehlentwicklungen nach Lösungen verlangten. Diese sind als kirchliche Entscheidungen in konkreten historischen Situationen gefällt worden u. deshalb situativ bestimmt. Im Prozess solcher Entscheidungsfindungen wurden die gesuchten Normen erkannt, definiert, bestätigt oder wieder in Kraft gesetzt u. somit weiterwirkende rechtliche Gegebenheiten geschaffen. Zu klären war dabei anfangs das Verhältnis zum Normensystem der *Tora (s. u. Sp. 1129f), mit dem die Kirche sich in einem unmittelbaren heilsgeschichtlichen Zusammenhang verstand; zu klären war auch das Verhältnis zu den Normen der heidn. *Gesellschaft (s. u. Sp. 1130/4). Schnell betraf die Definition grundlegender kirchlicher Normen alle Bereiche des christl. Lebens u. der kirchl. Ordnung wie auch die Inhalte des christl. Glaubens selbst. Die Entstehung des K. ist somit nicht zureichend mit der Tatsache erklärt, dass jede *Gemeinschaft das Zusammenleben ihrer Glieder organisieren u. regeln muss. – Unter ‚Recht' soll im Folgenden ganz allgemein verstanden werden: ‚ein Gefüge von Normen, die für das Leben einer Gemeinschaft verbindlich sind, sich in ihm als sozial wirksam erweisen u. einer konsensfähigen Begründung fähig sind' (vgl. Roloff, Ansätze 338 mit Dreier, Begriff 896; W. Popkes, Art. Gemeinschaft: o. Bd. 9, 1106f). Dieser weite Rechtsbegriff trägt der Tatsache Rechnung, dass man von Ansätzen kirchlicher Rechtsbildungen u. ersten Konkretionen des K. seit den Anfängen der Kirche auszugehen hat, auch wenn es im NT keine Lehre über das Recht der Kirche gibt. Eine Klärung des zugrundegelegten kirchl. Rechtsbegriffs (A. Stiegler, Der kirchl. Rechtsbegriff, Diss. München [1958]; Rau / Reuter / Schlaich 1; Dreier, Begriff; ders., Recht) ist unabdingbar für die Beantwortung der Frage nach den Anfängen des K. Fragt man danach zB. in der Perspektive eines Rechtssystems wie des Decretum Gratiani als vermeintlichem Zielpunkt der Entwicklung, so muss dies in die Irre führen. Es ist wohl kein Zufall, dass der Begriff Ius ecclesiasticum für die kirchl. Normenbildung der ersten vier Jhh. keine Verwendung fand (Harnack, Ius 489/500). Demgegenüber hat der von der röm. *Jurisprudenz nur marginal herangezogene Begriff *Kanon seit den Anfängen hervorgehobene Bedeutung als zentraler, kirchlicher Normbegriff (Ohme, Art. Kanon 8/16; ders., Kanon ekkl.). In diesem Lichte ist auch die ältere Debatte protestantischer Rechts- u. Kirchenhistoriker über den Ursprung des K. zu sehen. Darin ging Sohm, K. 1, 700 unzutreffend von einem prinzipiellen Gegensatz von Geist / Charisma u. Recht aus. Ebensowenig wurde die von

Sohm in seinem Alterswerk (Altkath. K.) vorgenommene Reduzierung des ‚altkatholischen' K. auf das Sakramentenrecht den historischen Gegebenheiten der Anfänge gerecht (Landau, Sakramentalität), geschweige denn, dass die Fülle des Kanonischen in der Alten Kirche dadurch abgedeckt würde. Auch die Gegenthese Harnacks, wonach das K. durchaus seinen Ursprung im NT habe, sagt noch nichts über den Charakter u. die Dignität des damit gemeinten K. aus. Denn Harnack (Entstehung; ders., Ius; Feine) wollte das K. auf ein im Grunde profanes Genossenschaftsrecht reduzieren (s. u. Sp. 1132f). Kirchliches Recht ist aber von seinen Anfängen her im Kern nicht zuerst Vereinsrecht, Verwaltungsrecht oder Disziplinarrecht im allgemeinen Sinne, sondern ein geistliches Recht sui generis, ein ‚charismatisches Gottesrecht' (Maurer 14). Durch die Arbeiten Campenhausens zur Amtsproblematik, zum Schriftkanon u. zum Bekenntnis, die von den Studien anderer flankiert wurden (Flessemann-van Leer; Hanson, Tradition; Kelly), ist innerhalb der protestantischen Forschung die seit Sohm kontroverse Diskussion über die Entstehung des K. überholt (Maurer 14; Ritter, Recht). Dies gilt für die Positionen von Sohm u. Harnack, denn beide sind forschungsgeschichtlich einzuordnen in die Theorie des ‚Abfalls' der Kirche von ihren Ursprüngen. Demgegenüber ist davon auszugehen, dass es trotz der Vielfalt der lokalen u. regionalen Entwicklungen der urchristl. Gemeinden im 1. Jh. keine radikalen Umbrüche gab. Vielmehr handelt es sich um eine Entwicklung zur rechtl. Ordnung hin, bei der ‚das ursprüngliche Wesen unter veränderten Verhältnissen eine andere Gestalt annahm, sich mit Elementen u. Formen vermischte, die die Umwelt anbot' (Maurer 16). Unangemessen ist auch die Vorstellung der Entstehung des K. aus einem grundsätzlich rechtlosen Zustand, der häufig im Paulinismus erblickt wurde (Roloff, Apostel; ders., Kirche). Überholt ist schließlich die Ableitung der Kanones aus der kirchl. Bußdisziplin u. dem Disziplinarrecht, wie sie seit Schwartz (Bußstufen; ders., Kanonessammlungen) vertreten wurde (Ohme, Kanon ekkl.).

A. Christlich I. Voraussetzungen u. Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen. Von umfassenden Bestimmungen im Sinn der Behandlung einzelner Rechtsgegenstände in juristischen Texten kann im NT nicht die Rede sein. Wenn neutestamentliche Texte zB. ‚von der Familie, der Ehe, der Beziehung zwischen Eltern u. Kindern handeln, so gehen sie doch nicht auf die Erbfolgeregelung, die Bedingungen der Eheschließung, die Rechtsfähigkeit der Frau oder die Volljährigkeit von Kindern ein' (Gaudemet, K. 714). Dennoch ist das NT als Dokumentation von Voraussetzungen des K., von Ansätzen u. ersten Konkretionen kirchlicher Rechtsbildungen für seine weitere Entwicklung von grundlegender Bedeutung geworden (Composta). Denn die Entstehung des ntl. Kanons normativer Schriften führte zur gesamtkirchlichen Rezeption verschiedener frühchristlicher Traditionen u. stellte damit den entscheidenden Schritt zu einer ersten Vereinheitlichung eines gesamtkirchlichen Normengefüges dar. – Grundlegende Voraussetzungen sind bereits in der Lehre Jesu gegeben. In seinem Wirken wurde die Tora durch die Verkündigung der Nähe der Gottesherrschaft gleichsam überboten. Sie wurde von Jesus nicht einfach nur eklektisch benutzt (etwa hinsichtlich ihrer ethischen Vorschriften im Gegensatz zu den kultischen) oder radikalisiert. Sie wurde auch nicht aufgehoben, sondern einer vergangenen heilsgeschichtlichen Epoche zugewiesen, in der die Rechtssetzungen Gottes für sein Volk von Kompromissen seines eigentlichen Willens mit der Bestimmtheit des Menschen durch die Herrschaft der Sünde gekennzeichnet waren. Nunmehr aber sollte der ursprüngliche Wille Gottes in der Weisung Jesu zur Geltung gebracht werden. So wird die Gottesherrschaft zum Handlungsprinzip, das Normen setzt (Merklein) u. von dem her einzelne Gebote der Tora besonders hervorgehoben werden können (Mc. 10, 19; 12, 29/31), andere dagegen vordergründig außer Kraft gesetzt werden (ebd. 2, 23/8). In der von Jesus beanspruchten Vollmacht, die nahe Gottesherrschaft zu vertreten, wird so ein ‚über die Tora hinausgreifendes, darum von ihr her nicht begründbares Gottesrecht ... wirksam' (Roloff, Ansätze 346). – Entsprechend erfolgten in der Kirche der Anfangszeit (Act. 2, 16/21) grundlegende Ansätze kirchlicher Rechtsbildungen. Nun wurde die *Taufe zum Zeichen der Zugehörigkeit u. der Unterstellung der in Christus angebrochenen Gottesherrschaft (ebd. 8, 16; 10, 34; 1 Cor. 1, 13/5), u. es entstanden eigene verbindliche *Lebensformen (Act. 2, 42f), in de-

nen sich Christuszugehörigkeit u. kirchliches Selbstverständnis als Gottes endzeitliches Heiligtum manifestierten (1 Cor. 3, 16; 2 Cor. 6, 10; Rom. 8, 9). Der Hl. Geist selbst galt als Wächter über die eschatologische Reinheit der Gemeinde (W. Doskocil, Art. Exkommunikation: o. Bd. 7, 10/20; *Fluch; Goldhahn-Müller). Nach der erstmaligen Taufe von Unbeschnittenen (Act. 8, 26/40; 10, 1/11, 18) kam es iJ. 48/49 zu einer Vereinbarung zwischen *Judenchristen u. Heidenchristen, die zur prinzipiellen Öffnung der Kirche für Nichtjuden führte, ohne dass diesen die Tora Israels als Norm auferlegt wurde (Gal. 2, 6. 9). So wurde die Taufe nun ohne vorherige *Beschneidung u. Bindung an die Tora vollzogen. Um dadurch nicht das Verhältnis zum Judentum grundlegend zu zerstören, wurde ein Minimum an ritueller *Reinheit auch für Heidenchristen beschlossen (Act. 15, 19f. 22/9; Wehnert). – Im Judenchristentum der zweiten u. dritten Generation waren auf dem Hintergrund der endgültig vollzogenen Trennung zwischen Kirche u. *Judentum nach der Zerstörung *Jerusalems u. des Tempels (U. Wagner-Lux: o. Bd. 17, 677f) das Wort des irdischen Jesus u. die Willenskundgabe des erhöhten Christus rechtliche Setzung, die das Leben u. den Weg der Kirche zentral bestimmten (Mt. 28, 16/20; Luz; Trilling). Vor allem die urchristl. Prophetie hat in dieser Zeit unter Berufung auf den erhöhten Christus verbindliche Normen gesetzt (Act. 2, 1/3. 22). – Für Paulus war der Ausgangspunkt aller Rechtsbildung der Gegensatz zwischen Christus u. der Tora, deren Bedeutung als Heilsweg in Christus zu Ende gegangen sei (Rom. 10, 4). Die wichtigste Konsequenz daraus war die Heidenmission als verbindliche Norm. Bei der Normenfindung griff Paulus nicht mehr auf die Tora zurück. Entscheidende Norm war für ihn das ‚Evangelium‘ als in Tod u. Auferweckung Jesu begründetes endzeitliches Heilsgeschehen (Gal. 1, 11). Gegenüber seiner innerkirchlichen Infragestellung führte er ebd. 6, 16 erstmals in der christl. Literatur den Kanonbegriff zur Kennzeichnung der dort beschriebenen grundlegenden Norm ein (Ohme, Kanon ekkl. 37/40). Verbindliche Normen gewinnt Paulus aus der Nachzeichnung der Struktur des Christusgeschehens u. den sich daraus ergebenden Konsequenzen (Phil. 2, 5; Rom. 14f; 1 Cor. 6, 1/8; 10, 14/21; 11; Roloff, Ansätze 373f). Die Gemeinden standen zu Lebzeiten des Apostels unter dessen Autorität. Der Apostolat ist für Paulus eine Rechtssetzung des Auferstandenen (ders., Apostel), der durch den Apostel verbindlich spricht (1 Cor. 5, 1/13; 2 Cor. 5, 18; 1 Thess. 2, 13; 4, 7). Ansätze zu einer institutionellen Ordnung auch in den paulinischen Gemeinden finden sich in den Episkopen u. *Diakonen in Philippi (Phil. 1, 1) u. den Propheten u. Lehrern in *Korinth (1 Cor. 12, 28). – Die Pastoralbriefe (1/2 Tim.; Tit.) an der Wende vom 1. zum 2. Jh. sind ‚die älteste Kirchenordnung im strengen Sinn‘, u. zwar ‚aus paulinischer Tradition‘. Sie sind ‚in besonderem Maße ... Ausgangs- u. Anknüpfungspunkt für spätere kirchliche Rechtssetzungen‘ geworden u. wollen ‚einen Kanon fester Regeln u. Weisungen‘ aufstellen, greifen dabei auf ‚älteres Regelgut‘ zurück u. verbinden es zu einer Synthese (Roloff, Ansätze 380; Bartsch). In der Abwesenheit des Apostels u. angesichts der weitergehenden Geschichte stellte sich dringlich die Frage der Kontinuitätswahrung. Hierfür wurde die Ordnung der gemeindlichen Ämter in den Vordergrund gestellt, wobei die bereits vorhandene ältere Episkopen- / Diakonenverfassung u. die Ältestenverfassung (1 Tim. 5, 17/22; 3, 1/16; Tit. 1, 5/9) mit dem Ziel der Konzentration der Verantwortung in der Hand eines einzigen ἐπίσκοπος (*Bischof) zusammengeführt wurden. Damit setzte sich das Prinzip verfasster Ordnung durch. Autorität wird in den Pastoralbriefen also durch Rückbindung an den Apostel gewonnen. Das Leitungsamt empfing dabei weder seine Normen noch seine Autorität aus der Gemeinde; es sei vielmehr eine Ordnung, die auf den Willen Gottes zurückzuführen sei, was in der Ordination seinen Ausdruck finde (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Der institutionelle Charakter der Kirche wird so grundsätzlich bejaht u. im Bild des Hauses beschrieben (vgl. E. Dassmann, Art. Kirche II: o. Sp. 989f). Weil die Kirche das geordnete Hauswesen Gottes sei, gelten in ihr ähnliche Regeln wie in der antiken Großfamilie (*Haus II [Hausgemeinschaft]; *Haustafel; Gielen). In der zeitlich nahen *Didache u. den späteren Kirchenordnungen (s. u. Sp. 1116f) wurde diese Tradition weitergeführt.

II. Die ‚Selbstdefinition‘ der Kirche des 2./3. Jh. als Rechtsakt. a. Die Krise des 2. Jh. Seit dem Ende des 1. Jh. standen sich in den Gemeinden hinsichtlich der Glaubensinhalte

u. der Lebensformen zunehmend auch unvereinbare Positionen gegenüber, die zu ersten Spaltungen führten (*Häresie). Die konkurrierende Vielfalt des Christentums fiel später auch Außenstehenden auf (*Celsus; Orig. c. Cels. 3, 10. 12). Gleichzeitig war aber das Ideal der Einheit (*Homonoia) unaufgebbar. Die Notwendigkeit, zu einer Klärung des gesamtchristlich Normativen zu kommen, wurde unausweichlich, als ab ca. 140 Gnostizismus (*Gnosis II), *Marcion u. *Montanismus bis dahin unbestrittene Grundlagen in Frage stellten. Es sind also später als Häresien ausgeschiedene innerkirchliche Bewegungen u. Gruppen, die zu einer Grundlagenkrise u. einem innerkirchlichen Klärungsprozess führten, der das gesamte 2. Jh. bestimmte. – Die problematischsten Lehren des Gnostizismus liefen auf die Spaltung des Gottesbegriffes hinaus, auf die Leugnung der Menschwerdung Christi (Doketismus) u. ein naturhaftes Verständnis von *Erlösung u. Verderben. Hinzu kam eine Ethik der Weltüberlegenheit, die sich als Freiheit von jeder Bindung an die Materie verstand u. häufig als radikale Nahrungs- u. Sexualaskese praktiziert wurde (G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 547f). Damit stand nicht nur die Bedeutung von *Ehe u. *Familie zur Disposition, sondern genauso auch Stellenwert u. Gestalt der liturgischen Praxis. Die Literatur des christl. Gnostizismus benutzte dieselben literarischen Gattungen wie sie jenen Schriften eigen sind, die dann ins NT eingegangen sind. Der christl. Gnostizismus hat sich so unter dem Anspruch apostolischer Traditions- u. Sukzessionslinien (Epiph. haer. 33, 7. 9; Clem. Alex. strom. 7, 106, 4. 108, 1; Blum, Tradition), offenbarter Wahrheit (Apokalypsen) u. direkter Weisung des Auferstandenen präsentiert. Damit stellte sich das Problem authentischer Überlieferung (*Fälschung). – Das Reformprogramm Marcions als Rekonstruktionsversuch kirchlicher Identität machte die Krise des Christentums offensichtlich. Ein *Dualismus in der Gotteslehre, die Verwerfung des AT u. die ‚Säuberung' der urchristl. Schriften von jeder jüd. Tradition waren mit einer radikalasketischen Ethik der Entweltlichung verbunden. – Die charismatisch-prophetische Bewegung des Montanismus (Eus. h. e. 5, 15/9; Epiph. haer. 48, 1/15) reaktivierte mit den vier Grundelementen Prophetie, Naherwartung, Bußaufruf u. *Chiliasmus kirchliche eschatologische Traditionen. Die Kontroverse betraf hier das Verhältnis von Christusoffenbarung u. Geistoffenbarung. Damit verbunden war die Frage nach der Autorität in der Kirche, d. h. nach dem Verhältnis von Charismatikern u. Amtsträgern. Denn die durch Montanus u. seine Prophetinnen in enthusiastischer Sprache verkündeten Orakel (R. E. Heine, The montanist oracles and testimonia [Macon 1989]) wurden kodifiziert, tradiert u. so in den Rang normativer Offenbarung erhoben. Unter Berufung auf Anordnungen des Hl. Geistes wurde auch hier die christl. *Ethik zu einem allgemein verbindlichen ethischen Rigorismus umgestaltet (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 352/4). In den Schriften *Tertullians nach seinem Übergang zum Montanismus ca. 207 dokumentieren sich die gesamtkirchlichen Folgen dieses Autoritätsanspruches: Verschleierung der Jungfrauen (lex velaminis: virg. vel. 11, 3), Verbot der Wiederverheiratung (monog. 2), verschärfte Fastenpraxis (ieiun.) u. keine Möglichkeit der *Buße im Fall schwerer Sünden (pud. 21, 7). Das Bußthema wurde nochmals zugespitzt, weil die Vollmacht der Sündenvergebung an den prophetisch ausgewiesenen Charismatiker gebunden wurde (ebd. 21, 17).

b. Das Normengefüge. In diesen Auseinandersetzungen wurde ein fundamentales Normengefüge herausgearbeitet u. fixiert, durch das die Identität der Kirche in Kontinuität mit den Anfängen bestimmt werden sollte. Dieser Vorgang zog sich über einen längeren Zeitraum hin (ca. 140/200) u. war nicht durch eine übergeordnete kirchliche Instanz zentral gesteuert. Man kann hier von einer ‚Selbstdefinition' der Kirche sprechen u. einem Prozess der ‚Neusammlung' um das apostolische *Evangelium (Kretschmar 114). Die Bestandteile des sich dabei herauskristallisierenden Normengefüges waren keine völlig neuen Sachverhalte, sondern sie klärten, was sich seit dem 1. Jh. entwickelt hatte, durch Formalisierung u. ‚Festlegung'. Das Ergebnis war die rechtsgültige Formierung der Kirche als Institution mit einem lehrmäßigen Fundament u. einem organisatorischen Profil. Sachlich ist dieses Normengefüge durch die drei Größen ‚Schrift', ‚regula' u. ‚Amt' bestimmt, deren Ineinander u. Zueinander für ihr Verständnis entscheidend ist, weil es bei ihnen insgesamt um den Niederschlag der apostolischen Verkündigung

des Evangeliums in authentischer Gestalt ging (ebd. 128). Zwei wesentliche (ebenfalls zu definierende) Merkmale dieser Normen waren a) Apostolizität als beanspruchte sachliche u. zeitliche Kontinuität mit den Anfängen u. b) Katholizität als sachlicher u. geographischer Konsens innerhalb der Gesamtheit der Christen. Der Begriff der ‚Selbstdefinition' ist zu verstehen ‚als wechselseitiger Konsens der Gemeinden, in der vorgegebenen Wahrheit zu stehen, wie sie sich an den in ihnen gebrauchten hl. Schriften, in der Regula, aber auch in ihrer gottesdienstlichen Praxis zeigt' (ebd.). Dieser Konsens betraf aber auch Fragen der *Ethik u. Kirchenordnung. Es ist davon auszugehen, dass in diesem Prozess eine Vielzahl immer neuer kirchlicher Entscheidungen eine Rolle gespielt hat.

1. Die normativen Schriften. Der Bezug auf ein Corpus normativer Schriften, die die grundlegende Norm für Glauben, Lehre u. Leben darstellen, wurde das fundamentale Merkmal der Kirche als Institution (*Hl. Schriften; Campenhausen, Entstehung). Dabei ist der für diesen Prozess benutzte Begriff ‚Kanonbildung' erst im historischen Rückblick aufgekommen (Ohme, Art. Kanon 18f). Die Kanonisierung im Sinne der Abgrenzung u. gesamtkirchlichen Rezeption normativer Evangelien u. apostolischer Schriften zuzüglich zur Bestätigung der ‚Schrift' (also des ‚AT') erreichte einen ersten Abschluss in den Jahren 180 bis 200. – Zum entscheidenden Kriterium bei der Abwehr gnostischer Lehren wurde nun die ‚Apostolizität' im Sinne apostolischer Überlieferung u. Verkündigung. Diese in Glauben u. Leben der Kirche lebendige ‚apostolische Überlieferung' (ἀποστολικὴ παράδοσις) ist zB. für *Irenäus festgehalten u. fixiert im sog. ‚Kanon der Wahrheit' (s. u. Sp. 1109/11) u. in bestimmten in kirchlicher Verwendung stehenden Schriften (Iren. haer. 3, 1, 1f. 11, 7/9). ‚Apostolizität' meint hier also nicht notwendig die Verfasserschaft bestimmter Texte als entscheidendes Normativitätskriterium. Diese apostolische Überlieferung lasse sich in den von den Aposteln gegründeten Kirchen auch als personal gebundene Weitergabe bis zum Gründerapostel der jeweiligen Kirche zurückverfolgen. So werden apostolische Überlieferung u. apostolische Nachfolge (ἀποστολικὴ διαδοχή) als komplementär betrachtet (ebd. 3, 3, 1; 4, 26, 2; Tert. praescr. 19, 1/3; 20, 5/22, 6; 31f; 36). Hegesipp bezeugt die Praxis von Sukzessionslisten, die auf die Gemeindeleiter bezogen waren u. Identität u. Kontinuität begründen u. bestätigen sollten (Eus. h. e. 4, 22, 2f; vgl. T. Halton, Hegesippus in Eusebius: StudPatr 17, 2 [Oxford 1982] 688/93). – Hinsichtlich der Kanonisierung der zweiteiligen christl. Bibel sind die sog. ‚Selbstdurchsetzung' der Hl. Schrift u. das Handeln der Kirche nicht alternativ zu sehen. Einerseits ist der Inhalt dieser Schriften niemals Produkt kirchlicher Entscheidungen gewesen. Andererseits ist aber nicht zu übersehen, dass es sich gerade auch bei dem wechselseitigen Konsens der Gemeinden über das normative Schriftencorpus um kirchliche Entscheidungen handelte, die zwangsläufig rechtlichen Charakter trugen. So wurde zB. die Ablehnung des Reformprogramms Marcions durch seinen persönlichen Ausschluss aus der röm. Gemeinde iJ. 144 besiegelt (Tert. adv. Marc. 1, 19, 2). Damit fiel die grundlegende Entscheidung des 2. Jh. für das Festhalten am AT als Hl. Schrift. Tertullian berichtet von der Amtsenthebung eines kleinasiatischen Presbyters wegen des falschen apostolischen Anspruches der von ihm verfassten Paulusakten (bapt. 17, 5). Ebenso verweist er darauf, dass Hermas von kirchlichen concilia, u. zwar von montanistischen genauso wie von katholischen, inter apocrypha et falsa iudicaretur (pud. 10, 12; Fischer / Lumpe 42/5). *Eusebius überliefert h. e. 6, 12 eine bischöfliche Entscheidung gegen die Verwendung des Petrusevangeliums in der Gemeinde Rhossos durch den antiochenischen Bischof Serapion (*Kilikien). Nachdem sich dieser über dessen doketistischen Inhalt kundig gemacht hatte, schrieb er der Gemeinde, widerlegte die ‚falschen Lehren' (h. e. 6, 12, 2) u. kündigte sein baldiges Kommen an, anscheinend um die Verwendung dieser Schrift zu untersagen (6, 12, 4). Das Ergebnis des Prozesses der Kanonbildung wurde schließlich in bischöflichen Schreiben, Kirchenordnungen u. synodalrechtlichen Beschlüssen für die jeweiligen Ortskirchen im Verlauf des 4. Jh. nochmals festgeschrieben u. dokumeniert. So für Ägypten im 39. Osterfestbrief des Athanasius vJ. 367 (ClavisPG 2102); für Africa durch die Synoden v. Hippo in den J. 393 u. 397 u. v. Karthago iJ. 419 (CCL 149, 43. 108. 125f. 141f); für die Kirchen der Asia durch cn. 59 des Konzils v. Laodicaea 2. H. 4. Jh. (Vl. N. Beneševič [Hrsg.], Syntagma XIV titulorum

[Petropoli 1906] = SubsByz 2b [1974] 278f) u. für den syr. Bereich in cn. 85 der Apost. Konstitutionen (SC 336, 306/8).

2. Normierung der Schriftauslegung. Die Selbstdefinition der Kirche betraf gleichzeitig die Frage eines authentischen Verständnisses der anerkannten Schriften. Eusebius berichtet h. e. 7, 24f für die Mitte des 3. Jh. von einem öffentlich durchgeführten kirchl. Verfahren über das richtige Verständnis der *Johannes-Apokalypse, das Bischof Dionysios v. Alex. (gest. 264/65) mit Repräsentanten der Gemeinde von Arsinoë durchgeführt hatte u. das zur einvernehmlichen Überwindung chiliastischer Anschauungen führte. Dazu gehörte eine literarische Kontroverse des Dionysios gegen die Schriften des Bischofs Nepos, dessen Interpretationen der Apokalypse im chiliastischen Sinne die Gefahr eines Schismas heraufbeschworen hatten (ebd. 7, 24, 6). Dionysios nahm eine Visitation vor, um die Chiliasten von ihrem Irrtum zu überzeugen. Dazu versammelte er Presbyter u. Lehrer der Gemeinden zu einer öffentlichen, dreitägigen Gemeindeversammlung (7, 24, 6f). Dieses Lehrgespräch führt zu einer Überwindung des örtlichen Vertreters der chiliastischen Interpretation, der seinen Irrtum öffentlich bekannte (7, 24, 9). Wir haben hier wesentliche Bestandteile einer öffentlichen u. vom Konsensus der Teilnehmer getragenen Entscheidung in einer Frage der Schriftinterpretation vorliegen (Fischer / Lumpe 334/9). – Die Kontroverse um die authentische Interpretation anerkannter Schriften hatte aber bereits seit der Krise des 2. Jh. zentrale Bedeutung. So stellte der Nachweis des interpretatorischen Missbrauchs der Schriften durch die Gnostiker den Grundeinwand des Irenäus dar (haer. 1, 8f; 2, 27, 1f), dem er den ‚Wahrheitskanon' gegenüberstellte. Gegenüber dem Montanismus wurde zB. dessen Interpretation von 1 Cor. 11, 5/7 über die Verschleierung der Frau im Gottesdienst, wie sie Tertullian unter Berufung auf den Hl. Geist vortrug (virg. vel. 1, 4; 3, 1), zurückgewiesen. Für Clemens v. Alex. ging es bei der Auslegung von Prov. 9, 16 gegen die sich darauf berufende häretische liturgische Praxis, beim Abendmahl Wasser anstatt Wein zu verwenden, um den ‚Kanon der Kirche' (strom. 1, 96, 1; *Aquarii). Gegen die libertinistische Interpretation von 1 Cor. 10, 31 führte er den κανὼν τῆς πίστεως ins Feld (strom. 4, 98, 3). Für ihn ist es eine kirchl. Norm (κανὼν ἐκκλησιαστικός), das AT christozentrisch auszulegen (ebd. 6, 125, 3; vgl. Ohme, Art. Kanon 12/5). In seiner Schrift Κανὼν Ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας hat er die typologische Auslegung des AT als kirchliche Auslegungsnorm gegenüber einer ‚judaisierenden' Interpretation vertreten (van Unnik, Opmerkingen; vgl. V. Déroche, Art. Iudaizantes: o. Bd. 19, 130/42). Bemerkenswert ist die Parallele in Didasc. apost. 4 (CSCO 402 / Syr. 176, 47 = Const. apost. 2, 5, 4 [SC 320, 152]). Dies zeigt, wie eine kirchl. Norm, auf die Clemens argumentativ Bezug nimmt, schließlich im Rahmen einer ortskirchlichen Kirchenordnung schriftlich fixiert wurde (Ohme, Kanon ekkl. 143/7). Überhaupt manifestiert sich in der Didaskalie (s. u. Sp. 1117), dass die dortige Fixierung von Normen auf dem Hintergrund divergierender Schriftinterpretationen nötig wurde, die Grundvollzüge christlicher Existenz in Frage stellten, wie zB. die Möglichkeit der zweiten *Buße (Didasc. apost. 10. 11. 25 [CSCO 402 / Syr. 176, 111/8; CSCO 408 / Syr. 180, 121/9. 219/22; Schöllgen). Dies ist auch der Hintergrund für die dort vorgenommene Parallelisierung des Apostel- u. Bischofsamtes, die den Bischof zum autoritativen Ausleger der Schrift macht (Didasc. apost. 8f [CSCO 402 / Syr. 176, 90/118]). Auch die Kontroverse um die Wiedertaufe von Häretikern (*Cyprian) betraf im Kern das authentische Verständnis von Schriftstellen (Eph. 4, 1/6; Mt. 10, 8; 28, 19), deren anabaptistische Interpretation sich auf die ‚regula veritatis' berief (Cypr. sent. episc. 37 [CSEL 3, 1, 450]; ep. 75, 24). Mit der Synodalentscheidung für die Anerkennung der außerhalb der Catholica gespendeten trinitarischen Taufe (Conc. Arel. vJ. 314 cn. 8 [9] [CCL 148, 6]) u. deren Rezeption wurde auch die gegenteilige Schriftinterpretation abgewiesen.

3. Glaubens- u. Wahrheitsnorm. Mündliche u. schriftliche Weitergabe der apostolischen Überlieferung entwickelten sich in engem Bezug aufeinander. Die mündliche Überlieferung der apostolischen Verkündigung in ihrer für alle Gemeinden gemeinsamen Gestalt bildete die Grundlage für den Prozess der Bekenntnisbildung, an dessen Ende im 4. Jh. wörtlich fixierte Taufbekenntnisse standen (Kelly; Ritter, Glaubensbekenntnisse). Bekenntnisartige Formeln oder Glaubensformeln, wie sie uns bereits in der ntl. u. außer-

kanonischen Literatur des 1./2. Jh. begegnen (zB. Rom. 1, 3f; 3, 25; 5, 6; 8, 32; 10, 9), wurden in den konkreten Auseinandersetzungen des 2. Jh. gegen die Wahrheitsansprüche der Gnostiker u. Marcions ins Feld geführt. Sie wurden als kirchliche Glaubensnorm oder Wahrheitsnorm bezeichnet (κανὼν τῆς ἀληθείας / κανὼν τῆς πίστεως; regula veritatis / regula fidei) u. formulieren grundlegende Elemente der apostolischen Überlieferung. Sie finden sich in großer Zahl in den Schriften der sog. antignostischen Väter (Ohme, Art. Kanon 8/16) u. betreffen sowohl Fragen des Glaubens als auch der christl. Lebensführung u. kirchlichen Ordnung.

4. Ämterordnung. Die Entstehung einer festliegenden kirchl. Ämterordnung im Laufe des 2. Jh. hing mit der Fixierung von Schriftkanon u. Wahrheitskanon eng zusammen (Campenhausen, Amt; Hanson, Amt). Der bereits in den Pastoralbriefen deutliche Verschmelzungsprozess der judenchristl. Presbyterverfassung mit den paulinischen ‚Diensten' der Episkopoi u. Diakonoi (s. o. Sp. 1104) war nicht zentral gesteuert oder organisiert u. zog sich bis 150/80 hin. Mit der Ordinationspraxis ist schon in den Pastoralbriefen der Gedanke der Kontinuität in der Verkündigung verbunden, also der Weitergabe der apostolischen Paratheke (2 Tim. 2, 2; 1 Tim. 6, 20). Weiterhin dazugehörig ist die mit der *Handauflegung verbundene charismatische Bevollmächtigung des Amtsträgers zu diesem Dienst (2 Tim. 1, 6; Iren. haer. 4, 26, 2). Hinzu kam eine theologische u. rechtl. Begründung der mit diesen Ämtern verbundenen Autorität (1 Clem. 42/4). Diese betrifft die Ausgestaltung des Konzepts der Apostolizität im Sinne der Amtssukzession (ebd. 42, 1) u. die theologische Qualifizierung des **Amtes in Analogie zur atl. Kultordnung (ebd. 40, 2. 5; 41, 1; 44, 2. 3. 6; v. Campenhausen, Amt 95/103; Blum, Tradition 44/51). Das Ziel dieses Verschmelzungsprozesses im Monepiskopat bezeugt erstmals programmatisch *Ignatius v. Ant. (Magn. 6, 1; Trall. 3, 1). Seine Ausgestaltung als Garant apostolischer Überlieferung u. der Einheit der Kirche sowie als zentrale Leitungsinstanz erfuhr dieses monepiskopale Bischofsamt im Verlauf des 2. Jh. in der Auseinandersetzung mit Gnostizismus u. Montanismus. Trad. apost. 16 Botte wurde dies dann kirchenrechtlich fixiert. Gerade die kirchl. Amtsträger (vor allem die Bischöfe) sind es nun infolge dieser Kontroverse, deren geistliche Vollmacht als Exponenten der apostolischen Kirche allgemeine Anerkennung fand. Der Gedanke der Lehrkontinuität der Gemeindeleiter mit den Ursprüngen, wie ihn Irenäus u. Tertullian gegen das gnostische Prinzip von Geheimoffenbarungen durchdacht haben, konzentrierte sich nun auf die Bischöfe als Apostelnachfolger (Iren. haer. 3, 3, 1). Die Verbindung von Sukzessionsprinzip u. Bischofsamt blieb seitdem eine maßgebliche Norm. Zur Lehrkontinuität trat die Amtskontinuität hinzu (s. o. Sp. 1104). Schließlich erhielt nun die Bischofsweihe nach der Wahl durch die gesamte Gemeinde besondere Bedeutung. In der Handauflegung der Bischöfe der Nachbargemeinden wurde die charismatische Bevollmächtigung des Bischofs verstanden, die ihn gegenüber dem übrigen Klerus zum herausragenden Geistträger mache (Trad. apost. 3 Botte) .

III. Autoritäten der Selbstdefinition. So waren es bald die Bischöfe, die bei anstehenden Entscheidungen eine herausragende Funktion hatten, obgleich solche wohl nicht nur die des Bischofs waren, sondern in der Gemeinde getroffen wurden. Deshalb ist der sog. 1. Klemensbrief vom Ende des 1. Jh. als Intervention der röm. Gemeinde in einen Konflikt der korinthischen ein Gemeindebrief, der erst später Klemens zugeschrieben wurde (*Clemens Romanus I). Dies zeigt, dass eine solche Intervention ohne Beteiligung des Bischofs wohl bald undenkbar erschien. Das Eingreifen des Bischofs Dionysios v. Alex. in der Gemeinde von Arsinoë ca. 150 Jahre später (s. o. Sp. 1109) verdeutlicht, wie auch bei voll ausgebildetem Monepiskopat rechtsrelevante Konfliktregelungen im Konsens mit der betroffenen Gemeinde erfolgten. Auch dort, wo die Autorität des überragenden Theologen gesucht wurde, wie im Fall des Bischofs Herakleides in der Provinz Arabia, dessen Lehrmeinung u. liturgische Praxis allgemein anerkannte Normen verletzte u. so ‚den Kanon' betraf (Orig. dial. 10, 14 [SC 67, 76]) u. deren Rechtmäßigkeit Origenes wie schon in anderen Fällen klären sollte, fand das Verfahren selbstverständlich in Gegenwart der Gläubigen u. benachbarter Bischöfe statt (ebd. 1, 17f [54]; 4, 23 [62]; Ohme, Kanon ekkl. 196/201). Dennoch sind es nun seit Anfang des 2. Jh. einzelne Bischöfe, deren schriftlichen Interventionen bald große Bedeutung beigemessen wurde, so

dass sie gesammelt wurden. Besonders wichtig sind hier die Briefe des *Ignatius v. Ant., die ‚katholischen Briefe' (Eus. h. e. 4, 23, 1) des Dionysius v. Korinth (Nautin 13/22) sowie diejenigen Cyprians v. Karthago, in dessen Briefcorpus sich bezeichnenderweise auch die Synodalbriefe der karthagischen Synoden in der Bußfrage (*Buße) u. im Ketzertaufstreit finden (*Cyprianus I; Ohme, Kanon ekkl. 257/96). Im Osten sind einige Briefe des Dionysius v. Alex., Gregors des Wundertäters (*Gregor I), des *Basilius v. Caes. u. des Petrus v. Alex. in späterer Zeit als so maßgeblich betrachtet worden, dass sie bei den ‚Kanones der Väter' (s. u. Sp. 1123f) in die griech. Kanonessammlungen eingingen. Möglicherweise auf *Athanasius v. Alex. selbst gehen die sog. Canones Athanasii zurück, eine Klerikerordnung der ägypt. Kirche des 4. Jh. (W. Riedel / W. E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic versions [London 1904]). In diesen wie in den ‚Canones Hippolyti' (Steimer 72/9; A. Brent, Hippolytus and the Roman church in the 3rd cent. [Leiden 1995]) nimmt das ‚Kanonische' seinen Ausgangspunkt bei der apostolischen Weisung, wie sie in der Hl. Schrift (bes. den Pastoralbriefen) enthalten u. hinsichtlich ihrer praktischen Durchführung u. Anwendung in der Überlieferung der Kirche lebendig ist. Das Kanonische umfasst hier das Gesamte des in den Kirchenordnungen Enthaltenen u. bezieht sich auch auf das Bekenntnis, die liturgische Ordnung, Fragen der Lebensführung u. die Kirchenordnungen im engeren Sinne. Eine direkte historisierende Herleitung der beanspruchten Apostolizität hat hier keinen Platz, vielmehr ist die kirchl. Überlieferung das ausgewiesene Medium ihrer Bewahrung (Trad. apost. prol. 38/40 B.; Blum, Tradition 186/8). – Zur kirchl. Entscheidungsfindung auf regionaler Ebene entstand im letzten Jahrzehnt des 2. Jh. das Institut der *Synode (Eus. h. e. 5, 16, 4. 10; 5, 19, 1/3; Junod). Dahinter stand das Bestreben, Probleme u. Kontroversen auch übergemeindlich lösen zu können. Die Synode als Bischofsversammlung wird zur normsetzenden Instanz geistgeleiteter Entscheidungen. Dahinter stand die Überzeugung, dass dem Amtsträger in besonderer Weise die Vollmacht des Hl. Geistes übertragen, gleichzeitig aber nur in der Gesamtkirche die Fülle des Geistes gegeben sei. Die ersten Synoden begegnen im Streit zwischen den Kirchen Roms u. Kleinasiens um Ostertermin u. -fasten u. in Kleinasien im Kampf gegen den Montanismus. Sie traten ‚ad hoc zur Abwehr von Häresie oder Schisma oder zur Regelung notwendiger Fragen des kirchl. Lebens, bei denen eine gewisse Einheitlichkeit als konstitutiv für die Einheit der Kirche angesehen wird, zusammen' (Brennecke 36; Fischer / Lumpe). Wegen der Wirkungsgeschichte ihrer Beschlüsse von besonderer Bedeutung im Osten sind die kleinasiat. Synoden in Ankyra vJ. 314, Neocaesarea vJ. 315/19, Gangra vJ. 340/42 sowie in Laodicea (vor 380), schließlich die antiochenische Synode von ca. 330 (Ohme, Kanon ekkl. 329/37. 379/407). Im Westen sind es zuerst die Synoden v. Elvira (vJ. 306?: s. u. Sp. 1121), Zaragoza vJ. 380 u. Toledo vJ. 400 im spanischen Raum, weiter die Synodalbestimmungen der african. Synoden von Karthago des 4./6. Jh. (Cross; Ohme, Kanon ekkl. 450/75) u. der gallischen Lokalsynoden, zuerst Valence vJ. 374, Nîmes vJ. 394, Turin vJ. 401. Unter den veränderten religionspolitischen Bedingungen seit dem Herrschaftsantritt *Constantinus' d. Gr. entstand aA. des 4. Jh. mit der später als ‚ökumenisch' bezeichneten ‚Reichssynode' eine Institution, in der die sog. kaiserliche Synodalgewalt eine entscheidende Rolle spielte (Girardet, Kaisergericht; Ritter, Reich). Sie manifestierte sich insbesondere in der kaiserl. Einberufung mit der Bestimmung von Zeit, Ort u. Verhandlungsgegenständen u. der Erhebung der Beschlüsse zum Reichsgesetz. Wie im 3. Jh. musste ein Synodalbeschluss freilich von der ganzen Kirche rezipiert werden. Dazu wurden die Beschlüsse an repräsentative Bischofssitze verschickt (Eus. h. e. 5, 23, 2/4. 25), so dass eine zuvor lokale Entscheidung zu einer gesamtkirchlichen wurde. Exemplarisch wird dies bei der Trennung der Kirche von Novatian deutlich, der zuerst nur durch eine röm. Synode iJ. 251 ausgeschlossen worden war (ebd. 6, 43, 1f). Im Prinzip der Rezeption ist begründet, dass aus einer großen Anzahl von Reichssynoden ab dem 4. Jh. schließlich nur eine geringe Anzahl übrigblieb, die als ‚ökumenische' gesamtkirchlich anerkannt wurden. Dies sind unbestritten die Synoden v. Nizäa iJ. 325 u. Kpel iJ. 381; seit der Synode v. Ephesus iJ. 431 u. im Anschluss Chalcedon iJ. 451, Kpel iJ. 553, Kpel iJ. 680/81 u. Nizäa iJ. 787 fand im Osten keine Rezeption mehr

bei den sich abspaltenden oriental. Kirchen statt. Die Synoden entschieden wie im 3. Jh. in Fragen des Glaubens u. der kirchl. Ordnung, ab Nizäa trat in kontroversen Lehrfragen die dogmatische Formulierung von Glaubenssätzen hinzu. Weiterhin fungierten sie wie im 3. Jh. (zB. im Prozess des Paul v. Samosata iJ. 268) als kirchliche Gerichtsforen, seit dem ‚iudicium Miltiadis' vJ. 313 u. der Synode v. Arles iJ. 314 auch als kaiserliches iudicium (G. Thür / P. E. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit: o. Bd. 10, 466/88). Während die Verurteilung des antiochenischen Bischofs Paul gesamtkirchlich rezipiert wurde, war früher zB. der Versuch des alexandrinischen Bischofs, mit einem Rundschreiben die gesamte Kirche zu einer einheitlichen Übernahme der ägypt. Synodalentscheidungen gegen Origenes (Fischer / Lumpe 111/26) zu bewegen, nicht von Erfolg gekrönt, denn die Kirchen von Palästina, Arabia, Phönizien u. Achaia hatten der Verurteilung des Origenes nicht zugestimmt (Eus. h. e. 6, 8, 4; Hieron. ep. 33, 5). Bis in die Mitte des 4. Jh. bezeichnen die Synoden ihre Entscheidungen nicht als Kanones, sondern (wie die Bischöfe ihre Entscheidungen) als Horoi (Ohme, Art. Kanon 19/23). – Die Entscheidungen römischer Synoden u. die Weisungen römischer Bischöfe hatten ungeachtet ihrer prominenten Position unmittelbare Rechtsgültigkeit nur in ihrem Jurisdiktionsgebiet. Auch wenn es schon unter Stephan (gest. 257) in der Frage der Häretikertaufe den Versuch gab, die röm. Position der Gesamtkirche aufzuzwingen (Eus. h. e. 7, 5, 4), blieben die Beschlüsse der röm. Kirche prinzipiell Recht einer Ortskirche unter anderen u. damit regionales K. Dies wurde auch nicht geändert durch die Synode v. Serdika 342 mit ihren Appellationskanones (Girardet, Appellatio; Hess, Canons; Ohme, Kanon ekkl. 408/49), die de facto eine westl. Teilsynode darstellte u. im Osten zuerst nicht rezipiert wurde. Als die serdizensischen Beschlüsse zusammen mit dem african. Synodalrecht im 6. Jh. in die byz. Kanonessammlungen aufgenommen wurden, war damit keine Anerkennung universalistischer päpstlicher Ansprüche verbunden, weil die röm. Kirche gleichzeitig in das System der Pentarchie (Gahbauer) eingeordnet war. Der röm. Primatsanspruch wurde freilich kirchenrechtlich besonders deutlich mit dem Aufkommen der ‚Dekretalen' römischer Bischöfe, erstmals greifbar in einem Responsum des Siricius (384/99) an Bischof Himerius v. Tarragona (ep. 1 [PL 13, 1131/47]). Die päpstl. Schreiben als Rechtsgutachten wurden auf Anfrage oder auch ungefragt zur Regelung von Rechtsfragen auch außerhalb des eigentlichen röm. Synodalbereiches versandt. Ihre Wirkungsgeschichte ist auf das Abendland beschränkt (van de Wouw).

IV. Sammlung überlieferter Normen kirchlicher consuetudo. Gleichzeitig mit den Entscheidungen von Gemeinden, Bischöfen u. Synoden wurden seit früher Zeit überlieferte Normen kirchlicher Ordnung in eigenständigen literarischen Sammlungen zusammengefasst, den sog. Kirchenordnungen (Bradshaw; Steimer). Diese ‚kirchenrechtl.-liturgischen Sammlungen' (Faivre) führen die Tradition der Pastoralbriefe fort (s. o. Sp. 1104). Darüber hinaus aber nehmen sie auch auf Weisungen Jesu als grundlegende Norm Bezug (Didache) oder verstehen sich in der Tradition des Matthäus-Ev. als normative christliche Toraauslegung (Apostolische Konstitutionen; Synek, Gesetz). Ihre Entstehung muss auf dem Hintergrund der Expansion der christl. Gemeinden im 2./3. Jh. gesehen werden, die örtlich verbindliche Strukturen zB. hinsichtlich der innergemeindlichen Gerichtsbarkeit, der Kompetenzabgrenzung der kirchl. Ämter, der Ordnung der Liturgie u. auftretender Missstände bei der Armenversorgung erforderlich werden ließ. Die hier dringliche Normfindung wurde auf der Grundlage der Tradition gesucht (insofern blieb die Hl. Schrift des AT u. NT höchste Autorität für die Regelung der Vollzüge des Gemeindelebens) u. im brieflichen u. persönlichen Austausch zwischen den Einzelgemeinden vollzogen. Die schriftliche Fixierung solcher Normen erfolgte auf regionaler Ebene, ihr Geltungsanspruch wurde schließlich auch durch den Rückgriff auf die apostolische Autorität begründet, indem im historisierenden Sinne apostolische Verfasserschaft in Anspruch genommen wurde (Schöllgen). – Um 100 nC. datiert ist die *Didache aus dem syr.-paläst. Raum. Sie behandelt neben Fragen der christl. Lebensführung die Ordnung von Taufe u. Eucharistie sowie die Ordnung der Gemeindeämter (Apostel, Prophet, Lehrer, Bischof). Wesentlich detaillierter sind die Vorschriften in der Hippolyt v. Rom (*Hippolytos II) zugeschriebenen Traditio apostolica u. in den darauf zurückgehenden Cano-

nes Hippolyti. Die Traditio apostolica dokumentiert wohl aA. des 3. Jh. eine gestufte Ämterordnung mit liturgischen Formularen u. Aufgabenbestimmungen für Bischöfe, Presbyter, Diakone, Lektoren, Subdiakone, Heiler, Jungfrauen u. Witwen, darüber hinaus Ordnungen für Katechumenat, Taufe u. Eucharistie. Sie beansprucht, darin außerbibl. mündliche Überlieferung apostolischen Ursprungs zu fixieren (Trad. apost. 1. 43 Botte). Ähnliche Themen behandeln um 230 die Didaskalie für die syr. Kirche unter ständigem Rückgriff auf die Hl. Schrift (Schöllgen) u. die im 4. Jh. in Ägypten oder Syrien anzusetzende ‚Apostolische Kirchenordnung' (Steimer 60/71). Die in den Bereich der antiochenischen Kirche gehörenden Apostolischen Konstitutionen aus der 2. H. des 4. Jh. bilden eine Kompilation der Didache, Didaskalie u. Traditio apostolica, zu der neben liturgischen Gebetsformularen, Extrakten u. Zitaten aus der Hl. Schrift nun auch Synodalbeschlüsse der Synoden v. Antiochien, Laodicea u. Nizäa hinzugefügt wurden. Die ganze Sammlung wurde als Konzilsdokument des ‚Apostelkonzils' von Jerusalem (Const. apost. 6, 14, 1 [SC 329, 338]) mit 85 Kanones der Apostel als Abschluss ausgewiesen (Ohme, Kanon ekkl. 485/97). Sie hat so mit der ‚Apostolischen Kirchenordnung' die Fiktion direkter apostolischer Anordnungen gemeinsam. Damit erhielten erstmals kirchliche Synodalentscheidungen denselben Stellenwert wie apostolische Anordnungen. Die Konstitutionen machen so auch deutlich, dass Kirchenordnungen nicht einfach vom K. der Synoden abgelöst wurden oder bloß eine Vorstufe desselben darstellten. Vielmehr standen sie komplementär zum Synodalrecht in Geltung. Obwohl die Literatur der Kirchenordnungen mit den Apostolischen Konstitutionen ihren Höhepunkt u. mit dem Testamentum Domini (Steimer 95/105) im 5. Jh. ihren Abschluss erreicht, hat ihre kirchl. Wirkungsgeschichte in den Kirchen des Ostens angedauert. Sie vollzog sich in Gestalt von weiteren größeren Sammlungen, die neben die Apostolischen Konstitutionen traten u. in denen ebenso das Material einzelner Kirchenordnungen umgearbeitet u. an die jeweils veränderten Bedingungen angepasst wurde, so im sog. Sinodos v. Alexandrien oder Klementinischen Heptateuch u. Oktateuch (ebd. 134/48), deren sahidische, bohairische, arabische u. äthiopische Überlieferung im ersten Fall u. die syrische im zweiten ihre reiche Wirkungsgeschichte im Bereich der sich trennenden Kirchen des ägypt. u. syr. Raumes verdeutlichen. In beide Sammlungen gehen schließlich auch die 85 Apostolischen Kanones (nun getrennt von den Apostolischen Konstitutionen) ein. In der griech. Reichskirche sind die 85 Can. apost. über die Synagoge des Johannes Scholastikos (s. u. Sp. 1124f), Nov. Iust. 6 u. cn. 2 des Concilium Quinisextum (Trull.) vJ. 692 (Beneševič aO. [o. Sp. 1108f] 141f) zum integralen Bestandteil des K. geworden. In der lat. Kirche stellte Dionysius Exiguus um 500 die ersten 50 der Can. apost. an die Spitze seiner Sammlung (s. u. Sp. 1121f). Bereits vor der Übersetzung des Dionysius hat anscheinend eine lat. Übersetzung der Const. apost. einschließlich der Can. apost. existiert (A. Spagnolo / C. H. Turner, A fragment of an unknown Latin version of the Apostolic Constitutions: JournTheolStud 13 [1912] 492/510). – Die in solchen Kirchenordnungen gesammelten Normen sind in der african. Kirche (für die eine entsprechende Sammlung nicht überliefert ist) um 200 nach dem Zeugnis Tertullians als disciplinae ecclesiasticae praescripta bezeichnet worden (virg. vel. 9, 1). Für Tertullian ist die Tradition die eigentliche Quelle für die Rechtskraft der consuetudo. ‚Im Unterschied zum Gewohnheitsrecht im zivilen Bereich hat die kirchl. consuetudo einen sie begründenden Ursprungsakt in der Übergabe einer Lehre oder Lebensnorm, die von Christus über die Apostel u. ihre Nachfolger in der Kirche überliefert ist' (Speigl 167). Sie beruht also gegenüber jener nicht auf dem tacitus consensus omnium. Der Montanist Tertullian unterschied davon eine kirchl. consuetudo, die allein den innerweltlichen Kriterien der Gewohnheit genügt u. mit Berufung auf die Weisung des Parakleten zu korrigieren sei (virg. vel. 1; G. Ladner, Art. Erneuerung: o. Bd. 6, 265f). Er stellt aber damit nicht in Abrede, dass die unbestrittenen Teile der kirchl. *Consuetudo in Korrelation zur Wahrheit stehen (virg. vel. 3, 1; Ohme, Kanon ekkl. 103/16). Zur disciplina christiana u. disciplina ecclesiastica, die nicht zu differenzieren sind, gehören bei Tertullian die Gebote Gottes, die Anordnungen Christi u. des Hl. Geistes, die Vorschriften der Apostel u. die verschiedenen Bräuche einer der Tradition entstammenden Gewohnheit, die in Kor-

relation zur Wahrheit steht. Als traditio non scripta ist ‚von den meisten kirchl. Schriftstellern in der Folge der consuetudo dieselbe Anerkennung zuteil (geworden) u. dieselbe rechtsbildende Kraft zugeschrieben worden‘ (J. Ranft, Art. Consuetudo: o. Bd. 3, 389 mit Nennung der Väter). – Solche consuetudo bedurfte der Fixierung, wie sie die Kirchenordnungen vornahmen, aber auch der Überprüfung u. Wiederinkraftsetzung, die zu einer Aufgabe der Synoden wurde (Ladner aO.). Hierfür ein Beispiel: Soweit uns die Gründe für den Konflikt um Origenes mit den Bischöfen seiner alexandrinischen Heimatkirche bekannt sind, hängen sie mit dessen Priesterweihe in Caesarea zusammen (Eus. h. e. 6, 8, 4), durch die offensichtlich die bis dahin ungeschriebene kirchl. συνήθεια Alexandriens verletzt wurde. Es ergab sich die Notwendigkeit, später präzise synodale Regelungen auf dem Hintergrund dieser u. anderer ähnlicher Präzedenzfälle festzuschreiben. So untersagt Conc. Nicaen. cn. 16 (Beneševič aO. 90f) jede Ordination ohne Zustimmung des Heimatbischofs des Ordinanden u. Conc. Nicaen. cn. 1 (ebd. 83) u. Can. apost. 22 (SC 336, 280) die Ordination eines Kandidaten, der sich freiwillig selbst verstümmelt hat. Conc. Nicaen. cn. 5 (Beneševič aO. 85f) bestätigt den ‚Kanon‘, dass der von einem Bischof Ausgeschlossene nicht von einem anderen wieder zugelassen werden dürfe. Es ist diese grundlegende Regel der bis dahin ungeschriebenen Tradition, die auch hinter Conc. Illib. cn. 53 (4, 258f Martínez Díez), Conc. Arel. cn. 17 (16) vJ. 314 (CCL 148, 12) u. Can. apost. 32 (SC 336, 282/4) steht u. von ihnen allen neu bestätigt u. in Erinnerung gerufen wird. Auf der Basis dieses ‚Kanons‘ fällte die Synode v. Nizäa dann ihre Entscheidung, zum Schutz vor Fehlurteilen die zweimal jährlich tagende Provinzsynode als Appellationsinstanz zu installieren (cn. 5 [aO.]). Das Wesen einer Synodalentscheidung liegt nach Papst Julius darin, aus konkretem Anlass das wieder ‚in Erinnerung zu rufen‘, was bereits als ἔθος παλαιόν in der Kirche Praxis war, u. es ‚schriftlich zu fixieren‘ (Athan. apol. c. Arian. 22, 2 [2, 1, 103 Opitz]). Synoden ‚bestätigen‘ also lediglich, was in der Kirche bereits als συνήθεια praktiziert wird (Ohme, Kanon ekkl. 424/47). – Zur kirchl. Synetheia gehörten schließlich auch die kirchl. Bußfristen u. Bußzeiten, bevor sie in einigen Fällen synodal schriftlich fixiert bzw. gesammelt wurden (s. u. Sp. 1121) oder aus aktueller Notwendigkeit neu beschlossen werden mussten wie die Bestimmungen zur Buße der lapsi nach der diokletianischen Verfolgung auf der Synode v. Ankyra vJ. 314 (cn. 1/9 [Beneševič aO. 229/33]). Die Bußfristen, die ebenfalls Kanones heißen (Ohme, Art. Kanon 17f), sind in ihrer Mehrzahl also ursprünglich nicht schriftlich fixiert worden. Es ist deshalb unsachgemäß, bei solchen ‚alten Kanones‘ nach Synodalbeschlüssen zu fragen.

V. Sammlungen kirchlicher Rechtsentscheidungen (Horoi). a. Regionale Sammlungen von Synodalentscheidungen. Die ältere Annahme, dass hinter dem Rekurs der Synode v. Nizäa vJ. 325 auf den κανὼν ἐκκλησιαστικός (cn. 2. 6. 10 [Beneševič aO. 83f. 86. 88]) eine dort allgemein bekannte ‚positive u. formulierte kirchliche Rechtsordnung‘ von zitierbaren kirchenrechtlichen Beschlüssen stehen müsse (Harnack, Ius 495), hat sich als nicht haltbar erwiesen (Ohme, Kanon ekkl. 352/78). Alle Ansätze zu einer Sammlung von Horoi sind zuerst regional auf ortskirchlicher Basis erfolgt. Erst als im Zusammenhang der ‚konstantinischen Wende‘ Bischöfe aus weit voneinander entfernten Regionen des Reiches zusammentrafen, wurde die Notwendigkeit erkannt, angesichts der Unterschiedlichkeit u. Mannigfaltigkeit kirchlicher Vorschriften zu einer Vereinheitlichung zu kommen. Dies formulierten erstmals die Synodalen von **Arles iJ. 314 (CCL 148, 4, 24/8; J.-L. Maier, Le dossier du donatisme 1 = TU 134 [1987] 163, 42/9). Auf der Synode v. Nizäa wurde erstmals durch eine Reichssynode der Anspruch vertreten, gesamtkirchlich verbindliche Ordnungen zu beschließen. Weil aber dadurch bisweilen örtliche Bestimmungen außer Kraft gesetzt wurden, musste eine übergeordnete Richtschnur u. Norm benannt werden, die ein solches Handeln legitimierte. Darin ist die Ursache für die häufige Berufung auf den κανὼν ἐκκλησιαστικός zu erblicken. Dennoch hat es bis zum Ende des 4. Jh. gedauert, bis sich nach der endgültigen Konstituierung der Reichskirche nach 379 im Osten eine allgemein anerkannte u. gebrauchte Sammlung von synodalem K. entwickelte. – Eine Kenntnis der am Anfang des Sammlungsprozesses stehenden regionalen Sammlungen kann jenseits der jeweiligen Ortskirche nicht vorausgesetzt werden, geschweige denn de-

ren Rechtsgültigkeit. So hat man wahrscheinlich hinter den 81 Beschlüssen, die einer Synode v. Elvira zugeschrieben werden, eine lokale Sammlung der Kirchen in der röm. Provinz Baetica aA. des 4. Jh. zu erblicken; es wäre die älteste erhaltene Sammlung im Westen (Meigne; J. Orlandis / D. Ramos-Lissón, Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam 711 [1981] 3/30; Reichert). Auch bei den 60 Bestimmungen der Synode v. Laodicea wird es sich um eine zusammenfassende Sammlung von phrygischen Synodalbeschlüssen handeln (Ohme, Kanon ekkl. 402/6). Eine eigenständige Sammlung scheinen auch manche ,Bußkanones' (ders., Art. Kanon 17f) regionaler Synoden erfahren zu haben. So benutzte u. tradierte Basilius v. Caes. in ep. 217 (cn. 56/85) eine ältere Sammlung von Entscheidungen syrischer oder kappadozischer Synoden (van de Paverd). – Die röm. Kirche hatte in einer Sammlung die nizänischen Kanones mit den serdizensischen zusammengefasst, die als nizänische Beschlüsse betrachtet u. zitiert wurden (Hess, Canons 49/67), bis Dionysius Exiguus (s. unten) sie in seinen Kanonessammlungen von den nizänischen abtrennte. Ihre Wirksamkeit im Westen scheint auch zuerst die Grenzen der röm. Kirche nicht überschritten zu haben. Eine röm. ,Anwendung' liegt im Fall des Presbyters Apiarius aus dem numidischen Sicca vor, der gegen seine Absetzung iJ. 417/18 an Papst Zosimus v. Rom appellierte u. dessen Legaten die infrage stehenden Kanones auf der karthagischen Synode von 419 als nizänische zitierten. Diese aber waren in Africa unbekannt u. blieben es auch danach (Ohme, Kanon ekkl. 460/9). Noch Augustin hielt Serdika für ein ,arianisches Konzil' (c. Cresc. 4, 44 [PL 43, 576]; ep. 44, 6 [CSEL 34, 114]). Der griech. Text ist vor der Mitte des 6. Jh. in keiner oriental. Kanonessammlung enthalten. Er findet sich erstmals in der Synagoge L titulorum des Patriarchen Johannes (Scholastikos) v. Kpel u. dann im Syntagma XIV titulorum (s. u. Sp. 1124f). Die älteste lat. Übersetzung der nizänischen Kanones ist wohl unter Julius (337/52) erfolgt, die Zusammenfügung der Kanones v. Nizäa u. Serdika in der 2. H. des 4. Jh. (Schwartz, Kanonessammlungen 211; Gaudemet, Sources 76). Dionysius Exiguus (gest. vor 556) ist der erste namentlich bekannte Sammler im Westen, der in bischöflichem Auftrag in Rom nach 500 eine Bestandsaufnahme der unterschiedlichen Traditionen des Ostens u. Westens vornahm u. seine Sammlung in einen Liber canonum u. einen Liber decretorum unterteilte (ebd. 134/7; Mordek, Dionysius 3). Von den griech. Kanones fertigte er mehrere Übersetzungen u. Redaktionen an. In die sog. Dionysiana II nahm er auf: 50 Can. apost., Conc. Nicaen. (325), Conc. Ancyr. (314), Conc. Neocaes. (ca. 319), Conc. Gangr. (340/42), Conc. Ant. (330), Conc. Laod. (Ende 4. Jh.), Conc. Cpol. (381), Conc. Chalced. (451), Conc. Sard. (343) u. africanisches Material. Noch vor Dionysius aE. des 5. Jh. sind die ersten Sammlungen im röm. Milieu anzusetzen, die bereits Synodalrecht u. Dekretalen vereinen: Collectio Frisingensis (Mordek, K. 618/33) u. Collectio Quesnelliana (ebd. 238/40). Zu den weiteren frühmittelalterl. Sammlungen des Westens vgl. ders., Kanonessammlungen; Barion. – Im Verlauf des Konzils v. Chalcedon vJ. 451 kam mehrfach eine Sammlung zur Verwendung, in der synodale Bestimmungen durchgezählt zusammengestellt waren (AConcOec 2, 1, 3, 48. 60. 100f. 407. 459f u. ö.). Die älteste Sammlung eines solchen Corpus canonum vor der Synode von Chalcedon wird in der antiochenischen Kirche in der 2. H. des 4. Jh. lokalisiert. Nach den Forschungen von Schwartz ,ist das griech. Corpus canonum in Antiochien unter dem Homöer Euzoius (361/76) entstanden, dann unter Meletius u. Flavian in nicänisch-orthodoxem Sinne umgebildet u. um die Kanones des Kpler Konzils von 381 bereichert' worden; ,in dieser Form lag es als allgemein anerkanntes kirchliches Rechtsbuch der chalkedonischen Synode vor' (Sammlung 13f). Die Rekonstruktion dieser antiochenischen Sammlung ergab nach Schwartz, Kanonessammlungen 161/76, dass das antiochenische Corpus die Kanones in durchgezählter Form enthielt. Ursprünglich bestand es allein aus den Kanones der Synoden v. Ankyra, Neocaesarea, Gangra, Antiochien u. Laodicea. Weder das nizänische Bekenntnis noch die nizänischen Kanones seien in dieser Sammlung anfänglich enthalten gewesen. Wenn die syr. u. lat. Überlieferung demgegenüber dieses am Anfang vor den nizänischen Kanones überliefern, ,so hat das seinen besonderen Zweck: das Corpus canonum soll, sei es als ein Werk, sei es als ein Werkzeug der nicaenischen Orthodoxie erscheinen' (ebd. 193). Schließlich seien die vier ,Kano-

nes' der Synode von 381 hinzugefügt worden, während das Nicaeno-Cpolitanum erst nach 451 hinter dem nizänischen Bekenntnis eingeschoben worden sei. – Die Einheitlichkeit des Horos von 381 (die später sog. cn. 1/4), der in der ursprünglichen Textgestalt u. insgesamt Bekenntnis u. Kanones von Nizäa zusammenbindet u. als solcher in das sog. Corpus canonum aufgenommen wurde, lässt es nach den neuesten Forschungen angemessener erscheinen, dass die im homöischen Kontext entstandene Sammlung ebenfalls von einer Bekenntnisformel eröffnet wurde (Ohme, Kanon ekkl. 510/42). Man hätte dabei dann an das Bekenntnis der Kpler Synode von 360 zu denken, das nach dem Umschwung von 379 ausgetauscht wurde. Die Zurückhaltung in nizänischen Kreisen gegenüber jener antiochenischen Sammlung, gegen deren Einzelbestimmungen an sich nichts einzuwenden war, wäre so plausibel (ebd. 557/9). – In der african. Kirche ist der Sammlungsprozess ihrer Synodalbeschlüsse von einer Epitomierungspraxis in drei verschiedenen Publikationsformen begleitet gewesen (ders., Art. Kanon 23/5; Cross). In gleicher Weise sind ab dem 5./6. Jh. in den sich verselbständigenden oriental. Kirchen eigenständige Sammlungen entstanden (Selb; Vööbus, Kanonessammlungen; Nau; H. Kaufhold, Unbeachtete Quellen byzantinischen K. aus dem 6. Jh.: Kanon 15 [1999] 113/30).

b. Sammlungen bischöflicher Einzelentscheidungen. Die ,Kanones der Väter' bilden neben den Synodalkanones einen eigenständigen Bestandteil der griech. Kanonessammlungen (Joannou 2, 14/25; Bardy). Conc. Trull. cn. 2 (Beneševič aO. [o. Sp. 1108f] 141/4) bestätigt das iJ. 691/92 in der Reichskirche in Geltung stehende K. u. nennt neben den Synodalkanones die Namen von 13 Vätern samt ihren Bischofstiteln (Joannou 1, 1, 123, 7/124, 16). Da nicht hinzugefügt wird, um welche Schriften bzw. Kanones es sich dabei handelt, scheint aE. des 7. Jh. darüber Klarheit geherrscht zu haben. Die Bewertung von Bestimmungen bedeutender Theologen der Alten Kirche als ,Kanones' u. deren Zuordnung zu den Sammlungen von Synodalkanones muss freilich als lang andauernder Prozess verstanden werden, bei dem die einzelnen Lokalkirchen zu eigenständigen Ergebnissen kamen. So bietet die Synagoge des Joh. Scholastikos (s. unten) neben den Apost. Kanones u. den Synodalkanones bis einschließlich Conc. Chalced. cn. 27 allein Material des Basilius v. Caes. Das in einer um 500 in *Hierapolis in das Syrische übersetzte vorchalkedonische Corpus canonum der griech. Reichskirche (Brit. Libr. Add. 14528 = Schulthess) enthielt noch keine Väterkanones (Schwartz, Kanonessammlungen 159/76). Im Cod. Paris. syr. 62 (9. Jh.) findet sich eine Sammlung aus dem 5. Jh., die erstmals den Konzilskanones auch Väterkanones hinzufügt (ders., Bußstufen 322/62). Von keinem anderen Vater wurde im Osten literarisches Material in so umfangreicher Weise in den Rang kanonischer Dignität erhoben wie von Basilius (Ohme, Kanon ekkl. 544/9). – Bei fast allen Väterkanones handelt es sich um Gelegenheitsschreiben an konkrete Personen, die entsprechend Adressat u. Absender enthalten, oft auch Prooemium u. Epilog. Die Titel der Kanones, in die die Briefe dann später aufgeteilt wurden, waren ursprünglich Zusammenfassungen des Briefabschnittes, seines Gegenstandes oder auch der Bußstrafe. Diese Resümees waren zunächst dem Text als Marginalien beigefügt. Erst später wurden die Glossen in den Text inkorporiert, so dass sie ihn in Paragraphen oder ,Kanones' unterteilten. Schließlich trat die Zählung hinzu. Da die Nummerierung in den Hss. mit wenigen Ausnahmen einheitlich ist, kann man schließen, dass sie alt ist u. die Texte in die Sammlungen aufgenommen wurden, als sie bereits eingeteilt u. somit benutzt worden waren.

c. Systematisierende Sammlungen. Seit der 1. H. des 6. Jh. entstanden im Osten Sammlungen, die das Material nicht der Herkunft, sondern den praktischen Erfordernissen der kirchl. Rechtsprechung nach zu Sachgruppen geordnet systematisierten. So stellte der antiochenische Rechtsanwalt u. Presbyter Joh. Scholastikos, der von *Iustinianus I zum Patriarchen v. Kpel berufen wurde (565/77), das Material in 50 Titeln systematisch zusammen in seiner Συναγωγὴ κανόνων ἐκκλησιαστικῶν εἰς ν´ τίτλους διῃρημένη (ed. Beneševič; vgl. Schwartz, Kanonessammlungen; van der Wal / Lokin 51/5; Menebisoglou 37/55). Über die oben genannten Kanones des älteren Corpus canonum hinaus enthielt die Sammlung die Apost. Kanones, die Kanones der Konzilien v. Ephesus u. Serdika sowie 68 Kanones des Basilius v. Caes. (vgl. ep. 199. 217 [2, 155/64. 209/17 Cour-

tonne]). In seinem Vorwort erwähnt Johannes eine bereits zuvor existierende systematische Sammlung in 60 Titeln. Beide wurden von eigenständigen Sammlungen des Staats-K. begleitet (s. u. Sp. 1128f). Um 580 erfolgte in Kpel eine weitere systematische Sammlung, das sog. Σύνταγμα κανόνων ,in 14 Titeln'. Verfasser ist wahrscheinlich Patriarch Johannes IV der Faster (Honigmann 49/64). Aufgenommen wurde nun auch das Material der Synoden v. Karthago in griechischer Übersetzung, das Conc. Cpolitanum vJ. 394 u. weitere Väterkanones. Die Systematisierung erfolgte in einem vorangestellten Verzeichnis mit 14 Titeln, die jeweils mehrere Unterkapitel hatten, in denen nun die zugehörigen Kanones in der Reihenfolge ihrer Entstehung benannt wurden. Die eigentlichen Texte der Kanones folgten dann in einem weiteren Teil in der Reihenfolge: Apostolische Kanones, Synodalkanones, Väterkanones (Honigmann).

VI. Staatskirchenrecht. Sieht man von den gegen die Kirche gerichteten Gesetzen des heidn. Staates ab, so haben seit Konstantin die christl. Kaiser eine zunehmende Anzahl von staatlichen Gesetzen in kirchlichen Angelegenheiten erlassen, wie es ihrem Selbstverständnis entsprach. In diesen Gesetzen manifestiert sich die seitdem betriebene Synthese von Imperium u. Kirche, deren Gipfelpunkt bei *Iustinianus (527/65) erreicht wird. Erste Ansätze finden sich bereits in den Edikten der konstantinischen Religionspolitik (V. Keil, Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins d. Gr.² [1995] 146/61; *Constantinus d. Gr.). Zu nennen ist hier zuerst die Förderung des christl. Klerus u. die gesellschaftliche Einbindung des Bischofsamtes (Noethlichs, Einflußnahme; W. Eck, Der Einfluß der Konstantinischen Wende auf die Auswahl der Bischöfe im 4. u. 5. Jh.: Chiron 8 [1978] 561/85; T. D. Barnes, Emperor and bishops: AmJournAncHist 3 [1978] 53/75; Lizzi). Beides ist greifbar in der Gleichstellung mit den heidn. Priestern durch Immunität des Klerus (Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 319) u. in der Ausübung einer staatl. anerkannten Zivilgerichtsbarkeit (ebd. 1, 27, 1; 4, 7, 1 vJ. 321; *Audientia episcopalis) sowie dem Recht des *Bischofs zur Freilassung von Sklaven (manumissio in ecclesia: Cod. Theod. 2, 8, 1 vJ. 321; 1, 31, 1; Fabbrini; Herrmann 232/60). Weiterhin hat Konstantin die Besitzfähigkeit der Kirche legitimiert u. Testamente zu ihren Gunsten für rechtskräftig erklärt (Cod. Theod. 16, 2, 4 vJ. 321; *Kirchengut). Diese Bestimmung wurde für das weitere Stiftungswesen u. den wachsenden Reichtum der Kirche sehr bedeutsam (Voelkl). Hinzu kam die Verordnung des *Sonntags (Cod. Theod. 2, 8, 1 vJ. 321; Cod. Iust. 3, 12, 2 vJ. 321). Beim Verbot der Gesichtsschändung (Cod. Theod. 9, 40, 2 vJ. 315 [316?]) kann man nach dem Einfluss christlicher Überzeugungen fragen. Dem Heidentum gegenüber manifestieren sich die veränderten Verhältnisse erstmals im Verbot der Haruspizien (ebd. 9, 16, 1f vJ. 319; *Haruspex; Noethlichs, Maßnahmen; Zeddies 49/59). All diese Ansätze vom Anfang des 4. Jh. wurden in den folgenden Jhh. weiter ausdifferenziert. Hauptsächlich vermögensrechtliche Gründe haben Justinian iJ. 528 dazu veranlasst, nur noch Kandidaten als Bischöfe anzuerkennen, die weder Kinder noch Enkel hatten (Cod. Iust. 1, 3, 41 vJ. 528); schließlich wurde Bischöfen überhaupt untersagt zu heiraten (ebd. 1, 3, 47 [48] vJ. 531; Nov. Iust. 22, 42). Sie waren der staatl. *Gerichtsbarkeit entzogen (Cod. Theod. 11, 39, 8 vJ. 381; Noethlichs, Materialien). Schließlich ging auch das *Asylrecht auf die Kirchen über (Cod. Theod. 9, 45, 4 vJ. 431; A. D. Manfredini, ,Ad ecclesiam confugere', ,ad statuas confugere' nell'età di Teodosio I = Atti Acc. Rom. Const. 6 [Perugia 1986] 39/58; Langenfeld). Der Cod. Theod. umfasst insgesamt 73 Häretikergesetze u. manifestiert so das gemeinsame harte Vorgehen von Staat u. Kirche (Noethlichs, Maßnahmen; Zeddies). Hinzu kam eine zunehmende Unterdrückung des Heidentums (*Heidenverfolgung). Rechtsgrundlage dafür war das Edikt ,Cunctos populos' Theodosius' I v. 28. II. 380 (Cod. Theod. 16, 1, 2), mit dem das nizänische Bekenntnis ,allen Völkern' dekretiert wurde. Justinian hat es dann an die Spitze seiner gesamten Rechtssammlung gesetzt (Cod. Iust. 1, 1, 1) u. eine rigorose Christianisierung der Reichsbevölkerung betrieben, die das Lehrverbot für Heiden einschloss (ebd. 1, 5, 18, 4). Harte Strafen wurden für diejenigen verordnet, die nach der Taufe noch am ,hellenischen' Glauben festhielten; Ungetaufte verloren Eigentum u. Bürgerrecht (ebd. 1, 11, 10). – Grundlage dieser Gesetzgebung war einerseits die durch Justinian in Gesetzesform gegossene Überzeugung, dass das höchste Gut für den Menschen die Einheit im wahren Glauben sei

(Nov. Iust. 132 praef.). Andererseits stand dahinter die Konzeption eines christl. Kaisertums, wonach sacerdotium u. imperium ‚die größten Gaben Gottes an die Menschheit‘ sind, die zwar unterschiedliche Wirkungsbereiche haben, beide aber im Gleichklang (συμφωνία; consonantia) engstens zum Wohlergehen u. Heil der gesamten Menschheit zusammenwirken (Nov. Iust. 6 praef. vJ. 535). So ist das sich hier in Gesetzesform manifestierende oström. Staatskirchentum als Miteinander von Kirche u. Kaiser auf dem Hintergrund einer theokratischen Staatsauffassung gekennzeichnet. Dies zeigt sich auch in der Stellung des Staats-K. in der justinianischen Rechtskodifikation. Von den 12 Büchern des Codex sind die ersten 13 Titel von Buch 1 dem K. vorbehalten. Justinian hat seine gesetzgeberische Tätigkeit im Bereich des K. auch nach der Publikation des Codex 529/34 unvermindert in seinen Novellae fortgesetzt. Deren nach seinem Tod publizierte Sammlung (Collectio 168 novellarum; ca. 575) umfasst zu einem Viertel K. (Pfannmüller; Alivisatos, Gesetzgebung; Wenger, Papyri 88/166; Biondi). Genuin kirchliche Rechtsbereiche wanderten so ins staatl. Recht ein u. wurden hinsichtlich erkannter Rechtslücken ergänzt. So regelt das weltliche Recht nun zB. auch folgende Bereiche: den Ehrenprimat Roms (Cod. Iust. 1, 1, 7 vJ. 533), die Pentarchie (Nov. Iust. 123, 3; Gahbauer), das Bischofswahlrecht (ebd. 123, 1f), die Anzahl von Klerikern an einzelnen Kirchen (ebd. 123, 3), Stiftungsrecht (ebd. 131, 10; Knecht). Per Gesetz ging Justinian auch gegen den Verkauf geistlicher Ämter u. der Kirchengüter vor (ebd. 56; *Kirchengut) u. wies den Bischöfen ein Aufsichtsamt über die Staatsbeamten zu (Cod. Iust. 1, 4, 23 vJ. 529; Nov. Iust. 8, 14 vJ. 535). Schließlich baute er auch die das Mönchtum betreffenden Kanones des Konzils v. Chalcedon zu einer staatl. Klostergesetzgebung aus (ebd. 5; 67, 1; 123; 133; Alivisatos, Oikonomia 112). Faktisch kein Bereich kirchlichen Lebens blieb ausgenommen. – Justinian hat die Kanones den Nomoi rechtlich gleichgestellt (Cod. Iust. 1, 3, 44, 1 vJ. 530; Nov. Iust. 6, 1, 8 vJ. 535) u. auch in die gesetzesgleiche Stellung der vier ökumenischen Synoden ausdrücklich deren δόγματα u. κανόνες eingeschlossen, die ὡς νόμοι gehalten werden sollten (ebd. 131, 1 vJ. 545; Troianos, Τάξιν). Diese Gleichstellung hatte zur Folge, dass Kanones u. Nomoi in der Rechtspraxis auch nach denselben Prinzipien behandelt wurden, bei Widersprüchen zB. nach dem Grundsatz: Lex posterior derogat priori (Modestin.: Dig. 1, 4, 4 [αἱ μεταγενέστεραι διατάξεις ἰσχυρότεραι τῶν πρὸ αὐτῶν εἰσίν]; Noethlichs, Interpretatio). Damit wurde es möglich, Synodalkanones durch kaiserliche Gesetze aufzuheben oder zu modifizieren (S. N. Troianos, Kirche u. Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen: OstkStud 37 [1988] 291/6). Das kaiserl. Staats-K. machte die synodale Beschlussfassung weiterer kirchl. Kanones für die östl. Christenheit vorerst überflüssig, so dass zwischen 451 u. 692 (Conc. Trull.) in der Reichskirche keine weiteren Synodalkanones beschlossen wurden. – Die erste (anonyme) Sammlung kaiserlichen K. erfolgte vor 545 wahrscheinlich als Anhang zur Collectio L oder LX titulorum (s. o. Sp. 1124f). Die in 25 Kapitel eingeteilten Kaisergesetze stammen zum größten Teil aus dem Codex Iustinianus (1/21) u. den Novellen Justinians (22/5), seit dem 19. Jh. Collectio XXV capitulorum genannt (Heimbach 2, 145/201; Zachariae v. Lingenthal, Nomokanones; van der Wal / Lokin 52). – Johannes Scholastikos (s. o. Sp. 1124) wird die seit dem 19. Jh. sog. Collectio LXXXVII capitulorum zugerechnet. Es handelt sich um eine unsystematische Zusammenstellung von Zusammenfassungen selbständiger Teile der Novellen der Jahre 535/46; die Sammlung wird deshalb kurz nach 546 datiert (Heimbach, Ἀνέκδοτα 2, 385/405; Zachariae v. Lingenthal, Nomokanones; van der Wal / Lokin 53). Neben weiteren Zusammenstellungen des Kaiserrechtes (Collectio tripartita, um 580; van der Wal / Stolte) läuft die Sammlung des K. schließlich auf die Vereinigung des kirchl. Synodalrechtes u. des Staats-K. in den sog. Nomokanones zu, eine Bezeichnung, die allerdings erst ab dem 11. Jh. verwendet wird. Der älteste ist der sog. Nomokanon in 50 Titeln, der aE. des 6. Jh. wahrscheinlich in Antiochien zusammengestellt wurde, indem in der Synagoge L titulorum (s. o. Sp. 1124) zu den jeweiligen Titeln die entsprechenden Nomoi hauptsächlich aus der Collectio LXXXVII capitulorum hinzugefügt wurden (Gaudemet, Nomokanon 417/9). Der für die weitere Geschichte des byz. K. bedeutsame Nomokanon in 14 Titeln ist in seiner ältesten Gestalt zwischen 612 u. 619 in Kpel auf der Grundlage des Syntagma in 14 Titel (s. o. Sp. 1125) u.

der Hinzufügung des Kaiserrechtes hauptsächlich aus der Collectio tripartita entstanden (Zachariae v. Lingenthal, Verf.; Gaudemet, Nomokanon 420/7).

B. Nichtchristlich. I. Gründe nichtchristlicher Beeinflussung. Die Frage nach einer Beeinflussung des K. in inhaltlicher wie formaler Hinsicht durch außerchristl. Rechte u. Traditionen stellt sich seit den Anfängen. Zwei Sachverhalte sind dafür ausschlaggebend. Zum einen deckte das entstehende K. nicht die gesamte Rechtswirklichkeit ab. Zum anderen haben die Christen vor ihrer Bekehrung ,in ihrem heidn. (oder jüd.) Herkunftsmilieu dessen Recht befolgt. ... Ihre Bekehrung erforderte keine vollständige Absage an dieses Recht. Die Christen lebten daher weiterhin nach den Regeln ihres Herkunftraumes ... Dabei ist fast sicher mit einem Übergewicht des ... röm. Rechtes zu rechnen' (Gaudemet, K. 714f). – Die folgenden Ausführungen, die die Beeinflussung des entstehenden K. durch nichtchristliche Wurzeln u. paganes Umfeld behandeln, stellen ausgewählte Aspekte dieser Fragestellung vor. Eine detailliertere Darstellung spezifischer Traditionslinien, die in ihrer je eigenen Art auf die Entstehung des K. gewirkt haben, findet sich unter anderen Stichworten des Reallexikons, auf die im Folgenden verwiesen ist.

II. Jüdisch. (M. Lattke, Art. Halachah: o. Bd. 13, 395/7.) Die in der Person Jesu begründete christl. Transzendierung der Tora (s. o. Sp. 1102; Lattke aO. 393) betraf in gleicher Weise das mit der Tora unmittelbar verbundene pharisäisch-rabbin. Rechtssystem der Halachah (zum anachronistischen Charakter, den die ,Auseinandersetzung des 'evangelischen' Jesus mit den Juden' in der literarischen Ausgestaltung der Evangelien hat, vgl. ebd. 391). Gleichwohl lassen sich in christlicher Normbildung u. in christlichen Institutionen (K. Thraede, Art. Gesellschaft: o. Bd. 10, 841) partielle Übereinstimmungen feststellen, die auf gemeinsame frühjüdische u. vorchristliche Wurzeln zurückgehen, zB. im Kampf gegen den *Götzendienst u. *Magie sowie bei den Analogien zwischen dem Stand des *Gottesfürchtigen u. dem christl. *Katechumenat (Lattke aO. 396). Darüber hinaus kann man gerade in Hinsicht auf die frühesten kirchl. Sammlungen der Kirchenordnungen (ebd. 396f; s. o. Sp. 1116f) von einer ,Konvergenz frühchristlicher u. der dazu parallel verlaufenden jüd. Rechtsbildung' sprechen. ,Nicht nur die Probleme ... sind vielfach verwandt, sondern auch die Methoden, Lösungen zu suchen; bis hin zur Parallelentwicklung von im weiteren Sinn kodifiziertem Recht: Kirchenordnungen bzw. Kanonessammlungen auf der einen Seite, Mischna u. Talmudim auf der anderen' (Synek, Rezeption 29). – Hinsichtlich mancher christl. Organisationsformen stellt sich die Frage nach einer Beeinflussung durch Gemeinschaftsformen genossenschaftlichen Charakters im Judentum (C. Colpe, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 117/42), zB. bei den Synagogengemeinden sowie den Qumran-Essenern u. Pharisäern. Eine prinzipiell mögliche Vergleichbarkeit mit den Organisationsformen judenchristlicher Gemeinden liegt auf der Hand, insofern diese anfangs noch Sondergruppen der jüd. Gemeinde bildeten. Auf genossenschaftliche Regelungen geht wohl die Gemeinderegel (Mt. 18, 15/8), die *Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Act. 2, 44/6; 4, 37) u. auch die Vollmacht der Gemeindeleiter (Mt. 16, 19; 18, 18; *Binden u. Lösen; **Amt) zurück; insgesamt ist jedoch besonders ,bei Matthäus die Tendenz unverkennbar, Jesus als radikalen Gesetzeslehrer darzustellen'; vgl. Lattke aO. 392. Gleichwohl zeigen grundlegende Unterschiede im Selbstverständnis, wie das, die umfassende Heilsgemeinde des neuen Gottesvolkes zu sein gegenüber jeder Absicht der Sammlung eines ,Hl. Restes', dass das ,Hervorgehen christlicher Vereine = Gemeinden aus Synagogen ... jedoch nicht auch die Übernahme von deren genossenschaftlicher Struktur bedeutet haben' kann (Colpe aO. 120).

III. Prinzipien der Weitergeltung nichtchristlichen Rechts. Als biblischer Anknüpfungspunkt einer Weitergeltung römischen Rechtes galt Jesu Wort vom Zinsgroschen (Mt. 22, 21). In apologetischen Kontexten wird von christlicher Seite betont, dass die Christen ,den erlassenen Gesetzen gehorchen u. mit ihrer eigenen Lebensweise die Gesetze überbieten' (Ep. ad Diogn. 5, 10). Ein spezifisches Feld der teilweisen Übernahme staatlicher Ordnungen durch die Christen ist der Bereich der Ehe (vgl. zB. G. Delling, Art. Ehehindernisse: o. Bd. 4, 687f). Gleichzeitig wird aber auch Kritik an der partiellen Unzulänglichkeit der staatl. Gesetzgebung laut, zB. im Strafrecht (Iustin. apol. 1, 12, 3; 1, 17; 2, 7, 6f; A. Dihle, Art.

Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 323). Origenes betont, dass die Übereinstimmung des ‚geschriebenen Gesetzes' mit dem Gesetz Gottes ausschlaggebend für die Befolgung des ersteren ist (c. Cels. 5, 37. 40). Seit der ‚konstantinischen Wende' wird der staatl. Gesetzgeber erstmals nach dem Maß seiner Bereitschaft, Normen zu Gunsten der Kirche einzuführen, beurteilt (Eus. vit. Const. 1, 11, 1; 3, 58; 4, 26). So lässt sich ab dem 4. Jh. eine, in ihrem Umfang umstrittene, christl. Einflussnahme auf das röm. Recht feststellen (Hunger 60/108; Gaudemet, Formation 193/216). Augustin kann dann sagen, dass die civitas Dei ‚den Gesetzen der civitas terrena, durch die das geregelt wird, was der Erhaltung des sterblichen Lebens förderlich ist, Folge leistet' (civ. D. 19, 17). Bleibende Voraussetzung dafür ist, dass die iura fori nicht im Widerspruch zu den iura caeli stehen (nupt. et concup. 1, 10 [PL 44, 420]; serm. 355 [PL 39, 1572f]; 356, 4f [ebd. 1576] u. ö.). Seit Marcianus wurde dieser Grundsatz 451 ins staatliche Recht aufgenommen (Cod. Iust. 1, 2, 12, 1 vJ. 451; 1, 3, 44, 1 vJ. 530; Nov. Iust. 6 [vgl. die praef. o. Sp. 1127]). In die 1. H. des 5. Jh. (nach 425) datiert auch die älteste (kirchliche) Sammlung von kirchlich relevanten Kaisergesetzen, die sog. Constitutiones Sirmondianae (Mordek, Dionysius). Zur Sicht des röm. Rechtes in der lat. patristischen Lit. vgl. Gaudemet, Droit.

IV. Normen der consuetudo. So gingen auch die Normen einer rein weltlichen *Consuetudo des jeweiligen Lebensbereiches in das Rechtsbewusstsein von Christen ein. Als Beispiel sei auf die zuerst merkwürdig anmutende Bußpraxis verwiesen, wonach der Buße unterworfene Kleriker in der Regel abgesetzt, im Unterschied zu den Laien aber nicht exkommuniziert wurden (vgl. zB. Conc. Ancyr. vJ. 314 cn. 1f. 10. 14 [Beneševič aO. (o. Sp. 1108f) 229f. 233. 234]; Conc. Neocaes. [um das J. 319] cn. 10 [ebd. 233]; Conc. Nicaen. cn. 17f [ebd. 91f]). Basilius v. Caes. bezeichnet diese Praxis als ‚alten Kanon' u. ‚Gesetz der Alten' u. verweist dazu als Begründung auf Nah. 1, 9 (ep. 188 cn. 3 [2, 124 Court.]). De facto handelt es sich dabei um einen auch zur röm. Rechtsregel verdichteten Rechtsgrundsatz des antiken Rechtsbewusstseins (Ne bis in idem [crimen iudicetur]; D. Liebs, Lateinische Rechtsregeln u. Rechtssprichwörter [1982] 125 nr. 6; Landau, Ursprung). Besonders stark wird solche Einflussnahme in der Stellung der *Frau deutlich. Auch wird der vom Montanisten Tertullian virg. vel. entfachte Konflikt um deren Verschleierung nicht verständlich, wenn man sich nicht klar macht, dass mit der von ihm geforderten Verschleierung der Jungfrauen auch die röm. Sitte bekämpft wird, verheiratete, nicht aber unverheiratete Frauen zu verschleiern (E. Schulz-Flügel, Quinti Septimi Florentis Tertulliani de Virginibus velandis, Diss. Göttingen [1977] 28). Für sich spricht auch die bis in die kirchl. Bußbestimmungen eingegangene vorchristl. Ungleichbehandlung des *Ehebruchs bei Mann u. Frau, über die Gregor v. Naz. (or. 37, 6 [SC 318, 282/4]), Basilius v. Caes. (ep. 188 cn. 9 [2, 128f Court.]) u. Joh. Chrysostomos (hom. in 1 Cor. 7, 2 [PG 61, 56f]) klagen. Während danach der Mann nur wegen Hurerei bestraft wird, wird die Frau der weitaus schärferen Strafe für Ehebruch unterzogen (Basil. ep. 188 cn. 9; ep. 199 cn. 21; ep. 217 cn. 58. 77 [2, 128f. 157f. 211. 214 Court.]). Anleihen an staatliche Rechtsprechung finden sich auch beim Verbot von *Magie u. *Astrologie (vgl. H. O. Schröder, Art. Fatum [Heimarmene]: o. Bd. 7, 634).

V. Antikes Genossenschaftsrecht. (B. Kötting, Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, 142/52; *Kultgemeinde [Kultverein].) Hinsichtlich der kirchl. Organisationsstrukturen wurden früher Abhängigkeiten vom antiken Genossenschaftsrecht vertreten, spielen doch Personenzusammenschlüsse in genossenschaftlicher Form in großer Vielfalt während der gesamten Antike eine wichtige Rolle. Sie unterlagen in römischer Zeit zunehmend rechtlichen Bestimmungen (P. Hermann: o. Bd. 10, 97; J. H. Waszink: ebd. 113f). Insbesondere Kultgemeinschaften zur Verehrung desselben Gottes mit sakralem Vereinsrecht (Sokolowski, Asie; ders. Cités; Ziehen / Prott) fanden Beachtung (*Kultgemeinde). Auch andere Motive für genossenschaftliche Zusammenschlüsse wie gegenseitige Hilfeleistung u. Fürsorge der Mitglieder sowie Sicherung eines würdigen Begräbnisses weisen Analogien auf (vgl. ebd., ebenso zu Verhaltensvorschriften; G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 625f). Auch die missionarische Werbung von neuen Mitgliedern, die Auswahl aus potentiellen Anwärtern u. deren Beitritt mit Aufnahmeriten einschließlich eines möglichen Ausschlusses wurden in Satzungen geregelt (vgl. O. Stegmüller, Art. Diptychon: o.

Bd. 3, 1140). Dass die christl. Gemeinden sich nach Art bestimmter collegia entfaltet u. staatliche Anerkennung gefunden hätten, wird heute nicht mehr vertreten. Alle Analogien sind ‚in der allgemeinen menschlichen Verhaltensweise begründet …, sobald es um die Ordnung von Gemeinschaften geht; mehr ist daraus nicht zu folgern‘ (Kötting aO. 146/9). Hinzu kommen erhebliche Unterschiede etwa zu paganen Gemeinschaften, so die übliche Bezahlung für die Mitgliedschaft in einem Kultverein, ferner in Strukturen u. Zielsetzung (ausführlich *Kultgemeinde [Kultverein] mit Lit.; O. Linton, Art. Ekklesia: o. Bd. 4, 906f; zur unklaren rechtlichen Stellung christlicher Vereine vgl. H. Last, Art. Christenverfolgung II: o. Bd. 2, 1218f).

VI. Rezeption schriftlicher röm. Rechtsnormen. Auch als schriftliches Recht wurde das röm. Recht für wichtige Rechtsgeschäfte beibehalten, sofern es nicht den christl. Normen widersprach. Ein besonders deutliches Beispiel ist das Eherecht (*Ehe, *Ehebruch, *Ehegesetze, *Ehehindernisse, *Ehescheidung) u. besonders die *Eheschließung, deren Vorgaben im röm. Recht nicht nur für die christl. Eheschließung prägend wurden, sondern bis in das spezifisch christl. Ritual der Jungfrauenweihe weiterwirkten (R. Metz, La consécration des vierges dans l'église romaine [Paris 1954]). Nicht prinzipiell in Frage gestellt wurde auch die Sklaverei als gesellschaftliche Grundordnung (Gülzow; Fabbrini). Dennoch wurden Unterschiede u. Gegensätze zwischen weltlichem u. kirchlichem Recht durchaus bewusst gemacht, zB. in Bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe (Ambr. in Lc. 8, 5). Augustinus betont die Unterschiede besonders hinsichtlich ehelicher Treue für Mann u. Frau, der Pflichten der Eltern gegenüber den Kindern, der Behandlung von Sklaven, des Umgangs mit Besitz, der Verwerfung des Zinses, der Folter u. eines harten Strafrechtes (Gaudemet, Droit 148/64).

VII. Terminologische u. institutionelle Analogien im röm. Recht. Signifikant sind die terminologischen Anleihen bei zentralen röm. Rechtsbegriffen u. Institutionen (Gaudemet, Formation 223/30; Landau, Recht), die bes. bei *Tertullian ins Auge fallen: Ordo, *Auctoritas u. a. (Beck; R. Braun, Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien[2] [Paris 1977]; Ring). Die seit *Irenäus in antignostischer Ausrichtung vorgenommene Ausformung des christl. Traditionsbegriffes lässt Analogien zur röm. Amtstradition erkennen (Ehrhardt 2, 97/110), u. die Ausformulierung einer Lehre vom Bischofsamt durch *Cyprian v. Karthago zeigt hinsichtlich dessen Autorität u. der verwendeten Begrifflichkeit Analogien zur Stellung des Beamten im röm. Verwaltungsrecht (*Bischof; Ehrhardt 2, 166/70; Hoffmann). Begriffliche Analogien können indes leicht zu monokausalen Ableitungen führen (Beck); so lässt sich zB. Tertullians Verständnis von ‚regula‘ nicht einfach aus dem röm. Verständnis der lex ableiten (Ohme, Kanon ekkl. 78/121). Die Synodalterminologie der african. Kirche des 3. Jh. wie auch der Synode v. Serdika vJ. 342, mit der Entscheidungen eines Konzils auf den Begriff gebracht werden (sentire / sententia; censere, placere / placita, decernere / decretum, statuere), entstammt durchweg der röm. Rechtssprache; sie ist aus römischen Senatsprotokollen bekannt (sententia; placuit), zT. handelt es sich um Termini technici für die Abstimmung im röm. Senat oder städtischen Magistrat (Sieben 478/82). Die Verhandlungsmethode der Synodalen bildet ein Spiegelbild zu den Verhandlungsmethoden des röm. Senates (relatio / sententia / acclamatio / senatus consultum) u. römischer öffentlich-rechtlicher Institutionen (Hess, Canons 31/5; Steinwenter 48f; Ohme, Kanon ekkl. 316/8. 414/7). Schließlich ist der Einfluss des röm. Rechtes auch in der Epitomierungspraxis (*Epitome) kirchlicher Synodalbeschlüsse u. der Anwendung des Kanonbegriffes auf sie festzustellen (Ohme, Art. Kanon 19/25) sowie in Stil u. Form der päpstl. Dekretalen (Getzeny). Zu weiteren Parallelen vgl. ferner zB. A. Scheuermann, Art. Diözese: o. Bd. 3, 1057.

H. S. Alivisatos, Die kirchl. Gesetzgebung des Kaisers Justinian I = Neue Stud. Gesch. Theol. Kirch. 17 (1913); Die Oikonomia (1998). – G. Bardy, Art. Épîtres canoniques des Pères: DictDroitCan 5 (1953) 380/4. – H. Barion, Das fränk.-dt. Synodalrecht des FrühMA = Kanonist. Stud. Text. 5/6 (1931). – H.-W. Bartsch, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Stud. zu den Pastoralbriefen = Theolog. Forschung 34 (1965). – A. Beck, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian = Schriften d. Königsb. Gelehrten-Ges., Geisteswiss. Kl. 7, 2 (1930). – B. Biondi, Il diritto romano crist. 1/3 (Milano 1952/54). – G. G. Blum, Art. Apostel / Apostolat / Apostolizität II: TRE 3 (1978) 445/66; Tra-

dition u. Sukzession. Stud. zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus = ArbGeschTheolLuthert 9 (1963). – P. F. BRADSHAW, Art. Kirchenordnungen I: TRE 18 (1989) 662/70. – H. CH. BRENNECKE, Bischofsversammlung u. Reichssynode: F. v. Lilienfeld / A. M. Ritter (Hrsg.), Einheit der Kirche in vorkonstantin. Zeit = Oikonomia 25 (1989) 35/53. – L. BUISSON, Die Entstehung des K.: SavZsKan 52 (1966) 1/175. – H. v. CAMPENHAUSEN, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh. = BeitrHistTheol 14 (1953); Die Entstehung der christl. Bibel = ebd. 39 (1968). – E. CHRYSOS, Konzilsakten: F. Winkelmann / W. Brandes (Hrsg.), Quellen zur Gesch. des frühen Byzanz (4./9. Jh.) = BerlByzArb 55 (1990) 149/55. – D. COMPOSTA, I fondamenti biblici del diritto canonico: Divinitas 44 (2001) 272/98. – F. L. CROSS, History and fiction in the African canons: JournTheolStud NS 12 (1961) 227/47. – R. DREIER, Der Begriff des Rechtes: Neue Jur. Wochen-Zs. 14 (1986) 890/6; Göttliches u. menschliches Recht: Zs. Ev. K. 32 (1987) 289/316. – J. ECKERT / H. HATTENHAUER, Bibel u. Recht = Rechtshistor. R. 121 (1994). – A. A. T. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/3 (1959/69). – F. FABBRINI, La manumissio in ecclesia = Pubbl. dell'Ist. di diritto romano e dei diritti dell'oriente mediterraneo 40 (Milano 1965). – A. FAIVRE, La documentation canonico-liturgique de l'église anc.: RevScRel 54 (1980) 204/19. 273/97. – H. E. FEINE, Kirchl. Rechtsgeschichte^5 (1972). – J. A. FISCHER / A. LUMPE, Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nizänums = Konziliengesch. A 17 (1997). – E. FLESSEMAN-VAN LEER, Tradition and scripture in the early church, Diss. Leiden (Assen 1953). – F. GAHBAUER, Die Pentarchietheorie = FrankfTheolStud 42 (1993). – C. GALLAGHER, Church law and church order in Rome and Byzantium = Birmingham Byz. and Ottoman monogr. 8 (Aldershot 2002). – J. GAUDEMET, Le droit romain dans la litt. chrét. occ. du 3e au 5e s. = Ius Romanum Medii Aevi 1, 3b (Milano 1978); L'église dans l'empire romain ($4^e/5^e$ s.)^2 = HistDroitInstÉglOcc 3 (Paris 1989); La formation du droit séculier et du droit de l'église aux 4e et 5e s.^{2} = Publ. de l'Inst. de droit romain de l'Univ. de Paris 15 (ebd. 1979); Art. K.: TRE 18 (1989) 713/24; Art. Nomokanon: PW Suppl. 10 (1965) 417/27; Les sources du droit de l'église en occident du 2e au 7e s. (Paris 1985). – H. GETZENY, Stil u. Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr., Diss. Tübingen (1922). – M. GIELEN, Tradition u. Theologie ntl. Haustafelethik = BonnBiblBeitr 75 (1990). – K. M. GIRARDET, Appellatio. Ein Kapitel kirchl. Rechtsgesch. in den Kanones des 4. Jh.: Historia 23 (1974) 98/127; Kaisergericht u. Bischofsgericht = Antiquitas 1, 21 (1975). – I. GOLDHAHN-MULLER, Die Grenze der Gemeinde = Gött. Theol. Arb. 39 (1989). – H. GULZOW, Christentum u. Sklaverei in den ersten drei Jhh. (1969). – R. P. C. HANSON, Art. Amt / Ämter V: TRE 2 (1978) 533/52; Tradition in the early church (London 1962). – A. v. HARNACK, Entstehung u. Entwickelung der Kirchenverfassung u. des K. in den ersten zwei Jhh. (1910); ‚Ius ecclesiasticum' (Exkurs IV): Harnack, Miss.^{4} 1, 489/500. – G. E. HEIMBACH, Ἀνέκδοτα 1/2 (1838/40). – E. HERRMANN, Ecclesia in re publica = Europ. Forum 2 (1980). – H. HESS, The canons of the council of Sardica A. D. 343 = OxfTheolMonogr (Oxford 1958); The early development of canon law and the council of Serdica = Oxf. early Christ. stud. (New York 2002). – A. HOFFMANN, Kirchl. Strukturen u. röm. Recht bei Cyprian v. Karth. = Rechts- u. staatswiss. Veröff. d. Görres-Ges. NF 92 (2000). – E. HONIGMANN, Le concile de Cple de 394 et les auteurs du Syntagma des XIV titres: ders., Trois mémoires posthumes d'hist. et de géographie de l'orient chrétien = SubsHag 35 (Bruxelles 1961) 1/83. – H. HUNGER, Das Reich der neuen Mitte (Graz 1965). – P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique ($2^e/9^e$ s.) 1/3 (Roma 1962/63). – E. JUNOD, Naissance de la pratique synodale et unité de l'église au 2e s.: F. v. Lilienfeld / A. M. Ritter (Hrsg.), Einheit der Kirche in vorkonstantin. Zeit = Oikonomia 25 (1989) 19/34. – J. N. D. KELLY, Altchristl. Glaubensbekenntnisse^2 (1993). – TH. KLAUSER, Der Ursprung der bischöfl. Insignien u. Ehrenrechte = Bonner Akadem. Reden 1 (1948). – A. KNECHT, System des Justinian. Kirchenvermögensrechtes = Kirchenrechtl. Abh. 22 (1905). – G. KRETSCHMAR, Die ‚Selbstdefinition' der Kirche im 2. Jh. als Slg. um das apostol. Ev.: Communio sanctorum, Festschr. P.-W. Scheele (1988) 105/31. – P. LANDAU, Kanon. Recht u. röm. Form: Der Staat 32 (1993) 553/68; Sakramentalität u. Jurisdiktion: Rau / Reuter / Schlaich 2, 58/95; Ursprung u. Entwicklung des Verbotes doppelter Strafverfolgung wegen desselben Verbrechens in der Gesch. des kanon. Rechts: SavZsKan 56 (1970) 124/56. – H. LANGENFELD, Christianisierungspolitik u. Sklavereigesetzgebung der röm. Kaiser von Konstantin bis Theodosius II = Antiquitas 1, 26 (1977). – H. LIETZMANN, Art. Kirchenrechtl. Sammlungen: PW 11, 1 (1921) 488/501. – R. LIZZI, Il potere episcopale nell'oriente romano = Filologia scritta 53 (Roma 1987). – U. LUZ: R. Smend / U. Luz (Hrsg.), Biblische Konfrontationen. Gesetz = Kohlhammer Taschenb. 1015 (1981) 45/139. – F. MAASSEN, Gesch. der Quellen u. der Lit. des Canon. Rechts im Abendlande 1 (Graz 1870). – W. MAURER, Von Ursprung u. Wesen kirchl. Rechts: Zs. Ev. K. 5 (1956) 1/32. – G. MAY, Art. K.quellen I: TRE 19 (1990) 1/44. – M. MEIGNE, Concile ou collection d'Elvire: RevHistEccl 70

(1975) 361/87. – P. MENEBISOGLU, Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας (Στοκχόλμη 1990). – H. MERKLEIN, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip = Forsch. zur Bibel 34 (1978). – H. MORDEK, Art. Constitutiones Sirmondianae: LexMA 3 (1986) 179f; Art. Dionysius Exiguus: ebd. 1088/92; Art. Kanonessammlungen: ebd. 5 (1991) 900/3; K. u. Reform im Frankenreich = Beitr. Gesch. Quell. MA 1 (1975). – CH. MUNIER, L'église dans l'empire romain (2e/3e s.) 3. Église et cité (Paris 1979); Les Statuta Ecclesiae antiqua. Édition, études critiques = BiblInstDroitCan 5 (ebd. 1960). – F. N. NAU, Les canons et les résolutions canon. de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Ant., Jean III, Théodose d'Ant. et des Perses = Anc. litt. canon. syr. 2 (ebd. 1906). – P. NAUTIN, Lettres et écrivains chrét. des 2e et 3e s. = Patr. 2 (ebd. 1961). – K. L. NOETHLICHS, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 (1972) 136/54; ‚Imperatoria interpretatio'. Zum Umgang der spätröm. Kaiser mit Gesetzestexten: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 210/27; Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971); Materialien zum Bischofsbild aus den spätant. Rechtsquellen: JbAC 16 (1973) 28/59. – H. OHME, Art. Kanon I: o. Bd. 20, 1/28; Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchl. Kanonbegriffes = ArbKirchGesch 67 (1998). – F. VAN DE PAVERD, Die Quellen der kanon. Briefe Basilius d. Gr.: OrChrPer 38 (1972) 5/63. – W.-M. PEITZ, Dionysius Exiguus-Studien = ArbKirchGesch 33 (1960). – G. PFANNMÜLLER, Die kirchl. Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen (1902). – P. E. PIELER, Byzantin. Rechtslit.: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Lit. der Byzantiner 2 = HdbAltWiss 12, 5, 2 (1978) 343/480. – W. M. PLÖCHL, Gesch. des K. 1^{2} (1960). – G. RAU / H.-R. REUTER / K. SCHLAICH (Hrsg.), Das Recht der Kirche 1/2 = Forsch. u. Ber. d. Evangel. Studiengemeinsch. 49/50 (1997/95). – E. REICHERT, Die Canones der Synode von Elvira, Diss. Hamburg (1990). – W. RIEDEL, Die K.quellen des Patriarchates Alexandrien (1900). – TH. G. RING, Auctoritas bei Tertullian, Cyprian u. Ambrosius = Cass. 29 (1975). – A. M. RITTER, Art. Glaubensbekenntnisse V: TRE 13 (1984) 399/412; Das Konzil von Kpel u. sein Symbol = ForschKirchDogmGesch 15 (1965); Recht u. Einheit der Kirche in den ersten Jhh.: Zs. Ev. K. 36 (1991) 1/17; Reich u. Konzil: Rau / Reuter / Schlaich 2, 36/57. – J. ROLOFF, Art. Amt / Ämter IV: TRE 2 (1978) 509/33; Ansätze kirchl. Rechtsbildungen im NT: Rau / Reuter / Schlaich 1, 337/89; Art. Apostel / Apostolat / Apostolizität I: TRE 3 (1978) 430/45; Die Kirche im NT = Grundrisse zum NT 10 (1993). – G. SCHÖLLGEN, Pseudapostolizität u. Schriftgebrauch in den ersten Kirchenordnungen: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 (1996) 96/121. – F. SCHULTHESS, Die syr. Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon = AbhGöttingen 10, 2 (1908). – E. SCHWARTZ, Bußstufen u. Katechumenatsklassen: ders., Ges. Schriften 5 (1963) 274/362; Die Kanonessammlung des Joh. Scholastikos = SbMünchen 6 (1933); Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche: ders., Ges. Schriften 4 (1960) 159/275; Über die Sammlung des Cod. Veronensis LX: ZNW 35 (1936) 1/23. – W. SELB, Oriental. K. 1/2 = SbWien 388. 543 (1981/89). – H. J. SIEBEN, Die Konzilsidee in der alten Kirche (1979). – R. SOHM, Das altkathol. K. u. das Dekret Gratians (1918); K. 1. Die geschichtl. Grundlagen^{2} (1923). – F. SOKOLOWSKI, Lois sacrées de l'Asie mineure = École franç. d'Athènes. Trav. et mém. des anc. membr. étrang. de l'Éc. et de div. savants 9 (Paris 1955); Lois sacrées des cités grecques = ebd. 18 (1969). – J. SPEIGL, Herkommen u. Fortschritt im Christentum nach Tertullian: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 (1980) 165/78. – B. STEIMER, Vertex traditionis. Die Gattung der altchristl. Kirchenordnungen = ZNW Beih. 63 (1992). – A. STEINWENTER, Der ant. kirchl. Rechtsgang u. seine Quellen: SavZsKan 23 (1934) 1/116. – A. STREWE, Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion = ArbKirchGesch 16 (1931). – E. M. SYNEK, ‚Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht …'. Zum Gesetzesbegriff der Apostol. Konst. = Kirche u. Recht 21 (Wien 1997); Die Apostol. Konst. Ein ‚christl. Talmud' aus dem 4. Jh.: Biblica 79 (1998) 27/56; Zur Rezeption atl. Reinheitsvorschriften ins orthodoxe K.: Kanon 16 (2000) 25/70. – W. TRILLING, Das wahre Israel. Stud. zur Theol. des Mt.-Ev.^{3} = StudATNT 10 (1964). – S. N. TROIANOS, Θεσπίζομεν τοίνυν, τάξιν νόμων ἐπέχειν τοὺς ἁγίους ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας: Byzantina 13 (1985) 1191/200; Οι πηγές του Βυζαντινού Δικαίου^{2} (Αθήνα 1999); Nomos u. Kanon in Byzanz: Kanon 10 (1991) 37/51. – C. H. TURNER, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima 1/2 (Oxford 1899/1939). – W. C. VAN UNNIK, Opmerkingen over het karakter van het verloren werk van Clemens Alex. Canon ecclesiasticus: Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis 33 (1941) 49/61 bzw. ders., Sparsa collecta 2 = NovTest Suppl. 30 (Leiden 1980) 194/214; De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'hist. du canon (Tert. praescr. 38): VigChr 3 (1949) 1/36. – A. VIVES / T. M. MARTÍNEZ / G. M. DÍEZ, Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos = España crist. Textos 1 (Barcelona 1963). – L. VOELKL, Die Kirchenstiftungen des Kaisers Konstantin im Lichte des röm. Sakralrechtes = AGForschNRW G 117 (1964). –

A. VÖÖBUS, Syrische Kanonessammlungen 1, 1 A/B = CSCO 307. 317/Subs. 35. 38 (Louvain 1970); The Synodicon in the West Syrian tradition 1 = ebd. 367f/Syr. 161f (1975). – N. VAN DER WAL / B. H. STOLTE, Die Collectio tripartita. Justinian on religious and ecclesiastical affairs (Groningen 1994). – N. VAN DER WAL / J. H. A. LOKIN, Historiae iuris graeco-romani delineatio. Les sources du droit byz. de 300 à 1453 (Groningen 1985). – J. WEHNERT, Die Reinheit des ‚christl. Gottesvolkes' aus Juden u. Heiden = ForschRelLitATNT 173 (1997). – L. WENGER, Canon in den röm. Rechtsquellen u. in den Papyri = SbWien 220/2 (1942); Die Quellen des röm. Rechts = DenkschrWien 2 (1953); Über canon u. regula in den röm. Rechtsquellen: SavZsKan 63 (1943) 495/506. – H. VAN DE WOUW, Art. Dekretalen: LexMA 3 (1986) 655f. – H. WURM, Stud. u. Texte zur Dekretalen-Slg. des Dionysius Exiguus = Kan. Stud. Text. 16 (1939). – K. E. ZACHARIAE v. LINGENTHAL, Die griech. Nomokanones: ders., Kl. Schriften 1 = Opuscula 4, 1 (1973) 614/31; Über den Verf. u. die Quellen des (Ps-Photianischen) Nomokanon in XIV Titeln: ders., Kl. Schriften 2 = Opuscula 4, 2 (1973) 145/85. – N. ZEDDIES, Religio et sacrilegium. Stud. zur Inkriminierung von Magie, Häresie u. Heidentum (4./7. Jh.) = EurHochschSchr 3, 964 (2003). – L. ZIEHEN / H. T. A. v. PROTT, Leges Graecorum sacrae e titulis collectae 1/2 (1896/1906).

Heinz Ohme.

Kirchenschlaf s. Inkubation: o. Bd. 18, 232/65.

Kirchenzucht s. Disciplina: o. Bd. 3, 1223/9.

Kirchweihe.

Vorbemerkung. Die *Weihe von ‚Kirchen' ist die, in jeder Beziehung, aufwändigste Feier, die das Christentum im Verlauf der Spätantike entwickelt. Festlich vollzogen wird sie bei Eröffnung der Bauten zu dauerhaftem Gebrauch, ihrer danach in alljährlichem *Fest gedacht (*Geburtstag). Christlich gilt als ‚Haus / Tempel Gottes' sowie Wohnort seines *Geistes zuerst die Gemeinschaft der Gläubigen, die *Kirche ‚aus lebendigen Steinen' (1 Cor. 3, 16f; 1 Tim. 3, 15; E. Dassmann: o. Sp. 989/93). ‚Gott wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gebaut sind', erklärt Paulus auf dem Areopag (Lukas: Act. 17, 24). Insofern sind kirchliche Versammlungsstätten u. Gebäude ‚Kirche' in nur abgeleitetem Sinn; gleichwohl wird dies in der Spätantike ein terminus technicus christlicher Sakralbauten mit Eucharistie-Tisch (τράπεζα, mensa), seinerseits nunmehr als *Altar (III [christlich]) aufgefasst u. auch so benannt. Die *Dedicatio (ab Eger. peregr. 48, 1 auch *Consecratio genannt; Belege: Koep, Consecratio 278f; ders., Dedicatio 647) einer gebauten Kirche, durchgängig als oder mit Indienststellung des Altares vollzogen, impliziert somit einerseits die Verhältnisbestimmung von Kirche = Gemeinde Christi u. Kirche = Gebäude, anderseits von christlich-liturgisch genutzten Bauten zu nichtchristlichen Kultgebäuden (*Tempel). Die Forschung hat die diesbezügliche ‚Auseinandersetzung' nicht nur, wie bisher überwiegend, aus dem Zeremoniell zu erheben, sondern verstärkt auch aus Gebetsliteratur, Bibellesungen u. K.-Reden, ein Arbeitsprogramm, das hier nur skizzenhaft zu realisieren ist.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. a. Terminologie. Siehe *Consecratio, *Dedicatio, *Kirchengut. – Die dedicatio bzw. consecratio von Tempeln ist durch Inschriften (*Weihinschrift) u. literarische Quellen belegt. Übliche Bezeichnung in griechischen Inschriften ist ἀνέθηκεν, ἀνέθεσαν, daneben ἱδρύσατο, ἱέρωσε, ἀφιέρωσε, καθιέρωσε, Begriffe, die sich auch bei den Schriftstellern finden (Plat. leg. 5, 745e; resp. 4, 427b; Polyb. 3, 22, 1). Das Lexikon des Hesychios (2, 391 Latte) u. die Suda (554 Becker) geben an: καθιεροῖ· θεῷ

ἀνατίθησι. Bei den Lateinern findet sich, bezogen auf Tempel, dieselbe Gleichbedeutung von dedicare u. consecrare. Die dedicatio bedeutet ursprünglich die ausdrückliche Herausnahme einer Sache aus dem privaten oder staatlichen Besitz u. ihre Übergabe an die Gottheit. Die damit eng verbundene consecratio bezeichnete die offizielle Annahme des dedizierten Besitzes, zB. Gebäude, Hain, *Götterbild oder *Altar (I [griechisch-römisch]), u. seine Umwandlung in eine res sacra (K. Klingenberg, Art. Kirchengut: o. Sp. 1030/2; Gegensatz: exsecratio). In der Spätantike ist der Unterschied zwischen beiden Begriffen verwischt, so dass sie weitgehend synonym u. promiscue verwendet werden (Koep, Dedicatio 645. 647). Dem folgt der christl. Sprachgebrauch.

b. Riten. Die pagane Tempelweihe ist seit der röm. Republik wesentlich ein sakraler Rechtsakt. Auf seiner Grundlage wird der Tempel als Wohnraum der Gottheit gedacht. Einzelheiten über die Riten der dedicatio u. consecratio sind kaum bekannt (Koep, Consecratio 273f; ders., Dedicatio 644). Bei den Griechen finden sich Hinweise auf Prozessionen, bei denen Frauen Töpfe (χυτραί) trugen, wohl mit Opfergaben für die Götter, denen man, häufig an heiliger Stätte, Altäre oder Statuen weihte (Aristoph. Plut. 1197f; pax 923; S. Douglas Olson, Aristophanes. ‚Peace' [Oxford 1998] 245 zSt.). Vergleichen lassen sich die Dedikationsszenen auf dem Obelisken von Karnak. Bei den Römern konnte die dedicatio eines Tempels nur durch einen Konsul u. Beamten cum imperio (*Imperium) vollzogen werden (Liv. 2, 6, 2; 9, 46, 6) oder nach Ermächtigung durch Volksbeschluss (Cic. dom. 127). Der zugezogene pontifex heiligt weder den Tempel noch nimmt er Gebäude im Namen der Gottheit entgegen (für eine andere Deutung s. Klingenberg aO. 1932f). Als Sachverständiger sagt er die gebotenen Formeln dem Beamten vor; dieser vollzieht praeeunte pontifice die dedicatio (Liv. 9, 46, 6; Varro ling. 6, 61; vgl. F. J. Dölger, Vorbeter u. Zeremoniar: ders., ACh 2, 241/51): In der Tür des Tempels stehend, fasst er mit beiden Händen die Türpfosten (postem tenere; vgl. Cic. dom. 121; Liv. 2, 8, 6) u. rezitiert laut u. deutlich die Dedikationsformel (Liv. 1, 10, 6; CIL 3, 1933). Sie enthielt auch das für den Tempeldienst in Zukunft geltende Statut, die lex dedicationis oder consecrationis (Klingenberg aO. 1033). Altäre wurden gleichzeitig mit dem Tempel konsekriert (Macrob. Sat. 3, 11; Serv. Aen. 2, 761) u. wohl unmittelbar durch Darbringung eines Opfers in Gebrauch genommen. Davon leitet sich der postklass. Gebrauch von dedicare im Sinne von inaugurare ab (vgl. Hieron. adv. Iovian. 2, 15). Auf weitere Riten gibt es keine Hinweise. Der Brauch, *Öl auf die Steine zu gießen (λιπαρὸς λίθος; lubricatus lapis; vgl. Theophr. charact. 16, 5; Clem. Alex. strom. 7, 4; Arnob. gent. 1, 38), ist mehr Libation denn Heiligung wie im AT (Ex. 30, 22/9). – Die Wiederkehr des Dedikationstages wurde jährlich mit *Fest u. Spielen begangen (Varro ling. 6, 17/20; Macrob. Sat. 1, 81, 1; Lact. inst. 6, 20, 34; Koep, Dedicatio 645; A. Stuiber, Art. Geburtstag: o. Bd. 9, 223f). Die örtlichen *Kalender verzeichnen solche Gedenktage, der Chronograph von 354 (o. Bd. 19, 1177/91) als Geburtstage (natales) der Gottheiten.

c. Spätantike. Unter den christl. Kaisern wurden, aus wirtschaftlichen wie religiösen Gründen, heidnische Heiligtümer geschlossen, beraubt u. zerstört (*Heidenverfolgung; *Christianisierung II), anderseits noch während des 4. Jh. neue Tempel in gewohnter Weise dediziert (zB. PrincExplInscr 186 vJ. 362 aus ʿAnz bei **Bostra: ἀφιερώθη ὁ ναός; J. Arce, Reconstrucciones de templos paganos en época del emperador Juliano: RivStorAnt 5 [1975] 201/15) sowie die traditionellen Dedikationstage durch die Tempelpriester gefeiert (Iulian. Imp. misop. 34f [2, 2, 187/9 Bidez/Lacombrade]). Als templorum restaurator wird Kaiser *Iulianus gepriesen (AnnÉpigr 1969/70 nr. 633), doch blieben nicht wenige seiner Projekte, darunter der Wiederaufbau des jüd. Tempels in *Jerusalem (o. Bd. 19, 462 [Lit.]), unvollendet. In Tarsos (*Kilikien) feierte man die Wiederaufstellung einer Kultstatue durch den Priester Bakchios als Fest mit Prozession, Opfer, Festmahl u. Reden (Liban. ep. 710. 712 Förster; vgl. u. Sp. 1143f). Anlässlich der Restaurierung des Apollontempels in *Daphne bei Antiochien lässt Julian seine Überzeugung verkünden, dass Gräber mit Leichen (*Reliquien), weil rituell unrein (μίασμα), das Heiligtum beschmutzen u. die Anwesenheit der Gottheit verhindern, sowie aus dem Umfeld des Tempels sämtliche Bestattungen, darunter die erst von seinem Bruder **Constantius Gallus hierher transferierten Babylas-Reliquien, durch Umbettung beseitigen (Iulian. Imp. misop. 33, 361b [2, 2, 187

B./L.]; Amm. Marc. 22, 13, 8 [J. den Boeft u. a., Philol. and histor. comm. on Amm. Marc. 22 (Groningen 1995) 225/7]; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 80/91 [SC 362, 200/14]; 1, 5/7 [302/6]; vgl. die entgegengesetzte christl. Praxis bei K.; u. Sp. 1145 u. ö.).

II. Jüdisch. Der RAC-Art. *Tempelweihe (Enkainia) wird die Weihe u. das -gedächtnis der jüd. Tempel sowie das Nachwirken im Christentum, seinen Feiern u. Festen, behandeln. Deshalb sind an dieser Stelle nur die bibl. Perikopen über die Weihe jüdischer Heiligtümer anzuführen, die die christl. K. über öffentliche u. private Lektüre der *Heiligen Schriften beeinflussen konnten: a) Ex. 40, 1/38 u. Lev. 8, 10f: Weihe des Offenbarungszeltes mit Ölsalbung von Zelt, Altar u. Geräten; b) 1 Reg. 8 par. 2 Chron. 5, 2/7, 10: dedicatio des Tempels Salomons mit Weihegebet (1 Reg. 8, 22/53 par. 2 Chron. 6, 12/40: Oratio Salomonis); c) Esr. 6, 13/8: Weihe des Zweiten Tempels durch die Heimkehrer aus *Babylon; d) 1 Macc. 4, 36/61: Reinigung u. Weihe des Jerusalemer Tempels zZt. des Judas Makkabäus (gefeiert an Chanukkah; o. Bd. 16, 1104). Sowohl Bundeszelt wie Tempel waren in jüdischer Sicht Wohnsitz von Jahwes ‚Herrlichkeit' (*Gloria).

B. Christlich. I. Entwicklung. a. Anfänge. Besondere Zeremonien zu Beginn kirchlich-liturgischer Nutzung von Räumen oder Häusern aus der Zeit vor *Constantinus d. Gr. sind nicht bekannt (zu frühchristl. Hauskirchen u. Kirchenhäusern E. Dassmann, Art. Haus II: o. Bd. 13, 897/901 [Lit.]). Um 315 hält *Eusebios als ‚Festrede über die Wiedererbauung der Kirchen' (h. e. 10, 1, 3) seine Ansprache zur Eröffnung der Kathedrale von Tyros (ebd. 10, 4, 2/72). Sie dient, wie später Jerusalem (Eus. vit. Const. 4, 42/7 [GCS Eus. 1, 1, 136/40]), als Beispiel für die nach Eus. h. e. 10, 3, 1 seit dem ‚Kirchenfrieden' überall in den Städten gefeierten ἐγκαινίων ἑορταί (par. Rufin. h. e. 10, 3, 1 [GCS Eus. 2, 2, 861]: festivitates) u. προσευκτηρίων ἀφιερώσεις (ecclesiarum dedicationibus). Mit *Constantinus d. Gr. u. *Licinius sind, so Euseb, die Kirchen auferstanden aus Ruinen zu nie gesehener Höhe u. Pracht. Die ἀφιέρωσις kaiserlicher Bauten ist jeweils ihren Stiftern zugeschrieben (h. e. 10, 4, 20 u. ö.; vit. Const. 3, 51, 1; 4, 47 u. ö.). Sie wird von der Kirche in breiter Öffentlichkeit gefeiert, in Anwesenheit geladener Bischöfe aus nah u. fern, mit Reden, Symposien u. Verteilung von *Geschenken, jedoch anfangs ohne spezielle Riten u. Gebetstexte, nur als ‚solenne Feier der gebräuchlichen Liturgie' (Stiefenhofer 83), wobei eine anlassbezogene Auswahl von Lesungen u. Psalmen, so Ps. 87 (88), 117 (118), 121 (122), nicht ausgeschlossen scheint. Synodale Zusammenkünfte zahlreicher Bischöfe boten sich daher für K.-Feiern an oder eine solche die Gelegenheit zum Zusammentritt einer Synode (zB. Tyros - Jerusalem iJ. 335; ‚K.synode' v. Antiochia 341). In seiner tyrischen Rede entwirft Eusebios eine neue Theologie christlicher Kultbauten. Die ‚Kirchen' bleiben zwar in erster Linie ‚Gebetshäuser', rhetorisch aber heißen sie schon ‚Gotteshaus'; als ihr Typos wird der Jerusalemer *Tempel angeführt, der Bauherr der neuen Kathedrale mit *Salomon verglichen (h. e. 10, 4, 45; die 335 anlässlich der Jerusalemer K. gehaltene Rede Eusebs überliefert vielleicht Eus. laud. Const. 11/8 [+ vit. Const. 3, 30/40?]; anders P. Maraval: RevÉtAug 43 [1997] 239/46 [Lit.]). – Um 355 muss sich Athanasios gegenüber Kaiser **Constantius II verteidigen wegen der Osterfeier mit der alex. Gemeinde in der Großen Kirche, dem vormaligen Kaisareion, bereits vor ihrer Vollendung (apol. Const. 14/6 [SC 56bis, 114/20]). Zur Entschuldigung verweist Athanasios auf Nötigung durch Raummangel u. Volksbegehren, beharrt zugleich darauf, die kritisierte Veranstaltung sei allein Gottesdienst (σύναξις εὐχῆς) gewesen, nicht ἐγκαίνια (zum Begriff: Koep, Dedicatio 646f). Gottesdienste in unfertigen Bauten seien durchaus zulässig, wie Präzedenzfälle in Trier u. **Aquileia, hier in Anwesenheit des **Constans, bewiesen. Erst die Enkainia bedürfen des Kaisers Auftrag (πρόταξις; vgl. Ulp.: Dig. 1, 8, 9, 1), erfolgen mit Vorankündigung (παραγγελία) u. Einladung auswärtiger Bischöfe (vgl. Athan. synod. 25, 1 [2, 1, 250 Opitz]). Spezielle liturgische Riten u. Gebete vor Erstnutzung eines Kirchengebäudes sind nicht genannt, gelten offensichtlich nicht als geboten. Texte zur K. fehlen kaum von ungefähr im etwa gleichaltrigen ägypt. Serapion-Euchologion (H. Brakmann, Art. Serapion von Thmuis: RGG^4 7 [2004] 1223f [Lit.]). Der Bericht über die Enkainia der Kpler Hagia Sophia iJ. 360 unter Constantius II zählt reiche Geschenke des Kaisers, darunter Kultgeräte, auf, aber keine gottesdienstlichen Besonderheiten (Chron. pasch. zJ. 360 [PG 92, 737AB]). Noch die Apost. Konstitutionen

(um 380; Syria) u. das Testamentum Domini (Anf. 5. Jh.) erwähnen solche nicht (falsch u. a. Calabuig 343_{26}). Für den Osten Syriens hingegen belegt bereits *Ephraem Syrus (gest. 373) eine Salbung des Altares mit Öl, der mit dessen Hilfe die Opfergabe der Versöhnung tragen könne (hymn. de virginit. 4 [De olio], 10 [CSCO 224/Syr. 95, 15], der o. Bd. 1, 352 fehlende Beleg). Diese Salbung ist, da im zeitgenössischen Heiden- u. Judentum nicht üblich, offensichtlich aus der Lektüre des *Alten Testamentes (Lev. 8, 10f) entwickelt (vgl. die syr. Hochschätzung der Salbung mit Öl bei der Taufe; o. Sp. 531f). – In den 380er Jahren war es in Jerusalem feste Sitte, jährlich den ,dies enceniarum' (vgl. Joh. 10, 22) zu begehen, um der dedicatio u. consecratio von Martyrium (Kreuz-) u. Anastasis (Grabeskirche) unter Kaiser *Constantinus d. Gr. zu gedenken u. zugleich die Auffindung des Wahren *Kreuzes zu feiern (R. Klein, Art. Helena: o. Bd. 14, 367/72), u. zwar, gleich Chanukkah, über eine Oktav (*Achtzahl), cum summo honore, mit Kirchenschmuck wie am Osterfest u. Zusammenkunft zahlreicher Bischöfe u. Pilger (Eger. peregr. 48, 1/49, 3 [Rest im Codex unicus verloren]; S. Verhelst, La liturgie de Jérusalem à l'époque byzantine, Diss. Jerusalem [1999] 159/66). Im Festgottesdienst verlas man die Perikopen 1 Tim. 3, 14/6 (,Haus Gottes, das ist die Gemeinde') u. Joh. 10, 22/42 (Fest der Tempelweihe in Jerusalem; Lect. Hieros. arm. nr. 67 [PO 36, 361/3]). Jeweils am 14. IX. wurde allen die Kreuzreliquie gezeigt (,Kreuzerhöhung'; ebd. 68 [363]). Egeria, eifrige Bibelleserin, findet die Feiern durch Salomon vorgebildet (peregr. 48, 2 unter Berufung auf 2 Chron.; s. o. Sp. 1143; H. Brakmann, Art. Jerusalem I: o. Bd. 17, 711f). – Neben die Bauten für den Gemeindegottesdienst innerhalb der Ortschaften traten solche bei den außerhalb gelegenen Gräbern von Christen verehrter Verstorbener (*Heiligenverehrung). Ab 386 verband Ambrosius die K. eigener Gründungen bei Friedhöfen vor Mailand, offenbar unter östlichem Einfluss, mit Beisetzung zu diesem Anlass in die neuen Gebäude transferierter Märtyrer-*Reliquien, im Fall der Basilica apostolorum (San Nazaro) auswärtiger Herkunft, bei der Basilica Ambrosiana (Sant'Ambrogio) mit der Erhebung einheimischer Märtyrer, genannt Gervasius u. Protasius (Ambr. ep. 77 [22] [CSEL 82, 3, 126/40]; E. Dassmann, Ambrosius u. die Märtyrer: JbAC 18 [1975] 52/7; zur Verwurzlung in antiken u. östlichen Vorstellungen J. Doignon, Perspectives ambrosiennes. SS. Gervais et Protais, génies de Milan: RevÉtAug 2 [1956] 313/34). Dies kam Wünschen der Gläubigen durchaus entgegen. Anlässlich der dedicatio der Ambrosiana forderten sie Ambrosius auf: ,Sicut in Romana basilicam dedices' (var. lect.: sicut Romanam basilicam), d. h. nach dem Muster der Basilica apostolorum vor der Porta Romana (nicht: gemäß bestehendem stadt-röm. Brauch; so Stiefenhofer 73). Er ließ die Gebeine im Felix-Nabor-Martyrium ergraben, in die Fausta-Basilika übertragen u. feierte dort eine der in Mailand neuen Vigilien mit Predigt. Beim *Geleit der Reliquien zur Ambrosiana am folgenden Tag erwiesen sie ihre Wundertätigkeit bei *Contactus (Heilung von *Blindheit). Die geplante Dauer der Ausstellung zu Verehrung u. Berührung schien manchen Gläubigen zu kurz. Mit schließlich nur einem Tag Verspätung konnte Ambrosius die Märtyrer beim Altar, ubi Christus hostia est, bestatten, neben der für ihn selbst reservierten Grabstätte. Die beiden mit diesen Ereignissen verbundenen Homilien (Ambr. ep. 77, 3/13. 15/23) bringen vor allem Märtyrerfrömmigkeit zum Ausdruck, nicht ohne Polemik gegen *Juden u. *Arianer; den vom Prediger behandelten bibl. Texten der Feiern fehlt jeder Bezug auf die dedicatio des Gebäudes. Eine gleichartige Ergänzung der K. durch Reliquienbeisetzung nahm Ambrosius auf Wunsch der Kirchenstifterin, der Witwe Juliana, iJ. 393 in Florenz vor (Paulin. Med. vit. Ambr. 29 [90 Bastiaensen]; RAC Suppl. 1, 1280. 1284; Dassmann, Ambrosius aO. 57f). Seine dortige K.-Predigt bietet als peroratio (nicht: Zitat der K.-Euchologie) ein Gebet um Gottes Schutz u. Segen für Gebäude (domus, templum), Altäre u. Gemeinde, um Annahme der am Ort verrichteten Gebete u. Opfer, Bewahrung aller an Seele u. Leib bis zum Jüngsten Tag (Ambr. exh. virg. 94 [PL 16^2, 380]). In Nachfolge solcher Ad-hoc-Gebete entstehen in der Folge die speziellen K.-Orationen der liturgischen Bücher. Bischof Gaudentius ließ 400/02 bei der K. der Johannes-Kirche in Brescia eine reiche Sammlung vornehmlich im Osten, u. a. im kappadokischen *Kaisareia, erworbener Apostel- u. Märtyrerreliquien beisetzen (tract. 17 [CSEL 68, 141/51]). – Auch in Augustins Africa kennzeichneten die K. vor allem der Konflux des Volkes u.

die Mitwirkung geladener Nachbarbischöfe, auch als Prediger (Fernbleiben wegen Unpässlichkeit entschuldigt Aug. ep. 269 [CSEL 57, 654]). Besondere Riten, Schriftlesungen u. priesterliche Gebete waren offensichtlich nicht bekannt; gottesdienstliche Geräte galten nach zweckdienlichem Gebrauch als sacra (W. Roetzer, Des Hl. Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle [1930] 90f). In den eigenen K.-Reden (serm. 336/8 [PL 38, 1471/9]) ruft Augustinus vor allem in Erinnerung, dass Tempel Gottes u. eigentliche Kirche nicht das einzuweihende Gebäude ist, sondern die Versammlung der Christgläubigen: Celebritas huius congregationis, dedicatio est domus orationis. Domus ergo nostrarum orationum ista est, domus Dei nos ipsi (serm. 336, 1, 1). Templum Dei sanctum est, quod estis vos (en. in Ps. 126, 3 [CCL 40, 1858] mit 1 Cor. 3, 17). – Ein erster Hinweis auf Lustration bei K. findet sich bei den african. Donatisten (*Donatismus); sie wuschen die Mauern zwischenzeitlich von Katholiken genutzter Kirchen ab u. gossen Salzwasser auf die Böden (Optat. Mil. 6, 6 [CSEL 26, 153]; *Salz).

b. Fünftes Jh. 1. Osten. Eine anstößige K. in der Pentapolis betrifft der um 412 Theophilos v. Alex. erstattete Bericht des Synesios v. Kyrene über den Streit der Bischöfe Paulos v. Erythron u. Dioskoros v. Darnis um Herrschaft über die durch *Erdbeben zerstörte, doch in unsicherer Gegenwart wertvolle Burg des Dorfes Hydrax (Synes. ep. 66 [67] [111/6 Garzya]; D. Roques, Études sur la correspondance de Synésios de Cyrène [Bruxelles 1989] 148f). Dioskoros beschuldigte Paulos, er trachte mit dem Mittel der Weihe an Gott fremdes Eigentum zu erwerben. Das Gegenargument, das Bistum Erythron habe auf der Burg vormals, bevor Hydrax an Daris fiel, eine Kirche besessen, lässt Synesios nicht gelten; vorübergehende Nutzung für Gebet u. Sakramentenfeier hebe privates Eigentum nicht auf (εἰσιν ἰδιώτιδες), sonst wären Berge, Täler u. viele Häuser auf diese Weise ‚Kirchen' (ἐκκλησίαι) geworden. Festzustehen hat vielmehr eine datierte, also beweisbare, Konsekration mit Schenkung oder Zustimmung des Eigentümers, in diesem Fall eindeutig nicht gegeben. Paulos dringt daraufhin in die Burg ein u. konsekriert (καθιεροῖ) mit herbeigebrachtem Altar einen Raum, in Absicht u. Annahme, das Burggelände damit definitiv zu erwerben. Synesios beurteilt das Vorgehen als unwürdig u. Verstoß gegen jegliches Recht. Es sei eine neue Form von *Konfiskation, wenn Gebet, Altartisch u. -velum als Angriffsmittel gebraucht würden. Eine Bischofsversammlung in Ptolemais teilt seine Empörung, zögert jedoch, die Weihe für unwirksam zu erklären. Dagegen setzt Synesios seine Ansicht, nichts könne heilig sein, was nicht in Gerechtigkeit u. Heiligkeit geschehe. Aus dem Vollzug von Riten u. Gebeten ergebe sich nach christlichem Verständnis die göttliche Gegenwart nicht quasi physikalisch; der Hl. Geist steige nicht dorthin herab, wo Streit u. Leidenschaft herrschen; dort beende er vielmehr seine Gegenwart. Weitere bischöfliche Untersuchung beweist das Recht des Dioskoros, u. dieser zeigt vorbildliche *Hochherzigkeit, indem er dem reuigen Paulos das Gelände zu günstigem Preis verkauft. Die geschilderte Episode lässt auf eine vor Ort damals übliche K. mit Errichtung des Altares, epikletischem Gebet u. Velatio schließen. Erkennbar werden auch unterschiedliche Anschauungen im Episkopat über den Erwerb der Sakralität: durch dauerhafte gottesdienstliche Nutzung; durch bloßen Vollzug der K.; gemäß allgemeingültigen Rechtsnormen, christlich-ethisches Verhalten vorausgesetzt. Bemerkenswert ist auch die Überzeugung der Gegenwart von Gottes Geist an kirchlich geweihtem Ort. – Enteignung von Synagogen zugunsten der Kirche untersagt iJ. 423 Cod. Theod. 16, 8, 25 u. verlangt Rückgabe enteigneter Synagogen oder gleichwertigen Ersatz. Das Gesetz anerkennt zugleich, dass eine erfolgte K. die Herausgabe des Gebäudes nicht mehr gestatte, u. fordert für diesen Fall Schadensausgleich durch Geldzahlung. Im J. 435 verordnen Theodosios II u. Valentinian, noch bestehende heidn. Tempel durch staatliche Beamte zu zerstören u. durch Anbringung des *Kreuzes zu reinigen (Cod. Theod. 16, 10, 25). Im vormaligen Tycheion von Antiochien ließ Kaiser Theodosios die mit triumphaler Wagenfahrt durch die Stadt übergeführten Gebeine des Märtyrerbischofs *Ignatios beisetzen; die K. wurde in den Festkalender der Stadt aufgenommen u. jährlich, mit öffentlicher Finanzierung, aufwändig gefeiert (Evagr. h. e. 1, 17 [26 Bidez/Parm.]). Vor allem Mönche versuchten damals, Gebäude u. Orte durch Deponierung von Märtyrerreliquien u. Aufstellung von Kreuzen weltlichem

Gebrauch zu entziehen. Dies verbietet 459 Kaiser Leon I unter Hinweis auf die ausreichende Zahl vorhandener aedes religiosae; zugleich entzieht er die Verfahren privater Initiative u. unterstellt sie dem Entscheid der Bischöfe (Cod. Iust. 1, 3, 26). In Sozomenos' Augen sind es die Bischöfe, die eine ‚Kirche mitsamt dem vom Kaiser gestifteten Kirchenschmuck u. Weihgeschenken' weihten (καθιέρωσαν; h. e. 2, 26, 3; Übers. G. Ch. Hansen; vgl. u. Sp. 1150). – Zur Einweihung einer bischöflichen Gründung in Qennešrin bei Aleppo (Beroia) hielt der syr. *Chorbischof Balai (1. H. 5. Jh.) seinen K.-Madraša (ed. J. J. Overbeck, S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balai aliorumque opera selecta [Oxonii 1865] 251/8; BKV² 6, 9/17; F. Graffin, Poème de Mar Balaï pour la dédicace de l'église de Qennešrin: ParolOr 10 [1981/82] 103/21). Darin preist er Gott als Erbauer des Menschen, der seinerseits Gott ein Haus erbaut. Durch Herabkunft des Hl. Geistes auf den Bau von Menschenhand wird dieser zu Haus u. Wohnort des unsichtbaren Gottes, der Himmel auf Erden, ein Brautgemach (*Brautschaft, heilige). Der im Oben unerreichbare Gott ist hier unten dem Menschen nahe durch die gefeierte u. ausgeteilte Eucharistie. Antijüdische Polemik tritt konzentriert im Predigt-Exkurs über Christi Huldigung durch die Magier auf (*Judenfeindschaft). Biblisch geoffenbart findet Balai den Kirchenbau durch Jes. 2, 2 u. Mich. 4, 1; der Bischof als Bauherr überrage *David u. Salomon. – Im Jerusalem dieser Zeit ist die alljährliche K.-Oktav im September glanzvoller Höhepunkt der Gottesdienste u. des Pilgerbetriebs sowie, dadurch veranlasst, ein Tauftermin (Soz. h. e. 2, 26, 4).

2. Westen. Die hier herrschende Praxis wurde nachträglich in dem Dekret formuliert: omnes basilicae cum missa semper debent consecrari (Mansi 1, 631). Ab Gelasius I (492/96) beanspruchte der röm. Bischof das Recht der Genehmigung der Dedikation von Kirchen u. Oratorien (Gelas. ep. 14, 4. 25; 33 [1, 364. 375f. 448 Thiel]; vgl. entsprechende responsa unter den Papstbriefen der folgenden Jhh. u. im Formularvorrat des Liber diurnus Romanorum pontificum [7./8. Jh.; ed. H. Foerster [Bern 1958]; Belege: Eidenschink 207/11. 350f). Auf Vornahme von K. ohne päpstlichen Auftrag folgte Strafe (Gelas. ep. 25 [391f]). Als Voraussetzungen der Erlaubnis galten territoriale Zuständigkeit des Dedikators, ausreichende Dotierung der Stiftung, Eigentumsübertragung an den Bischof, Verzicht des Fundators auf alle Vorrechte praeter processionis aditum (ep. 34f; frg. 19. 21 [448f. 493/6]; zur Teilnahme an Prozessionen [*Collecta] Eidenschink 207. 331f).

c. Sechstes / siebtes Jh. 1. Osten. a. Rechtliches. In der weltlichen Gesetzgebung passte Kaiser *Iustinianus I das überkommene Recht der Heiligen Sachen (sacrae), damit der Kultgebäude, christlichen Verhältnissen an. Inst. Iust. 2, 1, 8 (griech.: Theophil. Antec. inst. paraphr.: 1, 98f Ferrini) wiederholt Marcian.: Dig. 1, 8, 6, 3 (o. Sp. 1030) unter Ersetzung des ursprünglichen ‚publice' durch ‚rite et per pontifices' (διὰ τῶν ἱερέων, scil. Bischöfe; vgl. o. Sp. 1149); eigenmächtig als sakral Bestimmtes bleibt profan u. privat (βέβηλον ἤτοι ἰδιωτικόν). Nov. Iust. 67 vJ. 538 verlangt vor Beginn jeden Kirchen- u. Kapellenbaus am Ort ‚Gebete u. Aufstellung eines Kreuzes' durch den Ortsbischof sowie öffentliche Bekanntmachung des Vorgangs. Ein ‚Gebet zur Errichtung einer Kirche (ἐπὶ συστάσει ἐκκλησίας)' gehörte 694 zum euchologischen Repertoire des Kpler Bischofs (Theophan. Conf. chron. zJ. 693/94 [1, 368 de Boor]). Die Eigenschaft des Ortes als res sacra bleibt, weil am Boden haftend, für immer bestehen, selbst nach Zerstörung des Gebäudes durch *Erdbeben (Inst. Iust. 2, 1, 8 nach Dig. 1, 8, 6, 3; 18, 1, 73; vgl. Coll. const. eccl. [6. Jh.] 2, 60 [N. van der Wal / B. H. Stolte, Collectio tripartita. Justinian on religious and ecclesiastical affairs (Groningen 1994) 105]). Im Krieg ruht sie während feindlicher Besetzung u. lebt danach wieder auf (Coll. const. eccl. 2, 10 [97 van der Wal / Stolte] nach Dig. 11, 7, 36). Schändung des Kirchenraumes, wie durch Tod oder Geburt von Tier oder Mensch, macht Reinigung durch Gebet erforderlich, nicht erneute K. (Troianos 393 unter Hinweis auf die Oration bei J. Goar, Εὐχολόγιον² [Venetiis 1730] 494f). Ein rechtliches Verfahren zur exsecratio von Kirchengebäuden fehlt in Byzanz; im Einzelfall konnte Kaiser Justinian II kirchliche Duldung eines Abbruchs durchsetzen (Theophan. aO.). – Reliquien für alle Kirchen schreibt erst das Konzil v. Nikaia 787 unter Berufung auf die Tradition vor, bei bisherigem Fehlen die nachträgliche Beisetzung ‚mit dem üblichen Gebet'; künftiges Unterlassen bei K. wird mit *Absetzung des Konsekrators bedroht (cn. 11 [1, 1, 261 Joannou]).

β. Justinianisches Kpel. Bei der K. von Neubauten in Kpel zZt. Kaiser Justinians I fielen die Anfahrt der Bischöfe u. die feierliche Öffnung der Türen ins Auge. Im J. 537 überführte Bischof Menas, im kaiserlichen Wagen sitzend, vom Kaiser zu Fuß geleitet, in festlicher Prozession Märtyrerreliquien in den Neubau der H. Sophia u. weihte ihn ein (Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας [anonyme chronistische Exzerpte; 7./8. Jh.]: J. A. Cramer, Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis 2 [Oxonii 1839] 112f; Vit. Menae patr. Cpol. 3 [ASS Aug. 5, 170D]; vgl. Joh. Mal. chron. 18, 109 [412 Thurn]: K. von H. Apostoloi in Kpel; Theophan. Conf. chron. zJ. 551/52 [1, 228]: K. der Eirenenkirche in Sykas). Eine Reliquientranslation in Kpel bei solchem Anlass zeigt die spätantike Elfenbein-Tafel in Trier (Lit.: o. Bd. 19, 1164f). Nach Beseitigung der Erdbebenschäden dJ. 558 öffneten am 24. XII. 562 Justinian u. Patriarch Eutychios mit Ps. 23 (24), 7 LXX: Ἄρατε πύλας κτλ., erneut die Portale der H. Sophia; statt Reliquien wurde dieses Mal bei der Wagenfahrt τὸ ἅγιον Εὐαγγέλιον, das Evangelienbuch, mitgetragen (Ἐκλογαὶ aO. 114; ähnlich Joh. Mal. chron. 18, 143 [429 Th.]: τὸ ἅγιον μεγαλεῖον; Theophan. Conf. chron. zJ. 562/63 [1, 238]). Zu Prozession u. K. wurden die Straßen prächtig geschmückt u. illuminiert; Silberschmiede waren gehalten, ihre Waren öffentlich auszustellen (Joh. Mal. chron. 18, 137 [424]). Die bei K. traditionellen Weihgeschenke (Kultgeräte u. a.; s. o. Sp. 1144) brachten die Kaiser, wie bei verwandten Gelegenheiten, zu Gottesdienstbeginn in Gabenprozession zum Altar (J. Ebersolt, Sainte-Sophie de Cple. Étude de topographie d'après les cérémonies, Thèse compl. Paris [1910] 10f verweist auf die Justinian-Theodora-Mosaiken in Ravenna; Abb. o. Bd. 14, 1009f; zum dort verbildlichten Vorrang des Bischofs [J. Engemann: ebd. 1010f] vgl. Soz.: o. Sp. 1149). Vom Textrepertoire der K. vJ. 562 gingen in die liturgischen Bücher Kpler Tradition der Hymnus Ὡς τοῦ ἄνω στερεώματος (C. A. Trypanis, Fourteen early Byz. cantica [Wien 1968] 139/47) u. wohl auch Bischofsgebete ein, so die Oration Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀΐδιος (S. Gassisi, Un antichissimo ‚Kontakion' inedito ed un innografo anonimo del sec. VI² [Grottaferrata 1913] 30). Aus dem Kontakion lassen sich die 562 vorgetragenen Perikopen erschließen: 1 Reg. 8 (Salomons Tempelweihe) - Ps. 65 (64), 5f LXX - Hebr. 8 (Christus, Diener des wahren Zeltes, das Gott selbst aufgeschlagen hat) - Joh. 1 (mit Zit. von Prov. 8f; A. Palmer, The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa. A new edition [...] and a comparison with a contemporary Cpolitanian kontakion: Byz. & Modern Greek Stud. 12 [1988] 139). Die aufgeworfene Frage, wie dem unbegrenzten Gott mit dem einzuweihenden Bau ein irdischer Wohnort eigen sein könne, beantwortet der Dichter mit einem Hinweis auf die Inkarnation des göttlichen *Logos in einem irdischen Leib. Sie zeige seine Bereitschaft, in Tempeln von Menschenhand zu wohnen, in denen er als Emmanuel (‚Gott mit uns') gegenwärtig wird durch die Sakramente, besonders die eucharistische Mahlgemeinschaft. Justinians alle vorige Architektenkunst überbietende H. Sophia rühmt u. rechtfertigt das Lied als (im Gegensatz zur Höhle von *Bethlehem) würdigen Palast Gottes, eine Art Himmel auf Erden, von Gott zur Wohnstatt erwählt; sie übertreffe, weil nicht von Sonne u. Sternen, sondern des Hl. Geistes Wort erleuchtet, sogar die Herrlichkeit des Firmaments (*Kuppel). Zu den zeitgenössischen K.reden gehörte die *Ekphrasis der Kpler H. Sophia durch Paulos Silentiarios (G. Downey: o. Bd. 4, 946f; M. Whitby, The occasion of Paul the Silentiary's ‚Ekphrasis' of S. Sophia: ClassQuart 35 [1985] 515/28; R. Macrides / P. Magdalino, The architecture of ekphrasis. Construction and context of Paul the Silentiary's ekphrasis of Hagia Sophia: Byz. & Modern Greek Stud. 12 [1988] 47/82; M. Whitby, The vocabulary of praise in verse celebration of 6th-cent. building achievements. AP 2.398-406, AP 9.656, AP 1.10 and Paul the Silentiary's description of St. Sophia: Des géants à Dionysos, Festschr. F. Vian [Alessandria 2003] 596/606).

γ. Vorderer Orient. In Syria findet sich unter den Erklärungen der kirchl. Feiern durch Ps-*Dionysius Areopagita keine zur K. Doch erwähnt er die *Salbung des Altares durch den Bischof mit Myron (*Balsam), bewertet als τελείωσις u. τελετουργία, also von sakramententheologisch höchstem Rang; Eucharistiefeiern durch Presbyter bedürfen nach dem PsAreiopagites vorheriger bischöflicher Altarsalbung (eccl. hier. 4, 484C; 5, 505C [PTS 36, 102. 107f]; P. Rorem, Biblical and liturgical symbols within the Ps-Dionysian synthesis [Toronto 1984] 43). – Die in Syria

im 6. Jh. erlangte Bedeutung der Salbung des Altares ist ablesbar an kanonistischen Responsa ‚der Heiligen Väter', d. h. von Bischöfen der Partei des antiochenischen Patriarchen *Severos um Konstantin v. Laodikeia (gest. vor 544; F. Nau, Littérature canonique syriaque inédite: RevOrChr 14 [1909] 39/48): Die K. erfolgt durch Fixierung der Mensa u. Salbung des Altares durch einen rechtgläubigen Bischof mit μύρον sowie ein Gebet. Im Fall von Martyria werden am Folgetag die Gebeine der Märtyrer oder Apostel mit eigenem Depositionsgebet beigesetzt, das Reliquiar mit Opobalsamon oder einfachem Öl gesalbt, nicht geheiligt, ebenso die *Cancelli. Es folgen Wortgottesdienst u. Eucharistiefeier. Ist Eile geboten, begnüge sich der Bischof mit der Salbung des Altares (cn. 12; vgl. 5. 19). Durch Presbyter vorgenommene Altarsalbung, an sich untersagt (cn. 7), hat der Bischof durch Formel u. Kreuzzeichen, doch ohne Myron u. Weihegebet, zu vervollkommnen (cn. 5). Versuchte Heiligung von Altären durch *Contactus mit einer gesalbten Altartafel gilt als unwirksam (cn. 16). Bemalte Altarmensen sind nicht konsekrationsfähig (cn. 41). Bestehen nach einem Barbareneinfall Zweifel an der erfolgten Salbung aufgefundener Altäre, sind solche aus *Holz, da aus breit verfügbarem Material, nur noch als Sakristei-Tische zu verwenden, solche aus Marmor, weil selten, ausdrücklich sub conditione zu salben (cn. 10). – Eine K. mit bischöflichem Gebet u. Myronsalbung kennt zu dieser Zeit auch der Mönch Alexander aus *Cyprus (Alex. Salamin. cruc.: PG 87, 3, 4065C; J. W. Nesbitt, Alexander the Monk's text of Helena's discovery of the Cross [BHG 410]: Byzantine authors, Gedenkschr. N. Oikonomides [Leiden 2003] 23/39). – Zur Weihe des Neubaus der Sophien-Kathedrale v. *Edessa (umbenannt: Iustinupolis) unter Bischof Amazonios Mitte des 6. Jh. dichtete ein Anonymus den vielbehandelten syr. **Abecedarius (K. E. McVey, The Sogitha on the church of Edessa in the context of other early Greek and Syriac hymns for the consecration of church buildings: Aram 5 [1993] 329/70; Downey aO. 940; F. Rickert, Art. Inkrustation: o. Bd. 18, 174 [Lit.]). Der Gebäudeausleger versteht den ‚Tempel' Kirche als Darstellung von Himmel u. Erde, der Dreifaltigkeit u. des Heilswirkens Christi.

2. Westen. a. Rom. Für Rom ergibt sich aus der Antwort des Vigilius an Profuturus v. Braga vJ. 538 Fortbestand der Regel, dass die consecratio / sanctificatio eines Kirchengebäudes durch die bei der K. gefeierte Dedikations-Messe erfolgt (vgl. o. Sp. 1149). Nach Wiederaufbau zerstörter Kirchen ist die consecrationis solemnitas zu wiederholen: Im Falle einer ‚ecclesia' (in qua sanctuaria non ponuntur) allein die Messfeier, im Falle einer ‚sanctorum basilica' außerdem mit vorheriger neuerlicher depositio von sanctuaria (= Reliquien; des Graviers 111. 117_{33}). Die Verwendung von aqua exorcizata bei der K. bezeichnet Vigilius als unnötig; Salbungen spricht er nicht an (Vigil. ep. ad Profut. 4 [Epistolae decretales ac rescripta Romanorum pontificum (Matriti 1821) 155 bzw. PL 69, 18]; zur *Besprengung [aspersio] als möglichem Bestandteil der depositio martyrum B. Capelle, L',aqua exorcizata' dans les rites romains de la dédicace au 6e s.: RevBén 50 [1938] 306/8). – *Gregor d. Gr. (540/604) verbindet die päpstliche Erlaubnis zur dedicatio von Basiliken, Oratorien, Baptisterien u. Klöstern mit der Bedingung: nullum corpus ibidem humatum (ep. 2, 6; 8, 5; 9, 49. 58 [CCL 140, 94; 140A, 522. 608. 616]). Gemeint scheinen gewöhnliche Bestattungen (vgl. Cod. Iust. 1, 2, 2); die collocatio von Reliquien (Gebeinen oder sanctuaria / beneficia; *Brandeum) vor, bei oder nach der K. erfolgte inzwischen regelmäßig, doch nicht in jedem Fall, so dass K. ohne depositio weiterhin möglich war, ebenso eine solche außerhalb von K. (Eidenschink 352/6). Fraglich bleibt, ob Rom zZt. Gregors jenseits der üblichen Messfeier besondere Dedikationsriten übte (contra u. a. Duchesne 425; pro u. a. Eidenschink 323f). Privat-Oratorien ohne eigenen presbyter cardinalis, d. h. festangestellten Priester, waren absque missis publicis, also nicht-öffentlich, zu weihen (Greg. M. ep. 2, 11; 9, 58. 166. 181 [CCL 140, 98; 140A, 616. 724f. 738]; Eidenschink 340/7). Aus dem Besitz der Arianer übernommene Kirchen lässt Gregor, offensichtlich ohne vorherige lustratio, konsekrieren u. mit Reliquien katholischer Märtyrer, darunter der hl. *Agatha, versehen (ep. 3, 19 [140, 165]; dial. 3, 30 [SC 260, 380]; Lib. pontif. 1, 372 Duchesne; vgl. Lib. diurn. nr. 24 [89 Foerster]: basilicam reconciliandi atque consecrandi). Die K. durch Katholiken ist dauerhaft wirksam, selbst die widerrechtliche einer Synagoge iJ. 598 zu Palermo, quia quod semel consecratum est Iudaeis non valet ultro restitui (Greg. M. ep. 9, 38 [140A,

597]; vgl. Conc. Chalced. cn. 24 [1, 123 Beneševič]); das erlittene Unrecht ist durch Entschädigung auszugleichen (vgl. Cod. Theod.: o. Sp. 1148). Den röm. Missionar in *Britannia Augustinus v. Canterbury heißt Gregor, heidnische Tempel nach Zerstörung der *Götterbilder in Kirchen umzuwandeln durch Besprengung mit aqua benedicta, Errichtung von Altären u. Beisetzung von Reliquien; zum Jahrestag der K. empfiehlt er, nach antikem Vorbild (o. Sp. 1142), Volksfeste (Greg. M. ep. 11, 56 [140A, 961], zit. Beda h. e. 1, 30). Deren breite Übung auch auf dem Kontinent lebt in Bezeichnungen wie dt. ‚Kirmes' (K.-Messe) u. frz. ‚ducasse' (dedicatio) u. in vielen ‚Jahrmärkten' bis in die Gegenwart fort (P. Sartori, Art. K.: Bächtold-St. 4 [1931/32] 1421/5).

β. Gallia. Unter **Caesarius v. Arles bestimmt die Synode v. Agde iJ. 506, die Altarweihe erfolge non solum unctione chrismate sed etiam sacerdotali benedictione (cn. 14 [CCL 148, 200]; vgl. Caes. Arel. serm. 228, 1 [1, 856 Morin]: benedictus vel unctus est lapis, in quo nobis divina sacrificia consecrantur). Neben dem Weihegebet des Bischofs, das es noch durchzusetzen gilt, ist damit erstmals auch im Westen bei der K. die Übung der Altar-Salbung bezeugt, Ergebnis eigener Entwicklung oder, wahrscheinlicher, Übernahme aus dem Osten (s. o. Sp. 1145. 1152f). Kirchen von Arianern waren bei Übertritt des Klerus gleich den katholischen zu konsekrieren (Conc. Aurel. vJ. 511 cn. 10 [CCL 148A, 8]), folglich in Katholiken-Kreisen ein K.-Ordo bereits bekannt. Die Altarweihe durch einen Bischof auf fremdem Gebiet wurde mit einjährigem Zelebrationsverbot geahndet, galt jedoch als wirksam (Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 16 [15] [ebd. 120f]). Die K. wurde geübt a) für gewöhnliche Gemeindekirchen (ecclesiae, parochiae, dioeceses) in Städten, vici u. villae, b) für basilicae über bzw. bei einem Heiligengrab u. c) für Bauten zu Ehren erworbener Reliquien (des Graviers 109/17). Sie bestand aus Segnung u. Salbung des Altars sowie der ersten Messfeier; die feierliche Übertragung u. Rekondierung von Reliquien erfolgte zunächst nur im Fall c). Bis zum 7. Jh. verwischen sich jedoch die Unterschiede. *Gregor v. Tours verband anscheinend jede dedicatio von Kirchen u. Oratorien mit der Beisetzung von Heiligenreliquien (hist. Franc. 10, 31, 18 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1², 535]) u. ließ solche nachträglich auch in bereits geweihten Kirchen rekondieren (vit. patr. 8, 11 [1, 2², 250]). Im Gegensatz zum späteren Brauch wurden zu seiner Zeit die Reliquien erst nach Abschluss der K.-Messfeier (dictis missis), sozusagen als Nachtrag zur K., im Altargrab beigesetzt u. versiegelt (ebd. 15, 1 [271]; glor. mart. 34 [59f]).

γ. Hibernia, Hispania. In Irland (*Hibernia) war die Messfeier in Neubauten erst nach ihrer K. durch den Bischof erlaubt, quia sic decet (Synod. I Patric. cn. 23 [56 Bieler]). K. durch Presbyter galt in Hispania als verboten, doch gültig (Conc. Bracar. II vJ. 561 cn. 19 [75 Vives]). Eine hispan. Epitome (7. Jh.) des o. Sp. 1153f gen. Vigilius-Briefes sieht für renovierte Bauten bei Errichtung eines neuen Altares abermalige K. vor, bei Erhaltung des alten einen Exorzismus mit *Salz (PL 69, 19D). Das jährliche K.-Fest leitet *Isidor v. Sevilla von alttestamentlichem Brauch ab (eccl. off. 1, 36, 1 [CCL 113, 42]).

II. Kultordnungen. a. Osten. 1. Konstantinopel. Der Kpler K.-Ordo, in Hss. überliefert seit dem 8. Jh. (Barb. gr. 336; S. Parenti / E. Velkovska, L'Eucologio Barberini gr. 336² = Bibl. Eph. Lit. Subs. 80 [Roma 2000]) lässt zwei Feiern einander folgen: a) ἐπὶ καθιερώσεως ἁγίου ναοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ἁγίας τραπέζης u. b) ἐπὶ τοῖς ἐγκαινίοις τοῦ ἤδη καθιερωθέντος ἁγίου ναοῦ (ed. ebd. nr. 150/6; V. Ruggieri, Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barberinianus graecus 336: OrChrPer 54 [1988] 82/93 mit Varianten der Hss. Sinait. gr. 959 u. Bodl. Auct. E. 5. 13; K. I. Georgiou, Ἡ Ἀκολουθία τῶν ἐγκαινίων τοῦ ναοῦ κατά τούς Ἑλληνικούς κώδικες τοῦ XI αἰώνα Γ Β I 249 καί Γ Β II 319 τῆς μονῆς τῆς Κρυπτοφέρρης - Ρώμης: Gregorios Palamas 67 [1984] 166/80). Die Feier der Weihe von Kirche u. Altar findet am Tag vor den ἐγκαίνια statt, nach Entfernung aller Laien bei verschlossenen Türen im Kreis der Kleriker. Sie umfasst im Kern zwei Gebete des Bischofs, dazwischen Waschung des Altares, Besprengung mit aromatisiertem *Wein, Salbung mit Myron u. Bekleidung. Das Konsekrationsgebet Ὁ Θεὸς ὁ ἄναρχος καὶ ἀΐδιος κτλ., vermutlich noch im 6. Jh. entstanden (Gassisi aO. [o. Sp. 1151] 30), erinnert an Mose u. das Bundeszelt (mit dem Gesetz [*Nomos] als Schatten der Wahrheit), König Salomon u. seine reichen Gaben für den Tempel (Anspielung auf die Munifizenz jetziger Wohltäter), die Apostel, die über die ganze

Erde Kirchen u. Altäre für geistliche Opfer gründeten, u. bittet um Besuchung des Hl. Geistes zum ἐγκαινισμόν der hiesigen Kirche u. die καθιέρωσις ihres Altares. Die Kirche soll Sitz Gottes u. Wohnort seiner Herrlichkeit (*Gloria) sein, den Menschen *Hafen im Sturm, Heilmittel im Leiden, Festung gegen Dämonen, der Altar in der Kraft des Hl. Geistes das Allerheiligste, verherrlicht ὑπὲρ τὸ κατὰ νόμον ἱλαστήριον. Die zweite Feier beginnt mit ganznächtlicher Vigil in der durch Ausruf dem Volk benannten Nachbarkirche. Dort sind zur öffentlichen Verehrung die Reliquien ausgestellt, die sodann in Prozession durch die Stadt zur vortags konsekrierten Kirche übertragen werden. Nach Öffnung des Hauptportals mit Ἄρατε πύλας u. Einzug ‚mit allem Volk' werden die Reliquien zum Gebet Ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ καὶ ταύτην τὴν δόξαν τοῖς ὑπὲρ σοῦ ἀθλήσασιν ἁγίοις, dem vom Nicaenum II als Traditionstext bewerteten Formular (s. o. Sp. 1150), im Altar beigesetzt. Es folgt die vollständige Messliturgie. Allein die zeitlich zweite Feier, die ἐγκαίνια, notierten die Historiographen der justinianischen K. (s. o. Sp. 1151), obschon auch die erste, für die Anleihen bei Antiochien zu unterstellen sind, schwerlich fehlte. Rätselhaft bleibt, warum die Altar- u. K. in Kpel ganz ohne Gemeinde zu feiern war (für zeitweilige Nachahmung in Gallia s. u. Sp. 1164). Die sog. *Arkandisziplin scheidet als Motiv aus, weil sie gegenüber Nichtchristen galt u. in besonderer Weise für die hier nicht von Geheimhaltung betroffene Eucharistiefeier (Lit.: o. Sp. 457f). Vielleicht sollte ursprünglich bei hauptstädtischen K. dem zeremoniellen Auftritt des Kaisers zur Eröffnung von Großbauten durch eine Veranstaltung, in deren Zentrum allein der Bischof stand, keine öffentliche Konkurrenz gemacht werden. – Für die aus Nov. Iust. 67 zu folgernde Oration ἐπὶ θεμελίου τιθεμένου ἐν ἐκκλησίᾳ bietet das Kpler Euchologion das o. Bd. 13, 797 verzeichnete Formular, das wohl ebenfalls auf die Epoche Justinians zurückgeht (Parenti / Velkovska aO. nr. 149; Ruggieri aO. 118; I. M. Phountoules, Τάξις γινομένη ἐπὶ θεμελίῳ ἐκκλησίας [Thessalonike 1971] 7/9; C. Andronikof, Un aspect de la consécration d'une Église, la fondation: A. M. Triacca / A. Pistoia [Hrsg.], Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 44 [Roma 1988] 17/34; **Fundament). – Das Jahrgedächtnis einer byz. K. wurde vor Ort, das besonders angesehener Anlagen, zB. der Kpler H. Sophia, überregional gefeiert, unter anderem mit Wiederholung der Ἄρατε-πύλας-Zeremonie (Typic. eccl. Cpol. 22. XII. [1, 144/6 Mateos; vgl. 2, 186]; Apostolos Vindob. gr. 308 fol. 71r/v; Euchologion Sinait. gr. 959 [A. Dmitrievskij, Opisanie liturgitseskich rukopisej 2 (Kiev 1901) 49]). – P. de Meester, Liturgia bizantina 2, 6. Rituale-Benedizionale bizantino (Roma 1930) 152/4. 166/208. 215/8; Constantinides 239/72; ders., L'Ordo de la dédicace des églises selon le rite byzantin vers la moitié du 7e s.: Akten des 9. Intern. Kongr. für byz. Studien 2 (Athen 1956) 206/15; Coquin 180/7; Ruggieri aO. 79/118.

2. Syria u. Palaestina. Antiochenisch-syrische Traditionen überliefert der K.-Ordo des syrisch-orthodoxen Patriarchats (I. M. Vosté [Hrsg.], Pontificale iuxta ritum ecclesiae Syrorum occidentalium id est Antiochiae. Versio latina 1 [Città del Vat. 1941] 63/91; Coquin): Die in Prozession in die Kirche eingeführte Altarmensa wird fixiert u. mit dem Gebet ‚Domine, qui benignitate tua ineffabili replesti totam terram scientia tua' geweiht, gesalbt u. bekleidet. Als zentrales Dedikationsgebet dient ein *Cento der Oratio Salomonis (1 Reg. 8, 10f. 22f. 28/30. 31/53. 57/60). Gegebenenfalls werden Gebeine der Heiligen im Kirchengebäude, nicht aber unter dem Altar, beigesetzt. Für frühe Verfestigung des antiochenischen Rituals spricht seine Übernahme durch die kopt. Schwesterkirche in der Phase ihrer Reorganisation nach den post-chalcedonensischen Wirren. – Die vorbyz. palästinisch-jerusalemische K.-Liturgie ist bisher nicht rekonstruiert. Der christlich-paläst.-aramäische Kodex Brit. Libr. Or. 4941 (12./13. Jh.) hat bereits die Kpler Ordnung der K. nach Art des Barb. gr. 336 übernommen (M. Black, Rituale Melchitarum [Stuttgart 1938] 72/82). Die Jerusalemer Feiern zum K.-Gedächtnis (o. Sp. 1145. 1149) leben auswärts besonders in Armenien fort (A. Renoux, La croix dans le rite arménien: Melto 5 [1969] 125/8).

3. Aegypten. Im Koptenpatriarchat ist ein K.-Ordo üblich mit Vigil, Wortgottesdienst, Aspersion u. Salbung des Kirchengebäudes, Weihe von Altartisch u. -raum mit Gebet u. Myronsalbung, doch ohne (die keineswegs generell unbekannte) Beisetzung von Reliquien, sowie Messfeier (G. Horner, The service for the consecration of church and altar according to the Coptic rite [London 1902];

dt. Übers.: Das Ritual der Weihe: St. Markus/Dar Marqus Jan./März 1991, 15/31; B. Evetts, Rez. Horner: RevOrChr 11 [1906] 108/10). Er verbindet ein aus Syria übernommenes Zeremoniell mit zugehörigen Gebeten (Coquin 162/72) sowie Stücke älterer einheimischer Euchologie: a) Das ps-petrinische Gebet Δέσποτα παντοκράτωρ καὶ Κύριε τῶν ὅλων (übernommen aus PsClem. Rom. hom. 3, 72, 1/5 [GCS PsClem. 1, 83]); b) die Oration ‚Consubstantialis et aeterne' mit Namensnennung des Petrus u. Zitation von Mt. 16, 18; c) das Hauptweihegebet mit Parallelen in der alex. Markos-Anaphora (H. Brakmann, Eine ‚petrinische Geheimtradition' in der alex. Liturgie: ZsAntChrist [im Druck]). Die Gebete b) u. c) greifen die Hauptthemen des Hebr.-Briefs auf: Harmonie von AT u. NT; Priestertum Christi u. der Kirche. Sie erbitten der Kirche festen Grund, Erfüllung mit Hl. Geist u. der Herrlichkeit Gottes, Zugang zu himmlischem *Brautgemach u. Hochzeitsmahl. – Eine vermutlich aus Alexandrien übernommene griech. Oration ‚zur Errichtung einer Kirche' (vgl. o. Sp. 1150. 1157) wurde in die Bauinschrift vJ. 707 der Kathedrale v. Faras (Nubien) eingearbeitet (A. Łajtar / A. Twardecki, Catalogue des inscriptions grecques du Musée National de Varsovie [Warszawa 2003] 261 nr. 101, 11/25). – Ein gehöriger Anteil der erhaltenen kopt. Homilien besteht aus Predigten zu einem K.-Gedächtnis, zT. mit Rückblick auf die Einweihung der Bauten in spätantiker bzw. frühislamischer Zeit (A. van Lantschoot, Allocation de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'église de Pachôme à Bboou: Muséon 47 [1934] 15/56; R. G. Coquin, Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin [Le Caire 1975]; A. Boud'hors / R. Boutros, L'homélie sur l'église du Rocher, attribuée à Timothée Aelure = PO 40, 1 [2001]; vgl. C. D. G. Müller, Die alte kopt. Predigt, Diss. Heidelberg [1953 (Darmstadt 1954)]).

4. Mesopotamien. Die K. im Katholikat Seleukeia-Ktesiphon legte Išoʿyahb III v. Adiabene (gest. 659) fest: consecratio (quddaša) altaris cum chrismate (I. M. Vosté [Hrsg.], Pontificale iuxta ritum ecclesiae syrorum orientalium id est Chaldaeorum. Versio latina 3 [Città del Vat. 1938] 201/46). Den Ordo kommentierte im 9. Jh., unter beständiger Entgegenstellung von Altem u. Neuem Bund, PsGeorg v. Arbela, d. i. wahrscheinlich ʿAbdišoʿ bar Bahriz, mit dem Eingeständnis, dass es sich bei der K. um postapostolische Übung handelt (expos. off. eccl. 6, 1/7 [CSCO 76/Syr. 32, 106/15]). Kern der ostsyr. K. ist die Signatio von Altartisch u. -raum mit einem in der K.-Feier eigens geweihten Öl u. dessen folgender Ausgießung über den Altar vor seiner Bekleidung (das Myron ist der ostsyr. Tradition unbekannt, das äquivalente Tauföl [H. Brakmann, Art. Horn: o. Bd. 16, 559f] bei der K. nicht zu verwenden; Išoʿyahb I ep. ad Jacob. ep. in Darai cn. 17 [J. B. Chabot, Synodicon Orientale (Paris 1902) 445]). Waschung erfährt nur ein zu erneuter Nutzung gelangender Altar. Nicht vorgesehen ist die Beisetzung von Reliquien. Der hier übliche Umgang mit der Altartafel durch das Kirchengebäude dürfte eine beim reichskirchl. Vorbild öffentliche Prozession zur Kirche an die Bedingungen des Sasanidenreiches anpassen. Das ostsyr. Weihegebet redet Gott gleich anfangs mit Act. 17, 24 als den an, der nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhand gebaut sind. Das einzuweihende Haus gebe er in der Welt der Kirche zu ihrem Schutz. In der nicht von Menschenhand gebauten Stadt des Himmels habe er ihr ein großes u. vollkommenes Haus bereitet. Das Blut Christi, die Eucharistiefeier, lässt den irdischen Bau zur göttlichen Wohnstatt werden. – F. Yakan, La consécration de l'huile pour la sanctification de l'autel: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 44 (Roma 1988) 309/24.

5. Kaukasien. Die kaukasischen Kirchen übernahmen anfänglich ihre gottesdienstlichen Texte für gewöhnlich aus dem Nahen Osten, näherhin aus *Jerusalem. Wieweit dies auch für K. gilt, ist unerforscht. In *Iberia sieht das altgeorg. Archieratikon Tblisi A-86 (10./11. Jh.) eine zeremonielle Einführung der Altartafel sowie die Weihe des Altares mit zwei Bischofsgebeten u. Myronsalbung vor (F. C. Conybeare / O. Wardrop, The Georgian version of the Liturgy of St. James: RevOrChr 19 [1914] 172f). Die griech. Fassung des 1. Formulars: Ὁ πάσης φύσεως Δεσπότης, καὶ πάσης κτίσεως δημιουργός, war auch auf Zypern bekannt (Goar aO. [o. Sp. 1150] 519), ist demnach vorderorientalischer Herkunft. Das Gebet führt die Gründung von Kirchen mit Altären für unblutige Opfer, d. h. die Eucharistie, unmittelbar auf Gott zurück u. erbittet die Sendung des Hl. Geistes

zur Heiligung des in Gebrauch zu nehmenden Altares. Verschollen scheint die Vorlage der zweiten Oration: ‚König der Herrlichkeit ..., dem es gefallen hat, diese Tafel zu heiligen durch die Kraft der Ankunft deines heiligen Geistes' (Übers. G. Graf [unveröff.]). – Eine Prozession mit der Altarmensa zur Kirche kennt auch die K.-Ordnung des Katholikats der Armenier (Hss. ab 9. Jh.; F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [Oxford 1905] 3/10; Textus receptus: Archbishop Tiran [Nersoyan], Order of dedication of a church according to the rite of the Armenian Apostolic Orthodox Church [New York 1953]); es folgen zeremonielle Türöffnung, Fixierung der Mensa, Altarweihegebet mit Geist-Epiklese, Waschung mit Wasser u. Wein, Signatio von Altartisch u. -raum sowie der Kirchenwände, innen wie außen, mit Myron, Vestitio des Altares, ein Segensgebet gemeinsam für Kirche u. Altar, das den Bau unter Berufung auf den Petrus als *Fels u. den Altar als ‚Allerheiligstes' bezeichnet. Eine Beisetzung von Reliquien findet nicht statt. Der Ordo, traditionell Johannes Mandakuni (ca. 420/90) beigelegt, geht wohl auf das 7./8. Jh. zurück. Allegorische Deutungen liegen in Kommentaren vor, die Katholikos Johannes v. Odzun (717/28; Conybeare, Rituale aO. 13/8) u. Stephanos v. Siunien (gest. 735; M. D. Findikyan, The commentary on the Armenian daily office by Bishop Step'anos Siwnec'i = OrChrAn 270 [Roma 2004]) zugeschrieben werden. Sekundäre Einflüsse aus Kpel sind erkennbar, aber auch deutliche Unterschiede (ders., The Armenian ritual of the dedication of a church. A textual and comparative analysis of three early sources: OrChrPer 64 [1998] 75/121). Sie weisen in Richtung Syrien/Palästina, aber auch nach Mesopotamien. Für die Grundsteinlegung sowie für die Rekonsekration einer von Heiden profanierten Kirche bestehen eigene Ordnungen (Conybeare, Rituale aO. 1/3. 29/34). – R. W. Thomson, Architectural symbolism in classical Armenian literature: JournTheolStud NS 30 (1979) 109/14.

b. Westen. 1. Rom. Die übliche Messfeier, hier lange Zeit alleinige *Actio der K., wird schon früh Anlass u. Absicht in den Eigentexten zur Sprache gebracht haben, wie dies für das Jahrgedächtnis der K. Gebete im sog. Sacramentarium Leonianum, der ältesten Sammlung (2. H. 6. Jh.) römischer Messformulare, belegen: Feiern in einer Petrus (ohne Reliquien) geweihten (sacrata) Basilika vor Rom (Sacr. Leon. 8, 14, 130/3: In dedicatione [17 Mohlberg]; Lib. pontif. 1, 263: in fundum Pacinianum; 507/14 nC.) u. in der Michaelskirche an der Via Salaria (Sacr. Leon. 26, 1/3, 844/59 [106/8 M.]; D. M. Hope, The Leonine Sacramentary [London 1971] 86/8. 32f. 49f). – Das Sacramentarium Gelasianum vetus (‚Alt-Gelasianum'), ein im 7. Jh. für Presbyter Roms zusammengestelltes Gebetbuch, nahm mehrere Messformulare für Dedikationen von Kirchenbauten auf. Eines betrifft ein *Baptisterium, zwei basilicae novae (Sacr. Gelas. vet. 1, 94. 89 nr. 730/6. 703/14 [114f. 110/2 Mohlberg]). In beiden Formularen geht es hauptsächlich um die Heiligung (sacrari) des Gebäudes (templum, oracionum domus), vordringlich erbeten in Texten des *Canon missae; das erste nennt betont die Stifter der ecclesia, nur das zweite erwähnt Reliquien (nr. 710). Im Gebet wird die Allgegenwart Gottes bekannt; dennoch seien loca mysteriis apta sein Wille (nr. 706). Für die öffentliche Einladung (*Festankündigung) zur Teilnahme der Gläubigen an der Beisetzung von Märtyrerreliquien war eine denuntiatio formuliert (ebd. 2, 1 nr. 805 [129]; aufgegriffen Ord. Rom. 41, I [4, 339 Andrieu]). Aufgezeichnet ist ferner Gebetsmaterial von zweifellos historischen Sonderfällen des 7. Jh. (Chavasse 263f. 266): Die Messfeier in einer ‚ecclesia deputata', deren Bauherr vor ihrer Vollendung starb u. vor der K. hier beizusetzen war (Sacr. Gelas. vet. 1, 91f nr. 715/23 [112f M.]; Chavasse 263/5), sowie die K. an einer vormaligen *Synagoge Roms, vetustate iudaici errores expulsa u. signo crucis erecta (ebd. 1, 93 nr. 724/9 [114]; vgl. Cod. Theod. 16, 10, 25; Greg. M. ep. 9, 196 [CCL 140A, 750/2]). Die bischöflichen Dedikationsgebete nr. 689/702 (107/10 M.) des Codex unicus Vat. Reg. lat. 316 wurden dem röm. Presbyter-Sakramentar erst bei Verbreitung außerhalb Roms eingefügt. – Das aus dem röm. Bischofsgottesdienst hervorgegangene Sacramentarium Gregorianum (um 680) erfuhr bis zum Pontifikat Hadrians I (772/95) eine Erweiterung um Orationes quando levantur reliquiae mit je einer kurzen Oratio in dedicatione ecclesiae u. post velandum altare (Sacr. Hadr. 194/6 nr. 814/6 [1, 303f Deshusses]; M. Metzger, Les sacramentaires [Turnhout 1994] 64. 74f). Mit Ende der Spätantike war demnach auch in Rom ein besonderes Dedikationsritual mit Reliquienbeisetzung

sowie eigenständigen Konsekrationsgebeten für Kirche u. Altar üblich geworden. Im Anschluss daran angeführt sind die Orationen für die herkömmliche Messfeier bei K. (Sacr. Hadr. 197 nr. 817/22 [1, 304f Desh.]); nur eines der Gebete (nr. 819) bezieht sich auf Reliquien; die Eigenpräfation der Prex eucharistica (nr. 821) nennt den Bau ecclesiae domus sancta. Zwei alternative röm. Bischofsgebete für K.: ,Deus qui loca nomini tuo dicanda sanctificas' u. ,Deus sanctificationum omnipotens dominator' (schöpfend aus 2 Chron. 6, 14/40: Oratio Salomonis), sind im Vat. Reg. lat. 316 aufgegriffen (Sacr. Gelas. vet. 1, 88 nr. 689f [107f M.]; Chavasse 45/9). Solcherart Texte fehlen in der für die Presbyter an St. Peter bearbeiteten Fassung des Gregorianums (8. Jh.), nicht jedoch ein stadtröm. Formular der Jahrfeier (In basilicis martyrum: Sacr. Gregor. Pad. 210 nr. 844/8 [1, 676f Deshusses]). Im päpstlichen Sakramentar finden sich unter anderen Dedikationstexten die Gebete zum Jahrgedächtnis der Umwandlung des röm. Pantheons in die Kirche Sancta Maria ad Martyres iJ. 609 (Sacr. Hadr. 107 nr. 494/6 [1, 219 Desh.]; vgl. Ord. Rom. 41 App. [4, 348f Andrieu]). – Die Entwicklung des röm. K.-Zeremoniells mündet im 8. Jh. in den Ordo Romanus 42 (4, 397/402 Andrieu), der weithin die Gebete des Sacr. Gregorianum-Hadrianum nutzt. Der Titel: Ordo quomodo in sancta romana ecclesia reliquiae conduntur, verdeutlicht die Akzentsetzung, die auch die weitere Entwicklung der röm. K. bis 1977 bestimmen wird (Pontificale Romano-Germanicum, der röm. Kurie, des Durandus v. Mende, vJ. 1596). Das Ritual konzentriert sich auf den Altar, in dessen confessio (= μαρτύριον) die Reliquien (plus geheiligtes Eucharistiebrot) geborgen werden (H. Thurston, The blessed sacrament and the consecration of altars: Month 112 [1908] 351/62). Zuvor wird er mit aqua exorcizata gewaschen, danach mit Chrisam gesalbt u. Tüchern bekleidet. Allein die anschließende Besprengung betrifft das Gebäude insgesamt. Wie unabhängig davon beginnt die folgende K.-Messfeier mit dem Introitus. Die Oktav hindurch wird täglich missa publica gefeiert. (Die rituelle Parallelisierung von röm. K.- u. Initiationsliturgie [*Taufe] erfolgt erst in der Neuzeit; S. Marsili, Dedicazione senza consacrazione: RivLit 66 [1979] 582f gegen Duchesne 435 u. a.) – An Bibellesungen für K. waren vorgesehen: 1 Reg. 8, 14/34 (Salomons Tempelweihegebet) oder Apc. 21, 2/5 (himmlisches Jerusalem) sowie Lc. 6, 43/8 (das auf Felsen gebaute Haus) oder Lc. 19, 1/9-10 (heilbringende Bewirtung Jesu im Haus des Zachäus; Forneck 39/41). – Chavasse 37/40; Andrieu 359/84; S. Benz, Zur Geschichte der röm. K. nach den Texten des 7./9. Jh.: Enkainia, Festschr. Abteikirche Maria Laach (1956) 62/109; Willis 145/56; Forneck; zu Veränderungen in der Neuzeit: A.-G. Martimort, Le nouveau rite de la dédicace des églises: Maison-Dieu 70 (1962) 6/31; I. M. Calabuig, L',Ordo dedicationis ecclesiae et altaris': Notitiae 13 (1977) 391/621; vgl. H. Schmitt, ,Mache dieses Haus zu einem Haus der Gnade u. des Heiles'. Der K.ritus in Geschichte u. Gegenwart als Spiegel des jeweiligen Kirchen- u. Liturgieverständnisses im 2. Jtsd. (2004).

2. Gallia. Die einheimische, von Rom unabhängige Feierordnung der K. überliefert das Sakramentar v. Angoulême (nr. 2020: Ordo consecrationis basilicae novae [CCL 159C, 302]), die zugehörigen Gebete das Missale Francorum (nr. 56/8: consecratio altaris [17f Mohlberg]). Wie in Kpel (s. o. Sp. 1156) ist die Feier zweigeteilt. Die Dedikationshandlungen an Altar u. Gebäude werden unter Ausschluss der Gemeinde durchgeführt. Sie beteiligt sich erst an Einführung u. Beisetzung der Reliquien u. feiert die K.messe mit. – Das römisch beeinflusste Zeremoniell fränkischer Zeit beschreibt der Ordo quomodo ecclesia debeat dedicari (= Ord. Rom. 41 [4, 339/47 Andrieu], 2. H. 8. Jh.), der bereits ein Alt-Gelasianum nach Art des Vat. Reg. lat. 316 voraussetzt (Andrieu 323): Beim Einzug öffnet der Bischof unter Klopfen mit dem Stab (cambuta, kelt. Name) u. Gesang des ,Tollite portas' (Ps. 23) die Türen, schreibt mit dem Stab das lat. Alphabet (abcdurium) in X-Form doppelt über den Kirchenboden, bereitet mit Gebet u. Exorzismus Weihwasser (mit *Salz u. *Asche), dem *Wein zugefügt wird (sog. Gregorius-Wasser; zum Gebet *Hausschutz). Damit werden mehrfach Altar, Boden u. Kirchenmauern, innen wie außen, besprengt (*Besprengung). Die consecratio altaris erfolgt mit Öl- u. Chrisam-Salbungen, Beweihräucherung u. dem Weihegebet ,Deus omnipotens in cuius honorem …'; auch die Kirchenwände werden mit Chrisam signiert, anschließend die liturgischen Tücher u. Geräte unter Gebeten gesegnet. Erst danach erfolgt das Geleit der

*Reliquien in die Kirche u., den Blicken der Gläubigen durch ein Velum entzogen, ihre Beisetzung im Altar, nach dessen Velatio die Messfeier mit neuerlichem Einzug des Klerus. – Anleihen beim christl. Osten sind für Altarsalbung, -inzensation, Gebrauch von Wein u. zeremonielle Türöffnung unverkennbar (vgl. o. Sp. 1152f. 1156f). Für den Alphabetritus (*Buchstaben) wurde Imitation der Übung römischer agrimensores erwogen (G. B. De Rossi, Degli alfabeti che il vescovo scribe sulla croce decussata nel consecrare le chiese: BullArchCrist 1881, 140/5; Mercati 17; Gegengründe: Wordsworth Kap. II), doch entstammt er hier offensichtlich irisch-christlichem Brauch unter Kombination des latinisierten *A u. O von Apc. 1, 8 mit dem Christus-Zeichen X u. soll vermutlich Inbesitznahme anzeigen (H. Thurston, The alphabet and the consecration of churches: Month 115 [1910] 621/31; I. Schuster, Liber Sacramentorum 1 [Torino 1919] 149; vgl. auch Joh. Clim. parad. 26 [PG 88, 1917]). Aus Gallia verbreiten sich diese Zeremonien später im ganzen Westen (im MA mit Hinzufügung des griech. u. zT. auch des hebr. Alphabets), gehen auch in die Liturgie Roms ein (seit 1977 entfallen hier die Klopfszene bei der apertio ianuae u. der Alphabetritus; Calabuig aO. [o. Sp. 1164] 398. 403). – Chavasse 40/5; Andrieu 315/36; Willis 157/66.

3. Mailand u. Ravenna. Mailänder Tradition verkörpert der Ordo ambrosianus ad consecrandam aeclesiam et altaria (Lucca, Bibl. Capitol. 605, 11. Jh.; Text: Mercati 21/4) mit Elementen unterschiedlichen Alters, darunter importierten wie Türöffnungszeremonie u. ,alfabetum'. Die Konsekration der Kirche durch den dominus archiepiscopus umfasst die *Besprengung der Mauern mit aqua sancta u. ihre Signatio mit Chrisam, beides innen wie außen vorzunehmen, sowie Gebete um Heiligung des Gebäudes, vorzutragen ante ianuam bzw. in medio ecclesiae. Für die Altarweihe sind Waschung sowie zwei Orationen verzeichnet, eine kurze eigene u. eine gallischer Herkunft. Überwiegend sind die Konsekrationsgebete, da andernorts nicht bezeugt, als örtliche Schöpfungen aus Spätantike u. Früh-MA anzusehen. Eigens genannt wird der Stifter, der den Bau condidit in sancti tui nominis honorem (*Gottesnamen), construxit opere, ornavit decore. Ein Anhang verzeichnet Gebete zur Segnung von Taufbrunnen, Chrisam u. Öl (Mercati 24/7). Von Reliquien schweigt der Ordo; für ihre Beisetzung könnte jedoch eine gesonderte Feierordnung bestanden haben (P. Borella, L',Ordo' ambrosiano di G. Mercati per la dedicazione della chiesa: EphLit 72 [1958] 48/51). – Strukturell verwandt ist ein Ordo des 8. Jh. aus Ravenna mit eigenem Repertoire an Gebeten (M. S. Gros, L'ordo pour la dédicace des églises dans le Sacramentaire de Nonantola: RevBén 79 [1969] 386/74 aus Paris, BnF lat. 2292 fol. 106r/107v). Die 1. Oration zur Altarweihe ,Te invocamus domine sancte pater omnipotens deus' bittet Gott um Heiligung des ihm von der Gemeinde dedizierten Altares, auf dass hier allzeit ein reines Opfer dargebracht werde u. die auf der mensa niedergelegten sacramenta ihren Empfängern gegenwärtig Schutz u. auf ewig *Freude bringen. Die folgende Oratio plenaria altaris ,Omnipotens sempiternus deus qui divinarum rerum' mit ausdrücklicher Geist-*Epiklese betont als geoffenbarte *Disciplina, dass Gott nicht blutige Opfer gefallen, sondern Darbringungen mundo et puro corde (*Herz), führt dann als *Exempla gottgefälliger Opfer Noe, *Abraham, *Isaak, *Jakob u. **Aaron an (nicht Abel, wie in Classe bei Ravenna dargestellt; o. Bd. 18, 929) u. folgert: Unde et nos ... mysterium libandorum sacrificiorum custodimus. Der neu errichtete Altar erscheint zugleich als die christl. Sancta Sanctorum sowie als regalis u. sancta mensa convivii der fidelium turba. Geleit u. Verehrung der Reliquien sind nur zu Anfang des Ordos knapp angesprochen.

4. Hispania. Auf die Spätantike zurückgehendes hispan. Gebetsgut zur K., Gesänge u. Orationen, lässt sich ermitteln durch den Vergleich des Antiphonars v. León (1, 441/4 Brou / Vives; o. Sp. 562) mit dem hybriden K.-Ordo v. Narbonne, in dem bereits Ord. Rom. 41f (o. Sp. 1163f), auch Alphabet u. Türöffnung, aufgegriffen sind (M. S. Gros, El Ordo romano-hispánico de Narbona para la consagración de iglesias: Hispania Sacra 19 [1966] 321/401; Ed. der Bischofsgebete ebd. 75/81). Die, wie hispanischer Euchologie eigentümlich, ausführlichen Orationen sind eingeordnet in eine K. mit Salbungen von Gebäude u. Altar, Reliquienbeisetzung u. Segnung der liturgischen Geräte. Das mit Zitation von Act. 17, 24 einsetzende Weihegebet des Kirchengebäudes ,Deus qui cum in manufactis ipse non habitas' erbittet Gottes

Segen für das einem Heiligen geweihte templum u. dessen Stifter glückliches Erdenleben wie ewige Seligkeit. Im umfänglichen Katalog der Heilsgüter, die ,Gute' an diesem locus amabilis venerabilisque erwarten dürfen, ist die sexus equalitas eigens angeführt (*Gleichheit), ein corruptor erfahre *Disciplina, die lascivi *Buße, die impudici censura. Der Segenstext ,Deus qui ad sanctificandum' für den Altar beruft sich auf das *Exemplum des Mose auf dem Berg offenbarten tabernaculum u. stellt den jüd. Darbringungen christliche gegenüber (pro turturibus castitatis adibeatur sacrificium et pro pullis columbarum tibi imoletur simplicitas oblacio). Das wohl jüngere Schlussgebet ,Deus individua trinitas', dem Gebäude als Wohnort der göttlichen *Gloria wie der sacratissima mensa gemeinsam geltend, erbittet Erhörung ausdrücklich für Beter jeglichen Alters, Geschlechts u. Standes.

5. Hibernia. Das Leabhar Breac überliefert einen unvollständig erhaltenen irischen Traktat des 9./11. Jh. mit theologischen Erläuterungen des Ordo consecrationum eines einheimischen lat. Liber episcopi zur Weihe einer offensichtlich hölzernen Kirche oder Kapelle (T. Olden, On an early Irish tract in the Leabhar Breac describing the mode of consecrating a church: Transactions of the St. Paul's Ecclesiological Society 4 [1897/98] 98/104. 177/80; W. Stokes, The Lebar Brecc tractate on the consecration of a church: Miscellanea linguistica, Festschr. G. Ascoli [Torino 1901] 363/87; Kommentar: Jensenius 91/6; vgl. Mercati 28/32). Auf den Boden des Gebäudes wird diagonal zweimal das Alphabet gezeichnet, wobei beide im O sich kreuzen (§ 14). In den Altar werden sieben Kreuze eingeschnitten (§ 18), dieser sodann mit einer Mischung von Eucharistie, Wasser u. Wein (§ 17) gewaschen, mit geweihtem Öl gesalbt u. gesegneten Tüchern bekleidet (§ 18). Das Gebäude besprengen Bischof u. Presbyter unter Ps.-Gesang innen wie außen mit Salzwasser (§ 24); in die Tragpfosten kerbt man Kreuze ein (§ 27). Die Ordnung kennt die zeremonielle Türöffnung mit Tollite-portas (§ 31; vgl. o. Sp. 1165), erwähnt hingegen keine Beisetzung von Reliquien bei der K.

III. Zusammenfassung. Die mit ,K.' bezeichnete christliche Indienststellung von Kirchenbauten entwickelt sich im spätantiken Christentum im Rahmen des geltenden Sakralrechts unter wachsender Berücksichtigung aus dem christl. *Alten Testament bekannter jüd. Bräuche (*Salbung), Texte u. Vorstellungen sowie, besonders in der Gebetsliteratur, der theologischen Vorgaben des urchristl. Schrifttums (NT). Die Heiligkeit christlich-gottesdienstlicher Bauten wird durch die Amtsträger nicht gesetzt, sondern von Gott erbeten u. gewirkt. Sie gilt weniger gebunden an den Boden als an den Eucharistie-Tisch (,Altar'). Aus dem altchristl. Begräbnisritus lassen sich die K.-Zeremonien nicht generell ableiten (gegen Stiefenhofer 76). Die auf den Kpler Bereich u. den Westen begrenzte Verknüpfung von K. u. *Reliquien-Beisetzung beim Altar, sekundär u. zunächst nur fallweise auftretend, erst spät verallgemeinert, folgt kirchlichen Frömmigkeitsentwicklungen, lässt sich daneben als Rechtsmittel zum Schutz den Christen heiliger Orte verstehen (*Grabrecht). Das ab dem 4. Jh. gepflegte Jahrgedächtnis von K. entspricht allgemeiner Übung nach gewichtigen Ereignissen persönlichen wie öffentlichen Lebens (*Geburtstag), möglicherweise verstärkt durch bedachten Rückbezug auf die Tempelweihe in Jerusalem.

M. Andrieu, Les Ordines Romani du Haut MA 4 = SpicSacrLov 28 (Louvain 1956) 309/413. – P. Batiffol, De la dédicace des églises. Dédicace païenne et dédicace chrétienne: RevScPhilosThéol 28 (1939) 58/70. – J. Braun, Der christl. Altar 1 (1924) 525/730. – I. M. Calabuig, The rite of the dedication of a church: A. Chupungco (Hrsg.), Liturgical time and space = Hdb. for Liturgical Studies 5 (Collegeville 2000) 333/79. – A. Chavasse, Le Sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316) = Bibl. de Théologie 4, 1 (Tournai 1957), bes. 36/58. – Ch. Constantinidès, Les reliques et la dédicace des églises dans le rite byzantin jusqu'au début du MA (4e - 8e s.), Diss. Strasbourg (1951). – R.-G. Coquin, La consécration des églises dans le rite copte; ses relations avec les rites syrien et byzantin: OrSyr 9 (1964) 149/87. – L. Duchesne, Les origines du culte chrétien[5] (Paris 1920) 420/39. – J. Eidenschink, Dedication of sacred places in the early sources and in the letters of Gregory the Great: Jurist 5 (1945) 181/215. 523/58. – T.-Ch. Forneck, Die Feier der Dedicatio ecclesiae im röm. Ritus (1999). – J. des Graviers, La dédicace des lieux du culte au 5e et 6e s.: Année canonique 7 (1962) 107/25. – J. J. Jensenius, Innvielsesrituale for trekirke: Hikuin 24 (1997) 83/98. – Th. Klauser, Art. Altar III: o. Bd. 1, 351/3. – L. Koep, Art. Consecratio I: o. Bd. 3, 269/83; Art. Dedicatio:

ebd. 643/9. – A. G. MARTIMORT, Le rituel de la consécration des églises: Maison-Dieu 63 (1960) 86/95. – G. MERCATI, Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane = StudTest 7 (Roma 1902) 5/32. – P. DE PUNIET, La consécration des églises: RevQuestHist 30 (1905) 596/603; Art. Dédicace des églises: DACL 4, 1, 374/405. – C. M. RHALLES, Περὶ τῶν ἐγκαινίων τῶν ναῶν: Epistemonike epeteris tu Panepistemiu Athenon 7 (1913) 99/130. – D. STIEFENHOFER, Die Geschichte der K. vom 1. - 7. Jh. = Veröff. aus dem Kirchenhist. Sem. München 3, 8 (1909). – S. N. TROIANOS, Die Einweihung u. Entweihung der Kirchengebäude nach orthodoxem Kirchenrecht: ΠΟΛΥΠΛΕΥΡΟΣ ΝΟΥΣ, Festschr. P. Schreiner = Byz. Archiv 19 (2000) 382/94. – G. G. WILLIS, The consecration of churches down to the 9th cent.: ders., Further essays in early Roman liturgy = Alcuin Club Coll. 50 (London 1968) 133/66. 171/3. – G. WISSOWA, Art. Consecratio: PW 4, 1 (1900) 896/902; Art. Dedicatio: ebd. 4, 2 (1901) 2356/9; Rel.² 402f. 467/79. – J. WORDSWORTH, On the rite of consecration of churches = Church Historical Society 52 (London 1899).

Bernard Botte † / Heinzgerd Brakmann.

Kirke s. Circe: o. Bd. 3, 136/43.

Kiste s. Cista mystica: RAC Suppl. 2, 376/88.

Klagelied s. Baruch: RAC Suppl. 1, 962/93; Improperia: o. Bd. 17, 1198/212.

Klapper s. Glocke: o. Bd. 11, 164/96.

Klassen (Gesellschaftsschichten).

Vorbemerkung. Im folgenden Art. werden lediglich K. u. soziale Konflikte zwischen K. in der griech.-röm. Antike behandelt, unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftsstrukturen der röm. Kaiserzeit, mit denen das Christentum unmittelbar in Kontakt kam u. die ihrerseits vom Christentum beeinflusst wurden. Ausgeklammert werden im Folgenden weitgehend (obwohl unmittelbar zum Thema gehörig) mit der *Sklaverei zusammenhängende Probleme u. die Frage der sozialen Schichtung christlicher Gemeinden.

A. Einleitung. I. Definitionen: Klassen u. Gesellschaftsschichten. Als K. werden in der Forschung im Allgemeinen im Anschluss an Karl Marx gesellschaftliche Gruppen verstanden, die durch eine einheitliche Stellung im Produktionsprozess definiert sind. Sehr viel allgemeiner ist das K.konzept in der Definition von Max Weber. Nach ihm ist ‚K.lage' als die ‚typische Chance 1. der Güterversorgung, 2. der äußeren Lebensstellung, 3. des inneren Lebensschicksals' definiert, welche ‚aus Maß u. Art der Verfügungsgewalt (oder des Fehlens solcher) über Güter … innerhalb einer gegebenen Wirtschaftsordnung folgt'

(M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft[5] [1976] 177). K. ist demnach jede in einer gleichen K.lage befindliche Gruppe von Menschen; Weber differenziert hierbei zwischen Erwerbs- u. Besitz-K. Nach Weber kann es in jeder Gesellschaft eine Vielzahl von K. geben. Als typische Beispiele für ‚positiv privilegierte Besitz-K.' nennt er u. a. Menschenrentner (Sklavenbesitzer) u. Bodenrentner, als ‚negativ privilegierte Besitz-K.' u. a. Besitzobjekte (Sklaven), Deklassierte, Verschuldete. Dazwischen stehen die von Weber sog. ‚Mittelstands-K.', welche die mit Besitz ausgestatteten u. daraus ihren Erwerb ziehenden Schichten aller Art umfassen (u. a. Bauern, Handwerker). – Im Folgenden wird als wesentliches Kriterium für die Fixierung von K. die Verfügungsgewalt über wirtschaftliche Ressourcen, d. h. der Besitz an Produktionsmitteln, in der Antike in erster Linie Grund u. Boden (*Grundbesitz), betrachtet: Damit deckt sich die Verwendung des Terminus K. in diesem Art. mit der marxistischen Definition, wobei allerdings zu betonen ist, dass K. hier rein empirisch verwendet wird, unter Verzicht auf alle geschichtsphilosophischen Theoreme, die mit dem marxistischen K.begriff verbunden sind. Gegenüber dem K.begriff bringt für die Analyse antiker Gesellschaften das Konzept ‚Gesellschaftsschichten' an sich keinen Gewinn: Schicht ist in der empirischen Sozialforschung gewöhnlich als Klassifikation einer Mehrzahl von Menschen mit Hilfe einer Skala, gewöhnlich der Einkommensverteilung, festgelegt. Ob dieses Konzept ohne Weiteres auf die antike *Gesellschaft übertragen werden kann, erscheint fraglich: Anders als in der Gegenwart bestimmte sich der Platz des Einzelnen in der antiken Gesellschaft nicht in erster Linie aus der Höhe des Einkommens u. dem sich daraus ergebenden Konsumverhalten u. Lebensstil. Der K.begriff ist dem Schichtenbegriff somit vorzuziehen. Da Letzterer in der dt. Forschung jedoch weniger belastet ist, wird im Folgenden auch von Ober- u. Unterschichten die Rede sein.

II. Klassen in der griech.-röm. Antike. Sowohl in Griechenland als auch in Rom wurde die gesellschaftliche Stellung nicht allein durch die K.lage, sondern auch immer durch die individuelle Rechtsstellung bestimmt: Es wurde zwischen Bürgern u. Nichtbürgern unterschieden (*Bürgerrecht), zwischen Sklaven u. Freien, unter den Freien wiederum zwischen denen, die von Geburt an frei waren, u. den Freigelassenen (*Libertus). Schließlich gab es unter den freien Bürgern weitere Rechtsstellungen, so im Röm. Reich für die Mitglieder der Oberschichten (Senatoren-, Ritter-, Decurionenstand). Durch die Rechtsstellung konnte eine K. definiert werden (so im Falle der Sklaven: s. u. Sp. 1186f); es war dies aber nicht notwendigerweise der Fall: Die röm. Freigelassenen waren keine K. (s. u. Sp. 1187), u. die Unterscheidung zwischen Bürgern u. Nichtbürgern deckte sich weder in Griechenland noch in Rom mit der K.lage. Eine Analyse antiker Gesellschaften allein nach dem Kriterium der Verfügung über die Produktionsmittel bzw. allgemeiner die wirtschaftlichen Ressourcen vorzunehmen wäre also unzureichend. Der K.begriff muss durch Kategorien wie Stand, personenrechtlichen Status, Sozialprestige ergänzt werden. Ebenso ist jedoch eine Gesellschaftsanalyse, die auf Begriffe wie K. oder Gesellschaftsschichten verzichten zu können meint (so Finley 48/51; Vittinghoff 172/4), einseitig u. wird der antiken Gesellschaft nicht gerecht. Denn die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen ergab sich wesentlich aus der Verfügungsgewalt über wirtschaftliche Ressourcen: Bereits antiken Autoren galt als konstitutiv für ihre Gesellschaft der Gegensatz zwischen Reichen u. Armen (*Armut). Dieser Antagonismus gewann im Bewusstsein der Zeitgenossen im Verlauf der Kaiserzeit immer mehr an Bedeutung (in dem Maße, wie personenrechtliche Unterscheidungsmerkmale wie der Besitz des Bürgerrechts an Bedeutung verloren). Die Tatsache, dass in der griech.-röm. Gesellschaft Macht u. Reichtum höchst ungleich verteilt waren, lässt sich am besten mit dem K.begriff zum Ausdruck bringen. – Die sozialen Strukturen der griech.-röm. Antike weisen vom frühen Griechenland bis hin zur Spätantike bei allem Wandel eine erstaunliche Kontinuität auf. Die wesentliche Quelle des Reichtums blieb stets der *Grundbesitz. Nur in Ausnahmefällen war es möglich, durch Handwerk (Manufakturen) oder Handelsaktivitäten (*Handel) zu Vermögen zu gelangen, u. selbst dann wurde der auf diese Art u. Weise erworbene Wohlstand zumeist alsbald in Grundbesitz angelegt. Die Besitzenden waren also in erster Linie Grundbesitzer; es entwickelte sich zu keinem Zeitpunkt der griech.-röm. Geschichte eine selbstbe-

wusste Bourgeoisie, die ihren Wohlstand aus Handel u. Gewerbe bezogen hätte. Die Verfügung über Grundbesitz war denn auch das wesentliche Kriterium, welches in der Antike selbst als Grundlage für die Bestimmung der individuellen gesellschaftlichen Position diente: Als reich galt, wer über genügend Besitz verfügte, um keiner Erwerbstätigkeit nachgehen zu müssen, d. h. in aller Regel: wer als Grundrentner leben konnte (de Ste. Croix, Struggle 114/33). Arm war demgegenüber, wer über diese Mindestausstattung mit Besitz nicht verfügte. Mit dem Terminus *Armut wurde in der Antike zumeist also nicht völlige Mittellosigkeit bezeichnet: Arm waren nicht nur die Bettler, sondern auch die kleinen Produzenten (Handwerker, Bauern), die über Produktionsmittel verfügten, aber zur Bestreitung des Lebensunterhaltes selbst arbeiten mussten. Damit wurde in der Antike selbst die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel (Grundbesitz) zum wesentlichen Kriterium für die Zuweisung der gesellschaftlichen Stellung gemacht. – Ist es heute unumstritten, dass die Wirtschaft in Griechenland u. Rom im Wesentlichen agrarisch bestimmt war, so wird in der Forschung weiter intensiv über die Bedeutung der Sklaverei in der griech.-röm. Gesellschaft diskutiert (K. Bradley, Slavery and society at Rome [Cambridge 1994]). Ohne Zweifel war die Sklavenarbeit der griech.-röm. Antike (klass. Griechenland, späte röm. Republik u. frühe Kaiserzeit) in der Produktion (*Landwirtschaft, Handwerk) von zentraler Bedeutung, was nicht heißen muss, dass die Sklavenarbeit in der Produktion überwogen hätte (de Ste. Croix, Struggle 133/74). Selbst in den Perioden, in denen die freie Arbeit in Landwirtschaft u. Handwerk eindeutig dominierte (so in der Spätantike), war die Sklaverei doch noch immer allgegenwärtig, so dass durch sie die gesellschaftlichen Strukturen weiterhin wesentlich mitbestimmt wurden. – Aus dem Gesagten ergibt sich, dass sich die antike Gesellschaft grob in drei Gruppen untergliedern lässt: Grundrentner, Arme (in dem o. gen. Sinn), Sklaven. Unter den Armen ist zu unterscheiden zwischen unabhängigen Produzenten (vor allem Bauern u. Handwerkern; sie verfügten über Produktionsmittel) u. sozial Deklassierten, d. h. Besitzlosen (Tagelöhnern, Bettlern [*Mendicus] usw.). Diese äußerst schematische Untergliederung wird den gesellschaftlichen Realitäten in der Antike nicht in jeder Hinsicht gerecht: Die Vermögensunterschiede unter den Reichen waren beträchtlich (ein Decurio der röm. Kaiserzeit hatte ein Mindestvermögen von 100 000 Sesterzen; ein Senator konnte demgegenüber über ein Vermögen von einigen hundert Millionen Sesterzen verfügen), so dass auch unter den Besitzenden weiter zu differenzieren wäre. Differenzierungen gab es auch in den Unterschichten, bei den Armen: Einen attischen Bauern, der sich selbst als Hoplit ausrüsten konnte, unterschied viel von einem Besitzlosen (Theten). Ebenso war der freie röm. Bürger, der Bauer, Handwerker oder Händler, der über eigene Produktionsmittel oder Handelskapitalien verfügte, von dem Tagelöhner oder Bettler deutlich geschieden. In der Forschung wurden diese besitzenden Bevölkerungsgruppen hin u. wieder als ‚Mittelschicht' definiert (Christ 217; Weber sprach von ‚Mittelstands-K.': s. o. Sp. 1171). Diese Einordnung widerspricht jedoch dem antiken Verständnis (MacMullen, Relations 89/92): Sowohl der Bauer als auch der Handwerker galten in der Antike als arm, sofern sie für ihren Lebensunterhalt selbst arbeiten mussten. Es entsprach dies auch den sozialen Realitäten: Die Chance des sozialen Abstiegs von Bauern u. Handwerkern in das ‚Proletariat' war sehr viel größer als die des Aufstiegs in die besitzenden K.; die Bauern u. Handwerker standen den Besitzlosen näher als den Grundrentnern. – Für die antike Gesellschaft ist eine dichotomische Struktur kennzeichnend, auch wenn man sich stets der Tatsache bewusst sein muss, dass die Armen keine homogene Masse waren, sondern in eine Mehrzahl von sozialen K. zerfielen, die jeweils unterschiedliche Interessen hatten. Die Tatsache, dass sowohl Sklaven als auch freie Lohnarbeiter ohne Besitz an Produktionsmitteln waren, könnte es gerechtfertigt erscheinen lassen, beide Personengruppen in einer K. zusammenzufassen (Harris 604f). Demgegenüber wird hier zwischen beiden Gruppen als separate K. geschieden. Denn sie unterschieden sich in dem ganz entscheidenden Punkt der Verfügungsgewalt über die eigene Person: Die Sklaven waren im Gegensatz zum freien Tagelöhner Besitzobjekte. Entscheidendes Merkmal der Sklaven blieb die Abhängigkeit von ihrem Eigentümer. Ein röm. Sklave mochte über ein peculium von beträchtli-

chem Wert verfügen (zu dem auch wiederum Sklaven gehören konnten): Dieser Besitz blieb immer ein eingeschränkter, weil der Herr u. Eigentümer stets den vollen Zugriff auf den Sklaven behielt. Der Herr mochte dem Sklaven eine gewisse Autonomie im wirtschaftlichen Bereich einräumen; aber niemals wurde die letzte Entscheidung über den Einsatz der Arbeitskraft des Sklaven, über seine körperliche Bewegungsfreiheit, über seine Person an diesen selbst abgegeben. Die totale rechtliche Abhängigkeit ist das Merkmal der Sklaven, das sie von allen anderen K. unterscheidet.

B. Griechenland. I. Klassen im archaischen u. klass. Griechenland. Die soziale Stellung des Einzelnen wurde in den griech. Poleis nicht allein durch die K.zugehörigkeit bestimmt. Wichtiger konnte der Unterschied zwischen Bürgern u. Nicht-Bürgern sein. Die personenrechtlichen Kategorien (Bürger, Metöken) entsprachen nicht den sozialen K. (M. Austin / P. Vidal-Naquet, Gesellschaft u. Wirtschaft im alten Griechenland [1984] 84/7). Das Bürgerrecht war die Grundlage für das Recht auf Landbesitz. Hieraus ergab sich, so in Athen, der wichtigste Unterschied im wirtschaftlichen Bereich zwischen Bürgern u. Metöken: Metöken waren auf Handwerk u. Handelsgeschäfte verwiesen, während allein Bürger Grundbesitzer sein konnten (ebd. 76/9; Finley 47; Gschnitzer 120/4). Die personenrechtliche Differenzierung zwischen Bürgern u. Metöken verlor in der klass. Zeit an Bedeutung: Ein reicher Metöke galt gesellschaftlich mehr als ein armer Bürger u. pflegte mit den reichen Bürgern rege Kontakte. Eine Sozialgeschichte Griechenlands kann also weder die personenrechtlichen Differenzierungen noch die jeweilige wirtschaftliche Lebenslage (u. das heißt: die K.lage) außer Acht lassen. – Die Bürgerschaft in Athen war bis zum 5. Jh. vC. relativ homogen. Solon hatte vier Zensus-K. geschaffen: Die Theten hatten ein Jahreseinkommen von weniger als 150 Scheffel Getreide, die Zeugiten ein Jahreseinkommen von 150 bis 300 Scheffel, die ‚Reiter' von 300 bis 500 Scheffel, die Pentakosiomedimnoi von mehr als 500 Scheffel. Die hier deutlich werdenden Einkommensspannen sind relativ gering (die ‚Reiter' verfügten lediglich über doppelt so hohe Mindesteinkünfte wie die Zeugiten). Griechenland war arm, u. es gab keine Grundlage für die Akkumulation sehr großer Vermögen, wie sie für die hellenist. Territorialstaaten u. das Röm. Reich bezeugt sind. Die Zeugiten zählten ein Vielfaches der Hippeis u. der Pentakosiomedimnoi; es gab in Athen eine breite Grundbesitzerschicht (ebd. 83f). Die solonischen Zensus-K. entsprachen ungefähr den großen sozialen K. der Großgrundbesitzer, der unabhängigen Produzenten, der Besitzlosen. Unter den Bürgern lassen sich im klass. Griechenland folgende K. unterscheiden: vermögende Grundbesitzer (zum großen Teil aristokratischer Herkunft); Bauern; Handwerker, Inhaber von Werkstätten u. Ladenbesitzer; die besitzlosen Theten (vor allem Lohnarbeiter). Aus den Bauern u. besitzenden Handwerkern rekrutierten sich die schwer bewaffneten Hopliten (sie entsprachen den Zeugiten in der solonischen Ordnung). – Die Griechen selbst haben vor allem zwischen Reichen u. Armen unterschieden. Sie benutzten ein äußerst vielfältiges Vokabular, um diese beiden gegensätzlichen Gruppen zu bezeichnen: Auf der einen Seite bezeichnen die Begriffe ἄριστοι, ἐσθλοί, εὐγενεῖς, ἐπιεικεῖς, καλοκάγαθοι, χρηστοί u. a. die Wohlhabenden, auf der anderen Seite wird die große Masse mit Termini wie πλῆθος, δῆμος, ὄχλος benannt. Positive Begriffe bleiben der Minderheit vorbehalten, während die Termini, die die Mehrheit bezeichnen, zumeist abwertenden Charakter haben. Den sozialen K. wird damit gleichzeitig moralische Qualität zugesprochen (Bolkestein 185/99). Diese Einstellung hielt sich in der gesamten heidn. Antike, u. erst die christl. Autoren maßen der *Armut einen positiven Wert bei (s. u. Sp. 1216f). – Die Angehörigen der Oberschicht waren auch in der Handelsstadt **Athen in ihrer großen Mehrzahl Grundbesitzer. Der Erwerb von Vermögen durch Manufakturen oder Handel blieb die Ausnahme (de Ste. Croix, Struggle 124f). Im Vergleich zur solonischen Zeit wuchsen in der klass. Zeit die Spitzenvermögen: Das größte sicher verbürgte athenische Vermögen lag bei rund 200 Talenten (Lys. 19, 48: Ende 5. Jh. vC.). Der Gegensatz zwischen Reichen u. Armen verschärfte sich in Athen seit dem Ende des Peloponnesischen Krieges. Infolge der langjährigen kriegerischen Auseinandersetzungen waren weite Teile der Bevölkerung verarmt, vor allem der Landbevölkerung. Viele Kleinbauern gerieten in Schulden, wie durch die große Zahl von Hypothekensteinen in Attika seit dem 4.

Jh. vC. bestätigt wird. Kleine Höfe wurden von den Besitzern größerer Güter aufgekauft; viele Bauern wanderten in die Stadt ab. So nahm die Zahl der verhältnismäßig großen Güter zu, wie sie von Xenophon im Oikonomikos beschrieben werden. Eine größere Zahl von Bürgern wurde von staatlicher Unterstützung abhängig (Demosth. or. 10, 35f; 13, 1/3). Gleichwohl gehörte Athen, nachdem es sich von den Folgen des Peloponnesischen Krieges erholt hatte, zu den wohlhabendsten Städten Griechenlands. So kam es auch im 4. Jh. nicht zu einer allgemeinen Proletarisierung der Bevölkerung: Gegen Ende des 4. Jh. wiesen immerhin rund 1200 Personen ein Vermögen von mindestens drei Talenten auf, womit sie zur Trierarchie herangezogen werden konnten, u. zählten demzufolge zu den Begüterten. Unterhalb der Gruppe der Reichen stand im 4. Jh. eine Schicht von ca. 8000 Athenern, die ein Vermögen von mindestens 2000 Drachmen hatten. Von den etwa 21 000 Bürgern gegen Ende des 4. Jh. gehörten demnach etwa 9000 den mittleren u. höheren Vermögens-K. an (Gschnitzer 137f). Bei diesen handelte es sich mehrheitlich um Grundbesitzer: Das Land war auch im 4. Jh. trotz einer sich abzeichnenden Vermögenskonzentration auf eine breite Bevölkerungsschicht verteilt. Die Angehörigen der ‚Mittelschicht' konnten aber schon nicht mehr von ihrem Vermögen leben, sondern mussten durch eigener Hände Arbeit für ihren Lebensunterhalt sorgen (vgl. Demosth. or. 42, 22). Ein Mann mit Hopliten-Status, der also den besitzenden Bevölkerungsschichten angehörte, kann als armer Mann beschrieben werden (ebd. 21, 83. 95). Die Armut ist bei den antiken Autoren also keineswegs mit völliger Mittellosigkeit gleichzusetzen. Arm ist jeder, der nicht von den Erträgen seines Vermögens leben kann, sondern einer Erwerbstätigkeit nachgehen muss; in diesem Sinne waren die meisten Athener arm. Darüber hinaus unterschieden die Griechen zwischen einem armen Mann u. einem Bettler, der völlig mittellos war (Aristoph. Plut. 552/4; Bolkestein 181/5). In anderen Poleis scheint die Tendenz zur Verarmung bei der großen Masse der Bevölkerung deutlicher als in Athen gewesen zu sein. Ein Indiz hierfür ist die Tatsache, dass sich im 4. Jh. immer mehr Griechen als Söldner verdingen mussten, um ihren Lebensunterhalt bestreiten zu können (de Ste. Croix, Struggle 293/5).

II. Soziale Konflikte im archaischen u. klass. Griechenland. Der wichtigste soziale Gegensatz war in Griechenland nicht der zwischen Sklavenbesitzern u. Sklaven, sondern der zwischen Besitzenden u. Nichtbesitzenden, zwischen einer wohlhabenden Minderheit von Bürgern u. einer verarmten Mehrheit. Die zentralen Forderungen der Armen zielten seit der archaischen Zeit auf Schuldentilgung u. Neuverteilung des Bodens. Die wirtschaftlichen u. sozialen Spannungen innerhalb der Bürgerschaft fanden ihren Ausdruck vor allem in einem gespannten Verhältnis zwischen den Großgrundbesitzern u. den unabhängigen Kleinbauern. Wichtigste Zeugnisse für diese Konflikte sind in der archaischen Zeit die Gedichte Hesiods u. Solons. *Hesiod bezeugt für das beginnende 7. Jh. eine relative Übervölkerung u. damit einhergehend eine Verarmung der Bauern, bedingt durch das Prinzip der Realteilung (die Höfe wurden unter sämtliche Söhne aufgeteilt; Hesiod empfiehlt daher, nur einen Sohn zu zeugen). Auf der anderen Seite standen die vermögenden Großgrundbesitzer, die die politische Macht hatten u. sich auf Kosten der Kleinbauern bereicherten (Austin / Vidal-Naquet aO. [o. Sp. 1175] 47/9). Zur Zt. Solons stand in Athen das Schuldenproblem im Zentrum der sozialen Auseinandersetzungen. Viele Bauern waren in Schulden geraten; im Fall der Zahlungsunfähigkeit konnten sie nach altem Recht ins Ausland als Sklaven verkauft werden (Personalexekution). Solons Maßnahmen betrafen u. a. die Abschaffung des Status der ἑκτήμοροι, einer Schicht von abhängigen Bauern, die ihrem Grundherrn zur Zahlung eines Sechstels ihrer Ernte verpflichtet waren, die Loslösung der Athener, die als Schuldsklaven verkauft worden waren, Schuldentilgung sowie das Verbot, Darlehen mit der eigenen Person abzusichern (u. damit die Abschaffung der Schuldsklaverei überhaupt; M. I. Finley, La servitude pour dettes: RevHistDroitFrÉtr 43 [1965] 168/71; Gschnitzer 75/84). – Im Laufe des 4. Jh. vergrößerte sich die Distanz zwischen den Reichen u. den Armen zusehends. Es tauchten nun die beiden Forderungen wieder auf, die bereits zu Solons Zeiten akut waren: Schuldentilgung u. Landverteilung (ebd. 139f). Das Werk des Aeneas Tacticus spiegelt die Furcht vor inneren Auseinandersetzungen wider (Aen. Tact. 14, 1). Philosophen u. poli-

tische Denker des 4. Jh. beschäftigten sich wiederholt mit dem Gegensatz zwischen Reichen u. Armen u. den hieraus entspringenden politischen Auseinandersetzungen (στάσεις; Fuks 19/28. 52/79: Isokrates; 80/171: Platon; de Ste. Croix, Struggle 69/80: Aristoteles). Im Bündnisvertrag der unter der Führung Makedoniens stehenden Liga v. Korinth (338 vC.) war vorgesehen, dass es in keiner der Bundesstädte Umverteilungen von Land, Schuldentilgungen oder eine Freilassung von Sklaven zu revolutionären Zwecken geben sollte (Demosth. or. 17, 15). In Argos wurden 370 vC. 1200 reiche Bürger von den Armen ermordet; der Besitz der Getöteten wurde konfisziert (*Konfiskation; Fuks 29f; Gehrke 31/3). Gleichwohl bleibt die Zahl der στάσεις, für die ein sozialer Hintergrund sicher bezeugt ist, auch im 4. Jh. vC. vergleichsweise gering (ebd. 309/28).

III. Hellenismus. Die Entwicklung, die sich bereits im 4. Jh. angekündigt hatte, setzte sich im Hellenismus fort: Die Gegensätze zwischen Reichen u. Armen vergrößerten sich. In den hellenist. Territorialstaaten erwarben Günstlinge der Monarchen Vermögen in einer Größenordnung, wie sie im klass. Griechenland unvorstellbar gewesen wären. Demgegenüber mussten Bauernfamilien in Ägypten häufig von Parzellen von $^1/_2$ bis 1 ha leben (Rostovtzeff 398f. 944/61; Finley 113; Préaux 484/7). Auch in Griechenland selbst scheint der Großgrundbesitz weiter gewachsen zu sein (Rostovtzeff 595f), u. a. auf Kosten von zahlungsunfähigen Schuldnern. In Sparta war in der Mitte des 3. Jh. vC. die Zahl der Vollbürger auf 700 gesunken, von denen 100 den Großteil des Grund u. Bodens in ihre Hände gebracht hatten (Plut. vit. Agis 5). Die Gegensätze zwischen reichen Großgrundbesitzern u. armen Kleinbauern bzw. kleinen Produzenten verschärften sich. Die στάσεις häuften sich (Préaux 525/41; Fuks 17/9; P. Green, Alexander to Actium [London 1990] 392/4). Zentrale Forderungen waren weiterhin Schuldentilgung sowie die Neuverteilung des Landes (Rostovtzeff, Reg. s. v. Schuldentilgung; G. Shipley, The Greek world after Alexander [London 2000] 132f). Die Auseinandersetzungen nahmen sehr unterschiedliche Formen an: Errichtung einer Tyrannis demagogischen Typs, Einsetzung von Gesetzgebern, die die sozialen Konflikte schlichten sollten, Einberufung eines auswärtigen Schiedsgerichts, Gewalt mit Ermordung des politischen Gegners u. Konfiskation des Vermögens (Fuks 29/34).

C. Römisches Reich (2. Jh. vC. / 3. Jh. nC.). I. Klassen in der späten Republik u. frühen Kaiserzeit. a. Oberschichten. Bis zum 3. Jh. vC. waren die Unterschiede in der Verteilung des Besitzes in Rom gering ausgeprägt. Selbst die führenden Senatoren verfügten lediglich über größere Bauerngüter. Die Höfe der Kleinbauern waren demgegenüber gerade groß genug, um die Familie ernähren zu können (Hopkins 19/25). Mit der Phase der Expansion änderten sich die Eigentumsverhältnisse in Italien im 2. Jh. vC. grundlegend: Durch die langwährenden Kriege geschwächt, sahen viele Kleinbauern sich genötigt, ihre Höfe aufzugeben u. in die Stadt Rom abzuwandern. Ihr Land wurde von den Großgrundbesitzern aufgekauft oder illegal in Besitz genommen; Senatoren u. Ritter waren die Hauptnutznießer. Die Gewinne, die sie aus der Kriegsbeute, Provinzstatthalterschaften sowie der Steuererhebung in den Provinzen zogen (Shatzman 53/70; Hopkins 39/47; de Ste. Croix, Struggle 345/7. 355f), investierten sie bevorzugt in Grund u. Boden in Italien. Grundbesitz galt als die sicherste Investition, verschaffte darüber hinaus Sozialprestige (Hopkins 48/56). Es kam zur Ausbildung von Großgütern (Latifundien), die von den in großer Zahl importierten Sklaven bewirtschaftet wurden (Alföldy 54f; De Martino 85/130). – Senatoren u. Ritter der späten Republik bildeten eine soziale K. Grundlage des Wohlstandes beider Stände war der Grundbesitz, von dem Senatoren wie Ritter als Grundrentner lebten (Cic. off. 1, 150f). In der späten Republik galt für Senatoren u. Ritter noch derselbe Mindestzensus von 400 000 Sesterzen, erst Augustus hob den Zensus für Senatoren auf 1 Million Sesterzen an. Das Vermögen der meisten Senatoren wie Ritter lag deutlich über dieser Grenze u. dürfte sich zumeist in der Größenordnung von einigen Millionen Sesterzen bewegt haben (einige Tausend iugera Land). – Kennzeichnend für die Entwicklung am Ende der Republik ist eine rapide Eigentumskonzentration (Plin. n. h. 36, 109), wobei auch die Vermögensunterschiede unter den Senatoren selbst immer mehr zunahmen: Seit Ende des 2. Jh. vC. hob sich aus der besitzenden K. eine Gruppe von sehr vermögenden Senatoren heraus, deren Ver-

mögen ein Vielfaches dessen betrug, was die gewöhnlichen Senatoren ihr Eigen nannten (Alföldy 47f. 79f; Shatzman 11/46). Die Konflikte zwischen Senatoren u. Rittern am Ende der Republik waren nicht sozialer Natur; es handelte sich um politische Konflikte innerhalb ein u. derselben sozialen K. (de Ste. Croix, Struggle 41f. 339f; C. Nicolet, L'ordre équestre à l'époque républicaine [Paris 1966]; P. A. Brunt, The equites in the late republic: ders., The fall of the Roman republic [Oxford 1988] 144/93). – Die Entwicklung, die in den Händen einer kleinen Gruppe von Großgrundbesitzern immer größere Vermögenswerte konzentrierte, hielt in der frühen Kaiserzeit an. Senatoren u. Ritter bildeten eine äußerst dünne Schicht an der Spitze der Gesellschaft: Die Senatoren machten rund 0, 002 %, die Ritter weniger als 0,1 % der Gesamtbevölkerung aus (MacMullen, Relations 88f; zum Ritter- u. Senatorenstand in der frühen Kaiserzeit: Vittinghoff 219/33; Alföldy 101/9; de Ste. Croix, Struggle 405/7; A. M. Andermahr, Totus in praediis. Senatorischer Grundbesitz in Italien in der Frühen u. Hohen Kaiserzeit [1998]; zum Reichtum in der frühen Kaiserzeit allgemein: S. Mratschek-Halfmann, Divites et praepotentes. Reichtum u. soziale Stellung in der Literatur der Prinzipatszeit [1993]). Einige Freigelassene erwarben ähnlich große Vermögen wie die führenden Senatoren u. Ritter, so bereits Anfang des 1. Jh. vC. der Günstling Sullas, Chrysogonus, oder gegen Ende der Republik Caecilius Isidorus (Plin. n. h. 33, 135). Die Freigelassenen bildeten keine soziale K. Es handelte sich bei ihnen nicht, wie früher in der Forschung angenommen wurde, um eine Schicht von Gewerbetreibenden u. Bourgeois. Auch die Freigelassenen, die durch Handelsgeschäfte zu Vermögen gelangt waren, neigten dazu, ihr Vermögen in Landbesitz anzulegen. Musterbeispiel ist die Romanfigur Petrons, Trimalchio (P. Veyne, Vie de Trimalcion: AnnalesÉSC 16 [1961] 213/47). Die Freigelassenen konnten sich schon aufgrund der Tatsache, dass die in Freiheit geborenen Kinder als ingenui, d. h. als Freigeborene, nicht als liberti galten, nicht als soziale K. konstituieren. Die Kinder u. Nachkommen der reichen Freigelassenen waren in die Oberschichten integriert; sie übernahmen deren Lebensstil, beteiligten sich auf lokaler Ebene an der Politik (M. L. Gordon, The freedmen's son in municipal life: JournRomStud 21 [1931] 65/77). Tacitus konstatiert, dass sich unter den Senatoren u. Rittern viele Nachkommen von Freigelassenen befunden hätten (ann. 13, 27). Trotz der häufigen Erwähnung von reichen, meist kaiserlichen Freigelassenen in der frühkaiserzeitlichen Literatur gehörte der überwiegende Teil der Freigelassenen zu den Unterschichten (de Ste. Croix, Struggle 174/9; Vittinghoff 187/90).

b. Städtische Unterschichten. Die Bevölkerung der Stadt Rom wuchs seit dem 2. Jh. vC. durch den Zustrom der Landbevölkerung (Hopkins 57f) sowie den Import von Sklaven auf vermutlich rund 800 000 Einwohner an. Die Armen stellten in Rom die große Masse der Bevölkerung. Nach einer sicher übertriebenen Behauptung des Volkstribunen von 104 vC., Philippus, hätte es in Rom überhaupt nur 2000 Bürger gegeben, die etwas besaßen (Cic. off. 2, 73; H. Bruhns, Armut u. Gesellschaft in Rom: H. Mommsen / W. Schulze [Hrsg.], Vom Elend der Handarbeit [1981] 27/49; C. R. Whittaker, Der Arme: A. Giardina [Hrsg.], Der Mensch der röm. Antike [1991] 305/36; speziell: N. Purcell, The city of Rome and the plebs urbana in the late republic: CambrAncHist 9 [1994] 644/88). Große Armut, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, galt als das wesentliche Merkmal der plebs urbana (Sall. b. Iug. 73, 6; Catil. 48, 1f; Cic. Catil. 4, 17). Die Masse der Handwerker u. Händler in Rom u. den anderen Städten des Reiches waren kleine Leute. Die meisten Ladenbesitzer befanden sich in wirtschaftlicher Abhängigkeit: Sie mieteten ihre Geschäfte u. Wohnungen, hatten also unter der Entwicklung der Mieten, die in Rom im letzten Jh. vC. steil anstiegen, zu leiden. Nicht zuletzt die hohen Mieten führten zur Verschuldung eines großen Teiles der stadtröm. plebs (Z. Yavetz, Die Lebensbedingungen der ‚plebs urbana' im republikan. Rom: H. Schneider [Hrsg.], Zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte der späten röm. Republik = WdF 413 [1976] 98/123; zu den schlechten Wohnverhältnissen auch Brunt 286f; Whittaker aO. 316/9). Viele Ladenbesitzer mussten Darlehen aufnehmen, um ihre Geschäfte betreiben zu können. Diese Bevölkerungsschicht stand daher auch hinter der im letzten Jh. der Republik immer wieder laut werdenden Forderung nach Schuldentilgung (tabulae novae). – Unterhalb der selbständigen Handwerker u. La-

denbesitzer, die über Eigentum an Produktionsmitteln verfügten, stand das Proletariat, in den Quellen als infima plebs, egentes, opifices bezeichnet. Es handelte sich um Freie, die nichts besaßen u. allein von ihrer Arbeit lebten oder aber von öffentlichen bzw. privaten Spenden. Zu einem großen Teil waren es zugewanderte Landbewohner (Sall. Catil. 37, 7; Appian. b. civ. 2, 120, 506; Lucan. 7, 398/407). Freie Lohnarbeiter fanden im Bausektor (Suet. vit. Vesp. 18), Handel u. Handwerk neben Sklaven Beschäftigung (De Martino 189/99). Der Tageslohn lag in der 1. H. des 1. Jh. vC. bei drei Sesterzen (Cic. Q. Rosc. 28); da mit einer gewissen Zahl arbeitsfreier Tage zu rechnen ist, dürfte der Jahresverdienst der Lohnarbeiter bei maximal 800 Sesterzen gelegen haben; ein nicht allzu vermögender Senator hatte demgegenüber ein Jahreseinkommen von 100 000 Sesterzen (Cic. parad. 49). – Die Löhne reichten gerade zum Überleben: Ein modius Getreide (rund acht Liter) kostete auf dem freien Markt ca. drei Sesterzen; ein Tageslohn erlaubte also den Kauf von lediglich acht Litern Getreide, bei Teuerungen erheblich weniger. Für die Armen war damit die Entwicklung des Getreidepreises von allergrößter Bedeutung. Dies erklärt, warum die Stadtbevölkerung auf Teuerungen mit Demonstrationen u. Krawallen reagierte u. warum die popularen Politiker der späten Republik die Zuteilung subventionierten u. schließlich kostenlosen Getreides so erfolgreich zu einem Bestandteil ihres politischen Programmes machen konnten. Der Übergang zum Prinzipat brachte für die Unterschichten wirtschaftlich keine wesentlichen Vorteile; der Wechsel des politischen Regimes ging nicht mit einer sozialen Revolution einher. Allenfalls konnte die stadtröm. plebs von einer geregelten Getreideversorgung profitieren (Tac. ann. 1, 2). Die regelmäßige Versorgung mit Getreide war auch in der frühen Kaiserzeit die Hauptsorge der städtischen plebs (Tac. hist. 4, 38). Die Lebenshaltungskosten in Rom, besonders die Mieten, blieben hoch, so dass die große Masse der Stadtbevölkerung in großer Armut lebte (Iuvenal. 3, 164/7; Martial. 3, 38, 1/6). – Ähnlich war die Situation in den anderen Städten des Reiches: Von dem Lohn eines Arbeiters ließ sich kaum eine Familie ernähren (Philo Flacc. 143; Dio Chrys. 7, 105f). Arbeitslosigkeit u. der damit einhergehende Verdienstausfall waren in dieser Situation für Handwerker u. Werktätige eine ernste Bedrohung (Artemid. onir. 1, 42, 41. 54, 51). Unterhalb der Schicht der Handwerker u. Lohnarbeiter gab es in den antiken Großstädten eine breite Schicht von Bettlern, über die die Quellen freilich vor der Spätantike, als die christl. Autoren ihr Augenmerk auch auf die Mittellosen richteten, nur sehr wenig Informationen enthalten (Martial. 4, 53; 10, 5; 14, 81; Dio Chrys. 77/8, 33; Apul. met. 1, 6, 1; Artemid. onir. 3, 53, 188f; Philostr. vit. Apoll. 4, 10; *Mendicus). Die große Masse der Stadtbewohner galt auch in der frühen Kaiserzeit als arm, wobei Armut ein relativer Begriff war. Juvenal hielt jemanden für arm, wenn er im Jahr weniger als 20 000 Sesterzen, das 20fache des Jahresverdienstes eines einfachen Lohnarbeiters, hatte (Iuvenal. 9, 140f). Manche Arme verfügten über eigene Sklaven (ebd. 3, 164/8; 9, 142/7; Martial. 2, 90, 9; Artemid. onir. 1, 48, 45; Apul. apol. 17); als Zeichen äußerster Armut galt es, nicht einmal einen einzigen Sklaven sein Eigen zu nennen (Catull. 23, 1; Martial. 11, 32, 3). Termini wie pauper bezeichnen also nicht nur die Elenden u. Bettler, sondern auch die besser situierten Handwerker u. Händler. Trotzdem ist der Terminus Armut angemessen. Die Lebensverhältnisse auch von Handwerkern, die Laden bzw. Werkstätte hatten, waren nicht wirklich gesichert: Eine wirtschaftliche Krise wie zB. der Anstieg der Getreidepreise konnte auch für sie sehr schnell den wirtschaftlichen Ruin u. das Absinken in die K. der Besitzlosen oder gar der Sklaven zur Folge haben.

c. Landbevölkerung. Die Vermögenden bezogen einen beträchtlichen Teil ihrer Einkünfte aus der direkten oder indirekten Ausbeutung der Landbevölkerung: durch die Grundrente, aber auch durch Darlehenszinsen. Weite Teile der Landbevölkerung Italiens waren in Folge der ständigen Kriege sowie der oftmals mehrjährigen Abwesenheit der männlichen Arbeitskräfte, die als Soldaten zu dienen hatten, verelendet (Alföldy 52f; zu den Auswirkungen der Expansion auf die ital. Wirtschaft: Hopkins 1/74). Die Villen- u. Latifundienwirtschaft (auf Sklavenbasis) hatte in Italien u. Sizilien zur Verdrängung vieler Kleinbesitzer geführt. Gleichwohl blieb, regional freilich in unterschiedlicher Stärke, in Italien auch in der späten Republik u. frühen Kaiserzeit ein freies Klein-

bauerntum erhalten, welches durch die Gründung von Kolonien u. die Ansiedlung von Veteranen im letzten Jh. der Republik immer wieder verstärkt wurde. – In den Provinzen, vor allem im Osten des Reiches, hatte sich das Kleinbauerntum sehr viel besser gehalten. Die Bauern bestellten ihr Land zumeist mit Hilfe ihrer Familienangehörigen, vor allem der Kinder (Varro rust. 1, 17, 2; Plin. n. h. 18, 38; J. K. Evans, Plebs rustica: Amer. Journ. Anc. Hist. 5 [1980] 19/47. 134/73), zT. wohl auch mit Sklaven (Appian. b. civ. 1, 72, 333/5). Sie waren in sich aber keine völlig homogene K.; es bestanden beträchtliche Vermögensunterschiede (MacMullen, Relations 95/7). Eine sehr große Zahl unter ihnen, wie sich am besten in Ägypten ersehen lässt, verfügte jedoch kaum über genügend Land, um eine Familie ernähren zu können (ebd. 12/4). – Bereits in den spätrepublikanischen Quellen treten als eine weitere Bevölkerungsschicht die Pächter (coloni) in Erscheinung. Die Verpachtung von Land war schon in der späten Republik u. frühen Kaiserzeit neben der Bewirtschaftung der Güter durch Sklaven gängig (K.-P. Johne / J. Köhn / V. Weber, Die Kolonen in Italien u. den westl. Provinzen des röm. Reiches [1983]; P. W. de Neeve, Colonus [Amsterdam 1984]). Die wirtschaftliche u. soziale Lage der Parzellenpächter war meist sehr schwierig (M. I. Finley, Private farm tenancy in Italy before Diocletian: ders. [Hrsg.], Studies in Roman property [Cambridge 1976] 103/21. 188/90). Die Pachtverträge wurden in der Regel auf fünf Jahre (lustrum) abgeschlossen. Der Zins wurde in Italien zumeist in *Geld entrichtet; daneben kam auch Natural- (Teil-) Pacht vor (Ulp.: Dig. 19, 2, 19, 3; Gaius: ebd. 19, 2, 25, 6; Plin. ep. 9, 37, 3). Der kleinere Teil der Kolonen waren Sklaven oder Freigelassene. Im Übrigen handelte es sich um freie Landbewohner, die entweder kein eigenes Land hatten oder deren Grundbesitz zu klein war, um eine Familie ernähren zu können. Andere waren genötigt gewesen, ihren Landbesitz zu verkaufen, u. bestellten ihn als Pächter (Hor. sat. 2, 2, 2f). Darauf, dass die wirtschaftliche Situation der meisten Kolonen recht prekär war, deuten u. a. die in den Quellen häufig bezeugten Bitten von Kolonen um Pachtnachlässe (Colum. 1, 7, 1f; Plin. ep. 9, 37, 2; 10, 8, 5). Viele Kolonen waren bei ihren Verpächtern permanent verschuldet. Die meisten Grundbesitzer suchten in dieser Situation durch den Verkauf der ihnen von den Kolonen gestellten Pfänder zu ihrem Geld zu kommen, was jedoch die wirtschaftliche Situation der Pächter nur noch weiter verschlechterte u. ihre Arbeitsmoral minderte (ebd. 3, 19, 6). Auch wenn es den Verpächtern nach Ablauf des Pachtvertrages theoretisch freistand, sich neue Pächter zu suchen, scheuten sie doch zumeist einen Pächterwechsel; angestrebt wurde personelle Kontinuität (Colum. 1, 7, 3). Bereits im 2. Jh. nC. sind inschriftlich Pächterfamilien bezeugt, die über mehrere Generationen hin auf einem Gut geblieben waren; der Pächterstatus vererbte sich vom Vater auf den Sohn (Dessau nr. 6870). Spätestens im 3. Jh. war es üblich geworden, dass der Pachtvertrag nach Ablauf der Pachtzeit stillschweigend als verlängert galt, wenn das Pachtverhältnis nicht explizit gekündigt worden war (Ulp.: Dig. 19, 2, 13, 11; 19, 2, 14; Cod. Iust. 4, 65, 16 vJ. 260). Die Beziehungen von Pächtern u. Grundbesitzern waren bereits in der späten Republik u. frühen Kaiserzeit mehr als rein ökonomischen Charakters. Die coloni befanden sich in einer klientelartigen Abhängigkeit von ihrem Pachtherrn (Apul. met. 8, 31, 1; Martial. 4, 66, 10/2).

d. Klassengrenzen. Die Grenzen zwischen den sozialen K. waren fließend. Am klarsten waren die Grenzen zwischen Ober- u. Unterschichten. Seit dem 2. Jh. nC. manifestierte sich der Gegensatz zwischen den Privilegierten u. der großen Masse der Bevölkerung auch in der Rechtsprechung, indem bei der Strafbemessung zwischen den sog. honestiores u. den humiliores differenziert wurde. Zu den honestiores zählten die Angehörigen der privilegierten Stände (Senatoren, Ritter, Decurionen, Veteranen); sie waren von der Folter, entehrenden Strafen, Zwangsarbeit u. der Todesstrafe ausgenommen u. wurden auch bei Kapitalverbrechen zumeist lediglich mit der Verbannung bestraft, während die humiliores der ganzen Schärfe des Gesetzes unterworfen waren (P. Garnsey, Social status and legal privilege in the Roman Empire [Oxford 1970]). Diese Unterscheidung gewann in der Kaiserzeit in dem Maße an Bedeutung, wie immer mehr Provinziale das röm. Bürgerrecht erlangten u. damit dessen Besitz als Distinktionsmerkmal an Bedeutung verlor. Wurde zu Beginn der Kaiserzeit im Strafrecht noch nach Besitz oder Nicht-

Besitz des Bürgerrechtes differenziert, so war es seit dem 2. Jh. nC. zunehmend der soziale Rang, der die Behandlung des Einzelnen vor Gericht bestimmte. – Nur wenigen Angehörigen der Unterschichten gelang der Aufstieg in die Oberschichten (MacMullen, Relations 119f). Demgegenüber waren die Trennlinien zwischen freien Armen u. Sklaven oft nicht scharf gezogen. Vielen Sklaven winkte die Freilassung (G. Alföldy, Die Freilassung von Sklaven u. die Struktur der Sklaverei in der röm. Kaiserzeit: ders., Die röm. Gesellschaft [1986] 286/331). Auf der anderen Seite gerieten zahlreiche Freigeborene in die Sklaverei: Neugeborene *Kinder wurden ausgesetzt u. vom Finder als Sklaven aufgezogen; arme Eltern sahen sich genötigt, ihre Kinder in die Sklaverei zu verkaufen, auch der Selbstverkauf in die Sklaverei kam vor (J. Ramin / P. Veyne, Droit romain et société: Historia 30 [1981] 472/97). Die Lage von zahlungsunfähigen Schuldnern unterschied sich oft kaum von der der Sklaven (de Ste. Croix, Struggle 162/70). Vielen Sklaven ging es besser als manchen armen Freien (MacMullen, Relations 92f).

II. Soziale Konflikte. a. Späte Republik. Die sozialen Konflikte, die sich durch das Wachstum des Großgrundbesitzes u. die Enteignung einer großen Zahl von Kleinbauern im 2. Jh. vC. abgezeichnet hatten, brachen offen mit dem Tribunat des Tib. Gracchus iJ. 133 vC. aus; während der nächsten 100 Jahre befand sich Rom in einer permanenten politischen u. sozialen Krise. Tib. Gracchus verfolgte das Ziel, das Kleinbauerntum durch Landzuweisungen an Arme wieder zu stärken. Der mit seinem Tribunat ausbrechende Konflikt hatte auch die soziale Dimension von Auseinandersetzungen zwischen Reichen u. Armen, Großgrundbesitzern u. Landlosen. Während des nächsten Jh. sind etwa 20 weitere Versuche bezeugt, Land an die Armen oder Veteranen zu verteilen, entweder durch Koloniegründungen oder individuelle Landzuweisungen (Hopkins 59/64; Alföldy 69/71; de Ste. Croix, Struggle 351/5). – Erst die Gründung einer größeren Zahl von Kolonien außerhalb Italiens unter Caesar u. Augustus linderte das soziale Problem der vielen landlosen Proletarier in Rom: Zwischen 45 u. 28 vC. wurden 165000 Römer außerhalb Italiens angesiedelt, zwischen 28 u. 8 vC. noch einmal rund 100000 Veteranen (Hopkins 64/74). Weite Bevölkerungskreise waren verschuldet (M. W. Frederiksen, Caesar, Cicero and the problem of debt: JournRomStud 56 [1966] 128/41; J. P. Royer, Le problème des dettes à la fin de la république romaine: RevHistDroitFrÉtr 45 [1967] 191/240. 407/50). Die Forderung nach Schuldentilgung fand sowohl in der plebs rustica als auch der plebs urbana große Resonanz (vgl. zB. Sall. Catil. 33, 1f; R. Drexhage, Tabulae novae, frumentationes u. die stadtröm. plebs: Migratio et commutatio, Festschr. Th. Pekáry [1989] 119/35). – Weite Teile der Unterschichten standen in Opposition zum herrschenden Senatsregime; der Gegensatz von Senat u. plebs wird von Sallust wiederholt angesprochen (Sall. b. Iug. 16, 2; 31, 7f. 20; 40, 3; 41, 2/8; 73, 6f; 84, 1; Catil. 20, 11/4; 33, 1; 35, 3; 37/9, 1; zur politischen Rolle der plebs urbana in der späten Republik: G. Laser, Populo et scaenae serviendum est. Die Bedeutung der städtischen Masse in der späten röm. Republik [1997]; F. Millar, The crowd in Rome in the late republic [Ann Arbor 1998]). An der Existenz von K.hass wird man nicht zweifeln können. An den großen Sklavenkriegen waren auch verarmte Freie beteiligt (Appian. b. civ. 1, 116, 540). Verschuldete Grundbesitzer u. weite Teile der städtischen plebs sympathisierten mit dem Umsturzversuch Catilinas (Cic. Catil. 2, 18; Sall. Catil. 37; 48, 1f; 50, 1; Cic. Mur. 50f). In den 50er Jahren des 1. Jh. vC. eskalierte die Gewalt in Rom. Bei den Teilnehmern der Demonstrationen handelte es sich nicht um einen Pöbel entlaufener Sklaven, Krimineller u. anderer zweifelhafter Existenzen, wie es die Schilderungen Ciceros nahelegen könnten; es überwogen Handwerker u. Ladenbesitzer (Brunt): Sie galten in Rom als das unruhigste Bevölkerungselement u. standen bei Unruhen in vorderster Reihe (Cic. Catil. 4, 17; dom. 89). Wenn die Ladenbesitzer auf die Straße gingen (u. damit einen Einkommensverzicht in Kauf nahmen), so taten sie dies, um ihre eigenen sozialen u. ökonomischen Interessen zu vertreten: Sie demonstrierten, wenn die Getreidepreise stiegen, sie agitierten für niedrigere Mieten, für ein moderates Schuldrecht (Brunt 305/9). Die Senatsaristokratie lehnte jede soziale Reform ab: Cicero sah in der Ackergesetzgebung einen Angriff auf das Privateigentum (Cic. Sest. 103). Die Umverteilung des Besitzes wird von ihm in jeder Form strikt abgelehnt, ob es sich nun um die Verteilung von

Land, die Ausgabe subventionierten Getreides, die Schuldentilgung oder die Tilgung von Mietschulden handelt (Cic. off. 2, 72f. 78. 83/5; Sest. 103; leg. 2, 13f; Tusc. 3, 48). – Die Auseinandersetzungen zwischen Popularen u. Optimaten in der späten Republik waren Auseinandersetzungen zwischen zwei rivalisierenden Fraktionen innerhalb ein u. derselben sozialen Schicht um die Macht (Alföldy 77). Auch die Führer der Popularen stammten ohne Ausnahme aus der Senatsaristokratie. Dass die Popularen sich aber auf weite Teile des einfachen Volkes stützen konnten, lässt sich nur mit den sozialen Konflikten erklären, die die röm. Gesellschaft im letzten Jh. der Republik zerrissen. Wenn die Popularen die Unterstützung des Volkes gewinnen wollten, so waren sie gezwungen, eine Politik zu betreiben, die sich an den sozialen Bedürfnissen des Volkes orientierte. Insofern können die Popularen durchaus als politische Vertreter der plebs angesehen werden. Der politische Konflikt zwischen Optimaten u. Popularen spiegelte auch die sozialen Konflikte zwischen Großgrundbesitzern einerseits u. der plebs urbana bzw. der plebs rustica andererseits wider. Hätte es nicht soziale Unzufriedenheit in der plebs gegeben, so hätten die popularen Politiker sich auch nicht der Volksversammlung als Machtinstrument bedienen können.

b. Frühe Kaiserzeit. Gegenüber der Republik haben sich die sozialen Gegensätze zwischen Reich u. Arm in der frühen Kaiserzeit verschärft (Grassl 175/86), nicht in dem Sinne, dass die Armen viel ärmer geworden wären, wohl aber in dem Sinne, dass die Spitzenvermögen in der frühen Kaiserzeit noch größer wurden als in der Republik. Die Armen waren von Neid gegenüber den Reichen, wenn nicht gar Hass erfüllt; sie beklagten sich über die ungerechte Güterverteilung (Lucian. gall. 22; sat. 31; nav. 27; Plut. praec. ger. 30, 822A; Artemid. onir. 4, 17, 211). Als es unter Nero zu einer Rebellion von Sklaven kam, war die Bevölkerung in Rom von zwiespältigen Gefühlen erfüllt, von Furcht, aber auch dem Wunsch nach Änderung der bestehenden Verhältnisse (Tac. ann. 15, 46). Die Armen u. die Sklaven nutzten politische Unruhen, um sich an ihren reichen Mitbürgern zu rächen (hist. 4, 1). – Die Bevölkerung der großen Städte des Reiches galt den Zeitgenossen als unruhig u. gewalttätig; aber die meisten Unruhen, die in den kaiserzeitlichen Städten ausbrachen, hatten keinen sozialen Charakter (MacMullen, Enemies 163/91; Pekáry; zur stadtröm. plebs: Z. Yavetz, Plebs and princeps [Oxford 1969]; ders., The urban plebs in the days of the Flavians, Nerva and Trajan: A. Giovannini / D. van Berchem [Hrsg.], Opposition et résistances à l'empire d'Auguste à Trajan [Genève 1987] 135/86). In einzelnen Fällen führten Steuern oder Abgaben zu Unruhen (Dio Cass. 48, 43, 1; 50, 10, 3f), öfter die schlechte Getreideversorgung (ebd. 54, 1; 55, 27, 1; Appian. b. civ. 5, 67, 283; Tac. ann. 6, 13; 12, 43; Suet. vit. Claud. 18, 2). Die städtische plebs forderte von den Kaisern in Rom, den lokalen Eliten in den anderen Städten des Reiches eine ausreichende Versorgung mit preisgünstigem Getreide (zu den Versorgungskrisen u. ihrer Bekämpfung in den Städten des Ostens: Quaß 253/69; Rom: C. Virlouvet, Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron [Rome 1985]; *Hungersnot). Derartige Demonstrationen galten ihr als legitimer Protest u. zielten nicht auf den revolutionären Umsturz der bestehenden Ordnung. Hungerrevolten konnten aber soziale Antagonismen offenlegen, d. h. den Gegensatz zwischen Reichen u. Armen, der sonst nur latent vorhanden war (Petron. sat. 44, 3). Die unter der schlechten Versorgung mit Getreide u. anderen lebensnotwendigen Gütern leidende Bevölkerung wandte sich gegen reiche Mitbürger, denen Getreidespekulation vorgeworfen wurde (Philostr. vit. Apoll. 1, 15). Die demonstrierende Menge drohte damit, die Häuser einflussreicher Mitbürger anzuzünden u. diese selbst zu steinigen (Dio Chrys. 46, 7/13); in diesem Sinne kann man von K.hass sprechen. Die Reichen sahen sich genötigt, Getreide zu einem niedrigeren als dem Marktpreis zu verkaufen, aus Angst vor gewalttätigen Ausschreitungen der Massen (Ulp.: Dig. 7, 1, 27, 3; Papir.: ebd. 48, 12, 3, pr.; Marcian.: ebd. 50, 1, 8; Char.: ebd. 50, 4, 18, 25; Paul.: ebd. 50, 8, 7 [5], pr.). Die Revolten beinhalteten keine Pläne zur Umgestaltung der Gesellschaftsstrukturen; sobald die Getreideversorgung wieder gesichert war, fügten sich die Armen aufs Neue in die gesellschaftliche Ordnung. Sie waren somit durchaus den Normen des Gesamtsystems verpflichtet, forderten aber ihnen vermeintlich zustehende Rechte wie die Getreideversorgung ein. – In einigen Fällen führten

Schuldenkrisen zu gewalttätigen Ausschreitungen (Dio Cass. 55, 8, 6; 55, 12, 3a). Im J. 66 nC. brannten die Revolutionäre in *Jerusalem die Archive nieder, um die Schuldscheine zu vernichten u. die Gläubiger an der Eintreibung ihrer Forderungen zu hindern (Joseph. b. Iud. 2, 427). Ein ähnlicher Vorfall ist für Antiochia iJ. 70 nC. bezeugt (ebd. 7, 61). Als es unter Kaiser Maximinus Thrax iJ. 238 in Rom zum Aufruhr des Pöbels kam, brachten im Verlauf der Unruhen auch Schuldner ihre Gläubiger um (Herodian. 7, 7, 3). Zahlreiche στάσεις sind für Städte im griechischsprachigen Osten bezeugt (u. a. Plut. praec. ger. 824B/E; Philostr. vit. Apoll. 4, 8; Plin. ep. 10, 34). Die Aufforderung zur Eintracht (*Homonoia) unter den Bürgern ist eine immer wiederkehrende Forderung bei griechischen Autoren der frühen Kaiserzeit (Dio Chrys. 39; C. P. Jones 90f; ders., Plutarch and Rome [Oxford 1971] 110/21). – Bei den στάσεις in den Städten des griech. Ostens handelt es sich freilich nur zT. um soziale Konflikte: Oft lag ihnen Zwietracht innerhalb der herrschenden K. zugrunde, es waren Fraktionenkämpfe. Die Parteien, die sich in den Städten bildeten, hatten kein ideologisches Programm; sie waren Interessenbündnisse im Kampf um Einfluss u. Macht. Daneben sind aber auch Auseinandersetzungen zwischen Reichen u. Armen bezeugt: Die Armen (vertreten vor allem in der Volksversammlung) unterstellten den Reichen, sich auf ihre Kosten bei Getreideteuerungen zu bereichern oder städtische Gelder zu unterschlagen (C. P. Jones 80. 90f. 100). Die Volksversammlung hatte zwar in der frühen Kaiserzeit viel von ihrem Gewicht verloren, aber es war dem Volk doch durch dieses Medium immer noch möglich, seine Forderungen der herrschenden Elite gegenüber zu Gehör zu bringen (Quaß 373/421). Für den Westen des Reiches sind unsere Quellen spärlicher. Dass es aber auch hier Auseinandersetzungen zwischen den Reichen u. den Armen gab, zeigen die für das J. 58 nC. in Puteoli bezeugten Streitigkeiten (Tac. ann. 13, 48). Auf dem Lande kam es zumeist nur zu isolierten u. individuellen Gewalttaten der ausgebeuteten Bevölkerung, so gegen römische Beamte, die die Steuern mit besonderer Härte eintrieben. Derlei Aktionen können nur unter großen Vorbehalten als soziale Konflikte bezeichnet werden (ebd. 4, 45). – Nationale Aufstände, die eine Loslösung vom Röm. Reich zum Ziel hatten, besaßen allerdings häufig auch eine soziale Komponente. Deutlich wird dies beim Aufstand der jüd. Bevölkerung iJ. 66 nC. Er richtete sich nicht nur gegen die röm. Herrschaft, sondern auch gegen die einheimischen Großgrundbesitzer u. Wucherer. *Josephus charakterisiert die Aufständischen als Räuber bzw. sicarii; hiervon werden abgesetzt die Hohenpriester, die Notabeln, die Mächtigen, zu denen selbst römische Ritter zählten. Die Angehörigen dieser Schicht neigten zur Unterordnung unter die röm. Herrschaft (H. Kreissig, Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges [1970] 110/48; P. A. Brunt, Josephus on social conflicts in Roman Judaea: ders., Roman imperial themes [Oxford 1990] 282/7. 517/31; M. Goodman, The ruling class of Judaea [Cambridge 1987]; zu sozialen Spannungen im antiken Judentum Hengel, Eigentum 23/7). Auch bei anderen Aufständen gingen soziale Auseinandersetzungen von Reichen u. Armen mit dem Streben nach nationaler Unabhängigkeit einher. Der Aufstand von Florus u. Sacrovir iJ. 21 nC., die sich zum Ziel gesetzt hatten, Galliens Unabhängigkeit wiederherzustellen, hatte seinen Anlass in der Verschuldung zahlreicher Gallier (Tac. ann. 3, 40; schon Caes. b. Gall. 7, 4, 1/3; zum gallischen Aufstand dJ. 69 nC. Tac. hist. 2, 61). – Es bleibt bemerkenswert, dass trotz aller sozialen Gegensätze im Röm. Reich so wenige sozial motivierte Rebellionen belegt sind. Die Revolten der Bevölkerung in Städten wie Rom oder Alexandria richteten sich nicht gegen das soziopolitische System, sondern immer nur gegen konkrete Missstände (vor allem Lebensmittelknappheiten u. unzureichende Getreideversorgung). Es mochte hierbei zu Ausschreitungen gegen die ortsansässigen Grundbesitzer als den Reichen kommen, aber die sozialen u. politischen Strukturen als solche wurden nicht in Frage gestellt. – Aus einer Reihe von Gründen kam es nicht zu einem revolutionären Kampf der Unterschichten (Vittinghoff 257/60). Die röm. Vereinsgesetze verboten jeden innerstädtischen Zusammenschluss, der sich politische Ziele setzte. Die Kaiser untersagten wiederholt, um Unruhen vorzubeugen, die Gründung neuer Collegien (*Genossenschaft). Mit dem Verbot von politisch ausgerichteten Collegien wurde den Unterschichten die Möglichkeit genommen, ihre Interessen zu artikulie-

ren (Suet. vit. Aug. 32, 1; Philo Flacc. 4; Dio Cass. 60, 6, 6; Tac. ann. 14, 17; Plin. ep. 10, 33f. 93; Ulp.: Dig. 1, 12, 1, 14; Paul.: ebd. 47, 22, 1/3; Vittinghoff 209). Hatte es in der späten Republik mit den Popularen noch innerhalb der herrschenden Senatsaristokratie Politiker gegeben, die die sozialen u. wirtschaftlichen Anliegen der plebs urbana u. rustica vertraten, so hatten die Angehörigen der Unterschichten in der frühen Kaiserzeit kaum noch Möglichkeiten, ihre Interessen zu artikulieren. In der späten Republik hatten die Popularen ihre Ziele über die Volksversammlung durchzusetzen gesucht; in der frühen Kaiserzeit war sie in Rom selbst wie in den anderen Städten des Reiches nur noch ein Verfassungsorgan von untergeordneter Bedeutung, u. damit nahm zwangsläufig auch der politische Einfluss der Unterschichten ab (de Ste. Croix, Struggle 300/26). Zahlreiche Angehörige der Unterschichten, Freigelassene u. freigeborene Plebeier, waren mit den Mitgliedern der gesellschaftlichen Elite durch Klientelbande verbunden (R. P. Saller, Personal patronage under the early empire [Cambridge 1982]; de Ste. Croix, Struggle 341/3). Tacitus differenziert in Rom zwischen der plebs sordida u. den Plebeiern, die den Häusern der Vornehmen verbunden waren (hist. 1, 4). Viele Plebeier waren eher ihrem Patron als ihren K.genossen solidarisch verbunden. Zudem sorgten in Rom die frumentationes (*Nahrung) u. kaiserlichen Geldspenden, in den Städten Italiens u. der Provinzen der Euergetismus der lokalen Eliten für die Ruhigstellung der plebs (*Euergetes; P. Veyne, Le pain et le cirque [Paris 1976] bzw. Brot u. Spiele [1994]; A. R. Hands, Charities and social aid in Greece and Rome [London 1968] 89/115). Die unterdrückten K. waren in sich zu heterogen, als dass es zu einem dauerhaften Bündnis hätte kommen können: Die personenrechtlichen Unterschiede zwischen Bürgern, Peregrinen, Freigeborenen, Freigelassenen u. Sklaven deckten sich nicht mit der K.lage u. erschwerten eine Solidarisierung der Unterschichten. Die freien Römer mochten materiell noch so schlecht gestellt sein, sie fühlten sich doch den fremdstämmigen Sklaven u. Freigelassenen überlegen (Iuvenal. 1, 24f. 102/14; 10, 225f). Auch zwischen Stadt- u. Landbevölkerung bestanden Ressentiments (MacMullen, Relations 28/56). Schließlich existierten vielfach Rivalitäten zwischen benachbarten Städten, die zT. zu gewalttätigen Auseinandersetzungen führten u. einer überörtlichen Solidarisierung der beherrschten u. ausgebeuteten K. entgegenstanden. (ders., Enemies 185/8; C. P. Jones 84/9).

c. Drittes Jh. nC. In der Forschung wird vielfach davon ausgegangen, dass sich die sozialen Konflikte während der Krise des 3. Jh. nC. verschärft hätten (G. Alföldy, Soziale Konflikte im röm. Kaiserreich: ders., Gesellschaft aO. [o. Sp. 1187] 82/98, bes. 90. 92f; F. Kolb, Wirtschaftliche u. soziale Konflikte im Röm. Reich des 3. Jh. nC.: Bonner Festgabe J. Straub = BonnJbb Beih. 39 [1977] 277/95). Tatsächlich blieb es jedoch auch im 3. Jh. lediglich bei den traditionellen Aktionsformen der plebs: Die Aktivitäten der städtischen plebs beschränkten sich weiterhin im Wesentlichen auf Hungerrevolten (Herodian. 1, 12; *Hungersnot). Während der häufigen Kaiserwechsel (seit 193 nC.) griff zwar auch die stadtröm. plebs in die Politik ein (I. Hahn, Zur politischen Rolle der stadtröm. Plebs unter dem Prinzipat: V. Besevliev / W. Seyfarth [Hrsg.], Die Rolle der Plebs im spätröm. Reich [1969] 39/54; Sünskes-Thompson 95/134). Mit Gewalt ausgetragene soziale Konflikte sind auch für die Städte des 3. Jh. kaum bezeugt. Während der Regierungszeit Aurelians kam es zu einem Aufstand von Münzarbeitern in Rom; die sozialen Hintergründe bleiben im Unklaren (Hist. Aug. vit. Aurelian. 38, 2/4). Auf dem Lande wuchs dagegen die Unsicherheit mit der Zunahme des Räuberunwesens (zu den Räubern allgemein B. D. Shaw, Bandits in the Roman Empire: Past & Present 105 [1984] 3/52; Th. Grünewald, Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu latrones im Röm. Reich [1999]; zur Severerzeit: Sünskes-Thompson 190/202). Bereits unter Marc Aurel hatte in Ägypten eine wirtschaftliche Krise, die durch die Folgen der Pest sowie eine unsensible Politik der röm. Beamten vor Ort noch verschärft worden war, zu einer großen Bauernrevolte der sog. βουκόλοι geführt, die 172/73 nC. von Avidius Cassius niedergeschlagen werden musste (Dio Cass. 71 [72], 4; R. Alston, The revolt of the Boukoloi: K. Hopwood [Hrsg.], Organised crime in antiquity [London 1999] 129/53; zum Aufstand des Deserteurs Maternus in Gallien vgl. Herodian. 1, 10; Hist. Aug. vit. Comm. 16, 2. vit. Pesc. 3, 3f; G. Alföldy, Bellum desertorum: BonnJbb 171 [1971] 367/76). – Bulla Felix war der Anführer einer Räuberbande von

600 Mann in Italien (unter Septimius Severus). Trotz des Einsatzes von Truppen konnte er zwei Jahre lang nicht gefasst werden; er fand bei Teilen der Landbevölkerung Unterstützung. Die Bande dürfte sich zum großen Teil aus flüchtigen Sklaven rekrutiert haben. Einem gefangengenommenen Centurio erklärte Bulla Felix, er solle den Herren übermitteln, ihre Sklaven anständig zu ernähren, damit sie sich nicht der Räuberei zuwenden müssten. Manche Forscher sehen in Bulla Felix einen der wenigen Räuber mit einem klaren, gegen die Herrschenden gerichteten ideologischen Programm (de Ste. Croix, Struggle 318. 477). Bulla Felix wurde schließlich durch Verrat gefasst u. zum Tode verurteilt (Dio Cass. 76 [77], 10). – Bis zu einem gewissen Grade können die Räuberbanden als Indiz für wachsenden sozialen Protest betrachtet werden. Zu einem größeren Teil erklärt sich die Zunahme des Räuberunwesens allerdings lediglich aus den instabilen politischen Verhältnissen des Röm. Reiches im 3. Jh.: Aufgrund zahlreicher innerer u. äußerer Kriege waren die Sicherheitsorgane vielfach überfordert, im Inneren für Ruhe u. Ordnung zu sorgen. Zahlreiche Räuber waren fahnenflüchtige Soldaten, deren Zahl mit den äußeren u. inneren Kriegen des 3. Jh. stark angestiegen war, sowie Soldaten der unterlegenen Bürgerkriegsparteien. Die Verschärfung der sozialen Konflikte im 3. Jh. sollte also nicht überbetont werden.

D. Spätantike. I. Klassen in der Spätantike. a. Oberschichten. Spätantike Prediger gehen davon aus, dass sich ihr Publikum lediglich aus Armen u. Reichen zusammensetzt. Oft reden sie von den ‚vielen Armen' u. den ‚wenigen Reichen' (Aug. en. in Ps. 51, 14 [CCL 39, 633f]; serm. 85, 2 [PL 38, 521]; in Joh. tract. 6, 25 [CCL 36, 66]; zum Gegensatz Reich - Arm bei Gregor v. Naz. Coulie 153/70). Auch in der spätantiken Gesetzgebung wird wiederholt eine Zweiteilung der Gesellschaft in Reiche u. Arme vorausgesetzt (Grodzynski 171f). Die dichotomische Struktur, die für die röm. Gesellschaft seit jeher kennzeichnend war, tritt in der Spätantike noch sehr viel deutlicher als früher zutage: Kennzeichnend hierfür ist nicht nur der Gegensatz Arm - Reich, sondern auch der von den Kirchenvätern u. anderen spätantiken Autoren immer wieder angesprochene Antagonismus zwischen Mächtigen (potentes) u. Schwachen; gegen die potentes wird der Vorwurf erhoben, die Armen zu bedrücken (zB. Aug. serm. 32, 20 [CCL 41, 407f]; 259, 5 [PL 38, 1200]; Joh. Chrys. laed. 1 [PG 52, 461]; expos. in Ps. 11, 3 [55, 147]). Die potentes u. der von ihnen ausgeübte Machtmissbrauch werden schon in den frühkaiserzeitlichen Quellen erwähnt; in der Spätantike ist ihre Rolle aber sehr viel prominenter (Krause, Patronatsformen s. v. potentes). Die Einrichtung des Amtes des *Defensor civitatis wurde von der kaiserlichen Regierung mit dem Schutz begründet, der der plebs gegen die Übergriffe der potentes gewährt werden sollte (Cod. Theod. 1, 29, 1 vJ. 364; Krause, Patronatsformen 289/93). Die african. Kirche forderte 401 nC. die Einsetzung von defensores, die den Armen wirksamen Schutz gegenüber der Macht der Reichen gewähren könnten (Reg. eccl. Carth. 75 [Conc. Carth. vJ. 401] cn. 75 [CCL 149, 202]; vgl. auch Aug. ep. 22*, 2, 4 [CSEL 88, 114]). – In der Forschung ist vielfach die Auffassung vertreten worden, die Kluft zwischen Arm u. Reich habe sich in der Spätantike gegenüber der frühen Kaiserzeit noch vertieft (u. a. Alföldy 156). Diese Ansicht lässt sich mit dem uns zur Verfügung stehenden Quellenmaterial nicht beweisen. Dass die Vermögensunterschiede zwischen den Reichen u. den Armen immens waren, ist jedoch unzweifelhaft (Patlagean 380/2). Die Oberschicht war schmal; sie verengte sich zunehmend auf die Senatoren: Wenn in den Quellen von Reichen u. Mächtigen die Rede ist, so findet sich als Synonym immer wieder der Terminus Senator (Aug. en. in Ps. 32, 2, 18 [CCL 38, 267f]). Der Senatorenstand hatte sich in der Spätantike gegenüber der frühen Kaiserzeit allerdings durch die faktische Auflösung des Ritterstandes erheblich erweitert; außerdem drängte eine große Zahl von Curialen in den Senatorenstand. Die Zugehörigkeit zum Senatorenstand wurde von der Mitgliedschaft im Senat (in Rom u. Kpel) gelöst; nicht jeder Senator war auch Mitglied des Senats (Alföldy 159f; Vittinghoff 312f). Grundbesitz u. Sklaven bildeten die Grundlage des Vermögens der divites (zB. Aug. en. in Ps. 93, 7 [CCL 39, 1308]; Joh. Chrys. de Laz. conc. 6, 8 [PG 48, 1039]; el. et vid. 8 [51, 344f]; expos. in Ps. 48, 11 [55, 239]; in Mt. hom. 63 [64], 4 [58, 608]). Der Grundbesitz der vermögenden Senatoren war in aller Regel über mehrere Provinzen verstreut (Amm. Marc. 14, 6, 10). Nach Olympiodor

hatten Anfang des 5. Jh. Senatoren von mittlerem Vermögen jährliche Einkünfte von 10 bis 15 centenaria Gold (72 000 bis 108 000 Solidi). Die Spitzenverdiener erreichten ein Einkommen von bis zu 40 centenaria Gold (288 000 Solidi; Olymp. Hist. frg. 41, 2 Blockley). Die Kluft zwischen den wenigen Reichen u. der großen Masse der Bevölkerung, die gerade genug hatte, um zu überleben, war gewaltig. Gegenüber der frühen Kaiserzeit scheinen die Spitzenvermögen jedoch nicht mehr weiter gewachsen zu sein: Vermögen von bis zu 400 Millionen Sesterzen, wie sie für die frühe Kaiserzeit belegt sind, dürften eine ähnliche Rendite erbracht haben wie die spätantiken Vermögen (zu den Vermögensverhältnissen der spätantiken Senatoren Alföldy 161; A. H. M. Jones, Empire 2, 554/7. 781/8; Teja 35/7. 45/8. 79/88; Krause, Patronatsformen 293f). – Die lange Zeit in der Forschung vertretene Auffassung, die spätantiken Curialen seien verarmt, kann inzwischen als widerlegt gelten (Lepelley, Cités 1, 197/325). Aber die Angehörigen des Decurionenstandes können nur unter Vorbehalt den Oberschichten zugerechnet werden (zu den Curialen Alföldy 164/6; de Ste. Croix, Struggle 465/74; Vittinghoff 331/40). Die Curialen waren in den zahlreichen kleineren Städten des Reiches oft nicht mehr als Kleinbauern, die ihr Land häufig selbst bestellten (Lepelley, Témoignage 77f; ders., Cités 1, 318/24). Spätantike Gesetze ziehen die Möglichkeit der Aufnahme in den Curialenstand bei einem Eigenbesitz von mehr als 25 iugera bzw. einem Vermögen von 300 Solidi in Betracht: Inhaber solcher Vermögen wird man eher der sozialen K. der Bauern, nicht der Großgrundbesitzer zuzurechnen haben (Cod. Theod. 12, 1, 33 vJ. 342; Nov. Valent. 3, 4 vJ. 439). Augustin, dessen Vater Curiale gewesen war, sagt von sich, er stamme aus einer ‚armen' Familie (Aug. serm. 356, 13 [PL 39, 1579f]; ep. 126, 7 [CSEL 44, 12f]). Armut ist auch hier natürlich nicht mit Not u. Elend gleichzusetzen: So gab es im Elternhaus der Monica, Augustins Mutter, zumindest zwei Sklavinnen (Aug. conf. 9, 8, 17f). Trotzdem waren die Lebensverhältnisse vieler Curialen bescheiden: Nach dem Tod seines Vaters war der junge Augustinus aufgrund finanzieller Schwierigkeiten zunächst nicht in der Lage, seine Ausbildung fortzusetzen. Die Tatsache, dass innerhalb des Curialenstandes beträchtliche Unterschiede an Vermögen u. Einfluss bestanden, findet ihren Ausdruck in der Herausbildung einer kleinen Elite unter den Curialen: Die eigentliche Macht in den Städten lag in den Händen einer Führungsschicht, den sog. principales. Einzelne strafrechtliche Privilegien der Curialen, zB. die Befreiung von der Folter, wurden zunehmend auf die principales beschränkt (Cod. Theod. 9, 35, 2 [= Cod. Iust. 9, 41, 16 vJ. 376]; 12, 1, 126 vJ. 392). Ein Gesetz vJ. 412 belegt mit seinen nach sozialem Rang des Straftäters unterschiedlich hohen Geldbußen, dass die principales in ihrer ökonomischen Leistungsfähigkeit den Senatoren (clarissimi) gleichkamen, während zwischen den gewöhnlichen Curialen auf der einen, den Händlern u. plebeii auf der anderen Seite in dem Strafmaß kein Unterschied gemacht wurde (ebd. 16, 5, 52 vJ. 412).

b. Spätantike Armut. Der Großteil der Stadtbewohner galt als arm. Dies bedeutet nicht, dass es eine allgemeine Tendenz zur Verelendung der Unterschichten (so u. a. Alföldy 166) gegeben haben muss. Armut bezeichnet auch in der Spätantike lediglich die Notwendigkeit, durch tägliche Arbeit für seinen Lebensunterhalt zu sorgen (Firm. Mat. math. 3, 2, 5; 4, 15, 7; 6, 30, 13f; Joh. Chrys. stat. 2, 8 [PG 49, 45f]; in Act. princ. hom. 1, 2 [51, 69]; in Mt. hom. 68 [69], 4 [58, 645]; in 1 Cor. hom. 34, 5 [61, 292]). Armut ist also weiterhin nicht mit völliger Mittellosigkeit gleichzusetzen. Im Einzelnen werden mit diesem Terminus höchst unterschiedliche Vermögensverhältnisse bezeichnet: Augustinus spricht von einem Armen (pauper), der befürchten muss, dass man ihm sein ‚bonum peculium' nimmt (serm. 107, 8, 9 [PL 38, 631]), Salvian von einem Armen, der seine Habe einzubüßen droht, von der er seinen Lebensunterhalt bestreitet (gub. 4, 74f). Spätantike Autoren setzen die weite Verbreitung von Sklaven auch in armen Haushalten voraus; es gilt ihnen als Zeichen äußerster Armut, nicht einmal einen Sklaven zu haben (Liban. or. 31, 11; Basil. ep. 309 [3, 195 Court.]; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 40, 5 [PG 61, 354]; in Eph. hom. 22, 2 [62, 158]; in Hebr. hom. 28, 4 [63, 197f]; inan. glor. 13 [SC 188, 90]; Cod. Theod. 12, 1, 96 pr. vJ. 383). Die Armen waren keine amorphe Masse; es gab zahlreiche Abstufungen der Armut, nicht anders als in der frühen Kaiserzeit. Auch die spätantike Gesetzgebung widerspricht der Auffassung, weite Teile der

Unterschichten in der Spätantike seien verarmt. Es ist da die Rede von reichen Plebeiern oder zumindest solchen, die über einiges Vermögen verfügten (ebd. 16, 2, 17 vJ. 364; 7, 13, 7, 2 vJ. 375; 12, 1, 96 pr. vJ. 383; 12, 1, 133 [= Cod. Iust. 12, 59, 4 vJ. 393]; 16, 5, 52 pr. vJ. 412; Grodzynski 190/3).

c. Städtische Unterschichten. Innerhalb ihrer ist weiterhin zwischen den unabhängigen Produzenten (vor allem den Handwerkern) auf der einen Seite, den Besitzlosen (Tagelöhnern, Bettlern) auf der anderen Seite zu differenzieren (städtische Armut in der Spätantike: Patlagean 156/235). Die Handwerker (Hahn, Arbeit; ders., Sklaven; A. H. M. Jones, Empire 2, 858/64) verdienten in aller Regel gerade genug, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten (Greg. Nyss. c. Eunom. 1 [GregNyssOp 1, 23]; Basil. hex. 3, 1 [SC 26, 188/91]; ep. 198, 1 [2, 152f Court.]; Teja 105/11). Die Lebensverhältnisse der meisten Handwerker waren schwierig: Sie lebten meist in gemieteten Häusern, was als Zeichen von Armut galt (Liban. or. 29, 27); sie hatten in den Großstädten unter Wohnraumnot u. hohem Mietzins zu leiden (ebd. 26, 21; 31, 11; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 28, 4 [PG 63, 197]). Händler u. Handwerker waren im äußersten Fall angeblich genötigt, ihre *Kinder in die Sklaverei zu verkaufen, um die Steuern aufbringen zu können (Zos. hist. 2, 38, 2f; Liban. or. 26, 23; 46, 22f). Mochten die freien Handwerker u. die Kleinhändler auch über einen gewissen Besitz verfügen, so befanden sie sich doch immer in der Gefahr der völligen Verarmung. Nicht nur unerwartete Steuerforderungen, sondern auch etwa der plötzliche Anstieg der Getreidepreise konnte Gewerbetreibende ruinieren. Große Teile der Armen waren verschuldet; u. hier sind unter den Armen naturgemäß nicht die völlig Besitzlosen, sondern die Handwerker u. Bauern zu verstehen, denn die Gläubiger verlangten Sicherheiten (Patlagean 177/9; Basil. hom. in Ps. 2, 2 [PG 29, 272]; Greg. Nyss. usur.: GregNyssOp 9, 196f; Ambr. Tob. 21, 81 [CSEL 32, 2, 566f]; Aug. ep. 153, 25 [ebd. 44, 425f]). Über kurz oder lang führte die Aufnahme von Darlehen in vielen Fällen zum völligen Verlust des Besitzes, wenn nicht der Freiheit. Die Personalexekution an zahlungsunfähigen Schuldnern bestand in der Spätantike fort u. wurde mit äußerster Härte gehandhabt (F. v. Woeß, Personalexekution u. cessio bonorum im röm. Reichsrecht: SavZsRom 43 [1920] 485/529). Blieb die Gefahr des sozialen Abstieges immer präsent, so waren für Gewerbetreibende die Chancen des sozialen Aufstieges äußerst gering. Der Erwerb von Vermögen durch Manufakturen oder Handel blieb in der Spätantike die seltene Ausnahme (Liban. or. 42, 21; Liebeschuetz 60f). – Unterhalb der K. der selbständigen Handwerker u. Händler standen die abhängig Beschäftigten. Wie schon in der frühen Kaiserzeit reichte der Lohn eines Tagelöhners (max. 15 bis 30 Solidi im J.) kaum, um den Lebensunterhalt einer Familie zu sichern (E. Frézouls, Prix, salaires et niveaux de vie: Ktema 2 [1977] 253/68; 3 [1978] 289/300; Patlagean 384/409). Da in Zeiten der Teuerung der Getreidepreis leicht auf das Dreifache des üblichen steigen konnte (ebd. 403) u. Getreide bzw. Brot den Hauptausgabeposten der Armen darstellten, brachte sie jede Teuerung sofort in große finanzielle Schwierigkeiten. Jedoch scheint der Reallohn (in Getreideäquivalenten) in der Spätantike gegenüber der frühen Kaiserzeit nicht gesunken zu sein. – Es gab in den Städten des Röm. Reiches eine große Gruppe von Obdachlosen u. Bettlern (*Mendicus). Besonders die Kirchenväter schildern die bedrückenden Lebensumstände dieser wirklich Armen: Sie lebten unter freiem Himmel, bei Kälte mussten sie bei den Heizungen der öffentlichen Bäder Zuflucht suchen. Sie litten Mangel an Kleidung u. hatten Schwierigkeiten, sich mit Brot zu versorgen (Aster. Amas. hom. 3, 12, 2/4 [35 Datema]; Greg. Nyss. paup. 1 [GregNyssOp 9, 93/108]; Greg. Naz. or. 14, 16f [PG 35, 876/80]; Joh. Chrys. adh. Stag. 3, 13 [47, 490f]). Zum großen Teil handelte es sich bei den Mittellosen um Alte u. Kranke bzw. Krüppel, die nicht mehr arbeitsfähig waren, ferner um Witwen u. Waisen, die Ehemann bzw. Vater verloren hatten, der für den Unterhalt der Familie gesorgt hatte (Krause, Witwen 2, 161/73; 3, 130/45; Pietri 268/74). Joh. Chrysostomos schätzt den Anteil der völlig Mittellosen in Antiochia auf ein Zehntel der Gesamtbevölkerung; wie zuverlässig diese Schätzung ist, lässt sich nicht sagen (in Mt. hom. 66 [67], 3 [PG 58, 630]). Die Angehörigen der Oberschichten verachteten die Bettler (ebd. 48 [49], 6f [494/6]; in Rom. hom. 21, 3f [60, 606]; in 1 Thess. hom. 11, 3 [62, 465f]; Aug. serm. 61, 6, 8 [PL 38, 411f]). Sie warfen ihnen Müßiggang u. Unverschämtheit beim Betteln vor; die Bett-

ler seien Betrüger u. Simulanten (Basil. hom. 21, 8 [PG 31, 553/6]; Joh. Chrys. in Act. princ. hom. 2, 5 [51, 85]; eleem. 6 [ebd. 269/72]; in Mt. hom. 35 [36], 3/5 [57, 409/12]; in Act. hom. 45, 4 [60, 319f]; in 1 Cor. hom. 21, 5f [61, 176/9]; in Hebr. hom. 11, 4 [63, 94]; ecl. 23 [ebd. 725/32]; Krause, Witwen 2, 161). In der Einstellung zur Armut hat sich in der Spätantike in weiten Bevölkerungskreisen (u. dies gilt bes. für die Oberschichten) auch unter christlichem Einfluss kein entscheidender Wandel vollzogen (vgl. aber Brown).

d. Landbevölkerung. Es bestand in der Spätantike ein freies Kleinbauerntum fort (Teja 42f; Patlagean 252/5; Lepelley, Témoignage 77f; Krause, Patronatsformen 301/7). In Ägypten wurde im 4. Jh. das meiste Land von Kleinbauern bestellt; der Anteil der (unabhängig wirtschaftenden) Bauern in den ägypt. Dörfern mag bei etwas weniger als der Hälfte gelegen haben (Bagnall 114/9. 226). Wenn auch das freie Kleinbauerntum von Provinz zu Provinz in höchst unterschiedlicher Stärke vertreten war, darf doch die früher in der Forschung vorherrschende Auffassung, die spätantike Landwirtschaft sei von der Dominanz des Kolonats gekennzeichnet gewesen, heute als überholt gelten. Die Bauern bewirtschafteten ihr Land mit den Familienangehörigen, uU. auch mit Hilfe von Sklaven (Theodrt. hist. rel. 8, 14). Die Lage der Bauern war schwierig; sie gelten in den Quellen allenthalben als arm (Liban. or. 2, 32; Greg. Tur. glor. mart. 46 [MG Scr. rer. Mer. 1, 519f]; A. H. M. Jones, Empire 2, 808/12; Teja 70/4; Pietri 275f; Liebeschuetz 61/73). Eine Missernte stellte für die meisten Bauern, die am Rande des Existenzminimums wirtschafteten, eine ökonomische Katastrophe dar (Basil. hom. 8, 2 [PG 31, 308]); sie waren dann häufig nicht in der Lage, das Saatgetreide aufzubringen u. mussten gegen hohe Zinsen Darlehen aufnehmen, was sie oft in Abhängigkeit von einem reichen Großgrundbesitzer brachte (Joh. Mosch. prat. 24 [PG 87, 3, 2870]; Nov. Iust. 32 vJ. 535; Hieron. in Hes. comm. 6, 18, 5/9 [CCL 75, 240]; Theodrt. provid. 7 [PG 83, 677/80]). – Für die Reichen war die Vergabe von Darlehen an Bauern ein Mittel, ihren Grundbesitz auszudehnen (Krause, Patronatsformen 297f). Die Darlehensgeber waren zumeist mit den wohlhabenden Grundbesitzern identisch, die auch Geldgeschäfte trieben. Augustinus wirft ihnen vor, durch die Vergabe von Darlehen die ärmeren Nachbarn um ihr Land zu bringen (Aug. en. in Ps. 39, 28 [CCL 38, 445f]). Bauern gerieten durch die Schulden, die sie nicht zurückzuzahlen in der Lage waren, in die persönliche Abhängigkeit von mächtigen Grundbesitzern (Joh. Chrys. in Mt. hom. 61 [62], 3 [PG 58, 591f]). – Die Landbevölkerung hatte unter den Folgen von Hungersnöten oftmals noch mehr zu leiden als die Stadtbewohner. Die Großstädte boten in Zeiten der Getreideknappheit u. Teuerung u. a. dank kostenloser Lebensmittelverteilungen oder Ausgabe subventionierten Getreides immer noch mehr Möglichkeiten als das flache Land, wenigstens den Lebensunterhalt zu sichern; zahlreiche Landbewohner strömten in die Städte (Liban. or. 27, 6; 14; Iulian. Imp. misopog. 41, 369cd; Pallad. hist. Laus. 40 [206/8 Bartel.]; Soz. h. e. 3, 16, 12/5). Wenn sie die Steuern, die hauptsächlich von der Landbevölkerung zu tragen waren (Patlagean 277/84), nicht mehr aufbringen konnten, mussten sie Darlehen aufnehmen oder wurden gar zur Aufgabe ihres Landes bzw. zur Flucht genötigt (Theodrt. ep. P 37 [33] [SC 40, 101f]; ep. S 42 [SC 98, 106/12]; hist. rel. 17, 3; Lact. mort. pers. 7, 3; Liban. or. 2, 32). Die literarischen Quellen lassen, indem sie im Wesentlichen auf die Krisensituationen eingehen (Hungersnöte, Schuldenkrisen, Steuerbelastung), mit Sicherheit ein zu düsteres Bild von der Lage des freien Kleinbauerntums in der Spätantike entstehen. Trotz aller Belastungen hat es sich die gesamte Spätantike hindurch halten können. – Neben den Kleinbauern bildeten die Landpächter die zweite große soziale K. auf dem Land. Die Übergänge zwischen diesen beiden Gruppen sind fließend: Viele Pächter verfügten ihrerseits über eigenen Landbesitz (A. H. M. Jones, Colonate 290/2). Die Stellung eines großen Teiles der Landbevölkerung wurde durch den gewandelten Charakter des Kolonats bestimmt. Ein Teil der Pächter war jetzt durch Gesetz an den Boden gebunden. Es waren zunächst fiskalische Motive, die die Bodenbindung der Kolonen veranlassten (Vereinfachung der Steuererhebung; Sicherstellung regelmäßiger Steuereingänge; ebd.). Die Kolonen wurden in den Steuerregistern unter dem Namen des Grundbesitzers geführt, der für die Entrichtung der Grund- wie der Kopfsteuer seiner Pächter verantwortlich war. Pächter, die über eigenen Grundbesitz verfügten, wurden

demgegenüber unter eigenem Namen in den Steuerbüchern geführt u. waren selbst für die Steuern verantwortlich (Cod. Theod. 11, 1, 14 vJ. 366). Der personenrechtliche Status der Kolonen bzw. adscripticii verschlechterte sich im 4. u. 5. Jh. Flüchtigen Kolonen drohten Züchtigung u. Fesseln (ebd. 5, 17, 1 vJ. 332; Cod. Iust. 11, 53, 1 vJ. 371). Der Verkauf von Eigenbesitz (peculium) war an die Zustimmung des Grundbesitzers gebunden (ebd. 11, 50, 2f ; 11, 48, 19). Kolonen durften gegen Letzteren nur wegen superexactio (Einforderung eines zu hohen Pachtzinses) oder in Strafsachen prozessieren (ebd. 11, 50, 1. 2. 4). Gleichwohl kam es nicht zu einer Angleichung der personenrechtlichen Stellung an die der Sklaven. Die Bodenbindung der Kolonen konnte nur eingeschränkt verwirklicht werden. Zahlreiche Kolonen fanden Aufnahme in Armee, Staatsverwaltung oder Klerus, trotz zahlreicher Gesetze, die dem Schranken zu setzen suchten (ebd. 1, 3, 36, pr. vJ. 484). In anderen Fällen verkauften Kolonen ihre Frauen oder Kinder in die Sklaverei, ohne dass auf die theoretisch bestehende Schollenbindung Rücksicht genommen worden wäre (Aug. ep. 10*, 6, 3; 24*, 1, 2/6 [CSEL 88, 49. 126f]). Klagen über Ausbeutung u. ökonomische Bedrückung der Kolonen durch die Grundbesitzer begegnen häufig (ep. 247 [ebd. 57, 585/8]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 61 [62], 3 [PG 58, 591f]; Theodrt. hist. rel. 14, 3; Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 76 [SubsHag 48, 163f Festugière]; Greg. M. ep. 1, 42; 13, 35 [CCL 140, 49/53; 140A, 1037/9]). Widerspenstige Pächter ließen die Grundbesitzer ins (staatl.) Gefängnis werfen (Liban. or. 45, 5). Grundbesitzer nahmen Einfluss auf die Religionszugehörigkeit ihrer Pächter (Krause, Patronatsformen 119/26). Die Kolonen werden in den Quellen allgemein als arm bezeichnet (Aug. en. in Ps. 93, 7 [CCL 39, 1307/9]; Greg. M. ep. 13, 35 [ebd. 140A, 1037/9]; Lepelley, Témoignage 75/7). Zahlreiche Pächter waren bei ihrem Verpächter oder Außenstehenden verschuldet (Greg. M. ep. 1, 42; 5, 7 [CCL 140, 51. 273f]). Gleichwohl gab es auch unter den Kolonen deutliche Unterschiede in der ökonomischen Lage. Noch Gregor d. Gr. differenziert zwischen reichen u. armen Kolonen (ep. 1, 42 [ebd. 51]), u. manche Pächter verfügten über eigene Sklaven (dial. 1, 1, 2 [SC 260, 18f]). Wenn auch zahlreiche Kolonen unter der Ausbeutung durch die Grundbesitzer zu leiden hatten, so waren sie doch keineswegs völlig schutzlos: In Syrien verweigerten die Pächter, gestützt auf den Schutz einflussreicher Militärs, den Grundbesitzern die Zahlung des Pachtzinses (Liban. or. 47, 11/6). In anderen Fällen setzten sich die Bauern mit Gewalt gegen die Bevollmächtigten ihres Grundbesitzers zur Wehr (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 76 [63f]). Schließlich hatten die Kolonen immer die Möglichkeit zu fliehen: Angesichts eines weithin bestehenden Arbeitskräftemangels war die Drohung mit der Flucht ein wirksames Druckmittel in den Händen der Kolonen (Krause, Patronatsformen 167/83). – Das Kolonat hatte sicher in der spätantiken Landwirtschaft nicht die alles bestimmende Bedeutung, die ihm in der Forschung lange Zeit zugeschrieben wurde: Es bestand ein freies Kleinbauerntum fort; auf vielen Großgütern arbeiteten Sklaven, u. in weiten Teilen des Reiches gab es weiterhin freie Pachtverhältnisse. Die in der Forschung früher vertretene Auffassung, im spätantiken Kolonat zeigten sich Feudalisierungstendenzen u. die spätantiken Kolonen seien die Vorläufer mittelalterlicher Leibeigener, darf inzwischen als widerlegt gelten (J.-M. Carrié, Le ‚colonat du Bas Empire'. Un mythe historiographique?: Opus 1 [1982] 351/70; ders., Un roman des origines. Les généalogies du ‚colonat du Bas Empire': ebd. 2 [1983] 205/51; ders., ‚Colonato del basso impero': E. Lo Cascio [Hrsg.], Terre, proprietari e contadini dell'impero romano [Roma 1997] 75/150; J. Gascou, Les grands domaines, la cité et l'état en Égypte byz.: TravMém 9 [Paris 1985] 1/90). – Daraus ergibt sich ein vielfältiges Bild der Armut in der Spätantike: Zu differenzieren ist zwischen städtischer u. ländlicher Armut; bei den Armen bestanden deutliche Abstufungen in den Vermögensverhältnissen u. in der wirtschaftlichen Lebenslage. Eine durchgängige Tendenz zur Verarmung u. Nivellierung weiter Bevölkerungsschichten in der Spätantike lässt sich nicht nachweisen (anders Alföldy 166/72). Bei aller Not, die es in der Spätantike ohne Zweifel gab, ist daran zu erinnern, dass die Situation des Großteils der städtischen wie der ländlichen plebs in den vorangegangenen Jhh. keineswegs besser gewesen war, nur erfahren wir in der Spätantike dank der an den Armen stärker interessierten christl. Quellen mehr über ihre wirtschaftliche u. soziale Lage.

e. Durchlässigkeit der Klassengrenzen. Die soziale Mobilität war im spätantiken Röm. Reich vergleichsweise gering: Es war üblich, dass der Sohn den Beruf des Vaters übernahm (Ambr. off. 1, 44, 217). Trotzdem gab es einen regen Austausch zwischen den einzelnen Gesellschaftsschichten: Die spätantike Gesetzgebung, die weite Teile der Bevölkerung an ihren Beruf bzw. sozialen Stand zu binden suchte, konnte nicht mit Erfolg umgesetzt werden; die große Zahl der kaiserlichen Verordnungen zu diesem Komplex, ihre stetige Wiederholung ist geradezu ein Beweis dafür, dass auch die Spätantike soziale Mobilität kannte, wahrscheinlich sogar in einem größeren Maße als die hohe Kaiserzeit. Die spätantike Gesellschaft lässt sich keineswegs, wie dies in der älteren Forschung geschah, als ‚Kastenregime' charakterisieren (R. MacMullen, Social mobility and the Theodosian Code: JournRomStud 54 [1964] 49/53; A. H. M. Jones, The caste system in the Later Roman Empire: ders., The Roman economy [Oxford 1974] 396/418; Vittinghoff 349/56). Spätantike Autoren sprechen von sozialem Auf- u. Abstieg als von etwas völlig Normalem (Lact. inst. 6, 20, 24 [CSEL 19, 559]; Salv. gub. 4, 22; Pelag. div. 8, 2 [PL Suppl. 1, 1389]; Hieron. ep. 100, 15; Theodrt. ep. S 115 [SC 111, 69]). Für viele Angehörige aus dem Curialenstand u. der plebs bot nunmehr der Eintritt in den zahlenmäßig stark angewachsenen Klerus Aufstiegschancen, die in der frühen Kaiserzeit nicht bestanden hatten (A. H. M. Jones, Empire 2, 920/9). Hiervon profitierten selbst einfache Kolonen (s. o. Sp. 1203). Für soziale Absteiger bot das *Mönchtum Auffangmöglichkeiten, auch für Straftäter (Apophth. patr. Apoll. 2 [PG 65, 133/6]. Macar. Aeg. 31 [5] [ebd. 65, 273]; Nov. Iust. 5, 2 vJ. 535; Greg. M. dial. 1, 4, 3/6 [SC 260, 38/40]). – Die Zunahme der sozialen Mobilität auch für die Angehörigen der Unterschichten ist sicherlich ein Grund, warum die Armen trotz der großen sozialen Gegensätze in der Spätantike nicht aufbegehrten. Auch zwischen den armen Freien u. den Sklaven bestand eine rege soziale Mobilität, u. zwar in beide Richtungen: Sklaven wurden frei gelassen, aber mancher Freie, der in Not geraten war, sah sich wie in der Kaiserzeit gezwungen, sich selbst oder die Kinder in die Sklaverei zu verkaufen (Cod. Theod. 5, 10, 1 [= Cod. Iust. 4, 43, 2 vJ. 329]; Cod. Theod. 3, 3, 1 vJ. 391; Nov. Valent. 33 vJ. 451; Basil. hom. 6, 4 [PG 31, 268f]; hom. in Ps. 14, 4 [29, 277]; Ambr. Tob. 8, 29f [CSEL 32, 2, 534f]; Nab. 5, 21f [ebd. 478f]; Aug. ep. 24*, 1, 2/6 [ebd. 88, 126f]; Vict. Vit. 3, 58 [ebd. 7, 100f]; Greg. M. ep. 3, 55; 4, 43; 5, 38 [CCL 140, 204. 263f. 312/4]). In der ökonomischen Lage von Sklaven u. armen Freien sind vielfach keine allzu großen Unterschiede festzustellen. Freien ging es in manchen Fällen schlechter als Sklaven: Während diesen in aller Regel das zum Leben erforderliche Minimum an Nahrung u. Kleidung gesichert war, lebten die Armen in sehr viel größerer materieller Unsicherheit (Liban. or. 25, 37; Aug. serm. 159, 4, 5 [PL 38, 870]; Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 16, 2 [PG 62, 589]; in Hebr. hom. 11, 4 [63, 93f]). Die Freilassung war denn auch in der Tat nicht für alle Sklaven erstrebenswert (Pallad. hist. Laus. 61, 5 [266 Bart.]). – Überzogen ist jedoch die von manchen Forschern vertretene Auffassung, es habe sich in der Spätantike eine Annäherung der K. der armen Freien u. der Sklaven vollzogen: In dem Maße, wie nicht mehr hinreichend Sklaven zur Verfügung standen, seien die Armen schärfer ausgebeutet worden (de Ste. Croix, Struggle 226/59; Finley 96/108). Tatsächlich ist es keineswegs ausgemacht, ob die Zahl der Sklaven in der Spätantike wirklich so deutlich zurückgegangen ist, wie früher angenommen wurde (MacMullen, Slavery; R. S. Bagnall, Slavery and society in late Roman Egypt: B. Halpern / D. W. Hobson [Hrsg.], Law, politics and society in the ancient mediterranean world [Sheffield 1993] 220/40; H. Grieser, Sklaverei im spätantiken u. frühmittelalterl. Gallien [1997]). Die Sklavenpreise scheinen in der Spätantike nicht deutlich gestiegen zu sein; offensichtlich gab es keinerlei Engpässe bei der Versorgung mit Sklaven. Weiterhin bestanden deutliche Unterschiede selbst zwischen den am schlechtesten gestellten Kolonen, den adscripticii, u. den Sklaven. Im Strafrecht wurde in der Spätantike zwischen Sklaven u. Freien wieder sehr viel deutlicher differenziert (D. Grodzynski, Tortures mortelles et catégories sociales: Du châtiment dans la cité = CollÉcFrRome 79 [Rome 1984] 361/403).

II. Klassengegensatz. Der K.gegensatz zwischen Reichen u. Armen (im antiken Sinne) prägte sich in vielfältigen Formen aus: Die Armen wurden von den Reichen in verschiedenster Weise bedrückt; sie waren ihnen verschuldet u. dadurch von ihnen ab-

hängig. Die Reichen u. Mächtigen bestimmten das gesamte städtische Leben (Salv. gub. 8, 14). Ihre Einflussmöglichkeiten erstreckten sich auch auf den religiösen Bereich: Grundbesitzer übten in Glaubensfragen Druck auf ihre Kolonen aus (s. o. Sp. 1203). Auch die städtische Bevölkerung richtete sich in konfessionellen Dingen oft nach den herrschenden Schichten. Nach Augustinus würde sich, wenn nur die nobiles vorangingen, sofort die gesamte Stadtbevölkerung zum katholischen Glauben bekehren lassen (en. in Ps. 54, 13 [CCL 39, 666]; ep. 185, 30 [CSEL 57, 28]).

a. Steuerzahlung. Die Steuermoral der Mächtigen war schlecht. Es gelang ihnen in erheblichem Maße, ihre Steuerlast auf die Armen abzuwälzen (de Ste. Croix, Struggle 497/502). Nach Salvian mussten die Armen die Steuern der Reichen mitbezahlen (was zum völligen Ruin der Armen führte; Salv. gub. 4, 30; 5, 28/30; Badewien 106/8). Diese Vorwürfe werden durch die spätantike Kaisergesetzgebung zumindest zT. bestätigt: Den potentes gelang es in einem beträchtlichen Maße, sich auf Kosten der Armen von den Steuern zu entlasten (Cod. Theod. 6, 3, 4 vJ. 397; Nov. Valent. 10 vJ. 441; Nov. Maior. 2 vJ. 458; Krause, Patronatsformen 321f).

b. Rechtsprechung. Das Prinzip, bei der Strafbemessung nach sozialem Rang zu differenzieren (s. o. Sp. 1186f), wurde in der Spätantike beibehalten: Während die Angehörigen der Oberschichten mit Geldbußen belegt wurden, bestrafte man die Armen am Körper. Angesichts weit verbreiteter Korruption im Gerichtswesen (**Bestechung) u. hoher Gerichtskosten (zT. dadurch bedingt, dass die Prozesse sich oftmals über einen langen Zeitraum hinzogen) waren die Reichen von vornherein bei Prozessen gegen ärmere Mitbürger in einer günstigeren Position. Joh. Chrysostomos kritisiert, dass die Reichen das Geld, die Macht u. das Wohlwollen der Richter auf ihrer Seite hätten (expos. in Ps. 11, 3 [PG 55, 147]). Die Reichen wurden gegenüber den Armen bevorzugt (Ambr. in Ps. 118 expos. 16, 13, 3 [CSEL 62, 359]). Sie kamen für ihre Vergehen straffrei davon; an den Armen wurden die Gesetze dagegen mitleidlos vollstreckt (Prisc. frg. 11, 2 [266/72 Blockley]). Gregor v. Naz. wirft den mächtigen Großgrundbesitzern vor, durch schikanöse Prozesse ihre armen Nachbarn um ihr Land zu bringen (carm. 1, 2, 28, 21/68 [PG 37, 858/60], bes. 21/31. 40/8). Ähnlich äußert sich Ambrosius: Die Reichen führten systematisch Prozesse gegen die Armen, um sich in den Besitz ihrer Habe zu setzen (in Ps. 38, 27 [CSEL 64, 205]). Die Armen fürchteten den Reichtum des Prozessgegners (Joh. Chrys. expos. in Ps. 48, 4 [PG 55, 227]), u. die Angst der Armen vor Prozessen war besonders groß (Theodrt. ep. P 36 [32] [SC 40, 100f]; Liban. or. 45, 4f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 16, 10 [PG 57, 252]; in Rom. hom. 11, 6 [60, 491]; J.-U. Krause, Gefängnisse im Röm. Reich [1996] 203/11).

III. Soziale Konflikte in der Spätantike. a. Beziehungen zwischen Arm u. Reich. Angesichts der geschilderten Missstände sollte man in der Spätantike a priori einen verschärften K.kampf erwarten. Die Quellen entsprechen dieser Erwartung jedoch nicht. Die Reichen verachteten die Angehörigen der Unterschichten, auch die Handwerker; sie galten als roh u. ungehobelt; sie wurden ob ihrer Kleidung verspottet (Greg. Nyss. vit. Greg. Thaum.: PG 46, 936f; Liban. or. 2, 6; 15, 77; 58, 4/6; Joh. Chrys. stat. 2, 8; 15, 2 [PG 49, 45f. 156f]; in Rom. 16, 3 hom. 1, 4f [51, 192/4]; in 1 Cor. 11, 19 hom. 2 [ebd. 255f]; in Mt. hom. 90 [91], 4 [58, 791f]; in 1 Cor. hom. 20, 5f [61, 168]; Ambr. in Ps. 118 expos. 3, 37; 8, 8; 20, 17 [CSEL 62, 62. 154. 453]; in Ps. 48, 5 [ebd. 64, 364]; in Lc. 8, 61 [ebd. 32, 4, 422]; Aug. serm. 41, 6 [CCL 41, 501]). Die Angehörigen der Oberschichten hielten sich viel auf ihre vornehme Abstammung zugute (Ambr. Nab. 13, 54 [CSEL 32, 2, 499]) u. neigten zum Hochmut (Pelag. div. 17, 3 [PL Suppl. 1, 1407]; Aug. serm. 14, 1; 32, 20 [CCL 41, 185f. 407f]; 61, 8, 9 [PL 38, 412]; Joh. Chrys. kal. 3 [PG 48, 957f]; expos. in Ps. 48, 2, 2 [55, 514f]; in Act. princ. hom. 4, 4 [60, 421f]). Die Armen ihrerseits beneideten die Reichen (stat. 15, 2 [PG 49, 156f]; in 1 Cor. 11, 19 hom. 2 [51, 255f]; expos. in Ps. 48, 2 [55, 502]; Ambr. in Ps. 48, 5 [CSEL 64, 364]). Für die meisten unter ihnen war ein Aufstieg in die Führungsschicht ganz ausgeschlossen. Beim Anblick des Goldes u. Silbers der Reichen riefen sie aus: ‚Sie allein leben' (Aug. serm. 345, 1 [PL 39, 1517f]; en. in Ps. 48 serm. 1, 10 [CCL 38, 558f]). Aus all diesen Äußerungen lässt sich ersehen, dass die Armen in ihrer überwältigenden Mehrheit die bestehenden Gesellschaftsverhältnisse akzeptierten: Man träumte vom individuellen Aufstieg u. schaute zu den Reichen mit Neid auf, nahm

aber die ungleiche Verteilung der materiellen Ressourcen letztlich als naturgegeben hin.

b. Soziale Konflikte in den spätantiken Städten. Die K.bildung war sehr ausgeprägt. Man war sich der sozialen Gegensätze auch sehr wohl bewusst, aber es scheint keinen K.kampf gegeben zu haben. Die Hinweise auf mit Gewalt ausgetragene soziale Konflikte in den spätantiken Quellen sind eher noch geringer an Zahl als in der späten Republik u. frühen Kaiserzeit. Die plebs der spätantiken Städte galt zwar gemeinhin als sehr gewaltbereit (Firm. Mat. math. 4, 7, 1; Aster. Amas. hom. 11, 2, 5 [34 Datema]; Auson. ord. nobil. urb. 4/5, 4f; Amm. Marc. 22, 11, 4; Aug. serm. 302, 21, 19 [PL 38, 1392f]; Liban. or. 25, 44; MacMullen, Role; Patlagean 203/31). Den meisten Unruhen lagen aber keine sozialen Konflikte zugrunde. Zahlreiche gewalttätige Ausschreitungen waren religiös motiviert (ebd. 219/22; MacMullen, Role 266/76) oder gingen vom Circus bzw. Theater aus (Patlagean 210/2. 223f; A. Cameron, Circus factions [Oxford 1976]). Die Circusparteien, die für ständige Unruhe sorgten, waren eher Fanclubs; sie repräsentierten nicht ansatzweise unterschiedliche soziale Schichten u. hatten kein politisches Programm. Weder die religiös motivierten Unruhen noch die vom Circus ausgehende Gewalt lassen sich auf soziale Ursachen zurückführen. – Die städtische plebs forderte weiterhin gesicherte Versorgung mit Brot u. anderen Grundnahrungsmitteln. Zahlreiche Hungerrevolten sind aus dem spätantiken Rom bezeugt: Im Gegensatz zur frühen Kaiserzeit waren in der Spätantike in Rom kaum Truppen stationiert, so dass die Stadtpräfekten nur wenig Möglichkeiten hatten, einer demonstrierenden Masse entgegenzutreten (Amm. Marc. 14, 6, 1; 15, 7, 3/5; 19, 10, 1/4; 21, 12, 24; 27, 3, 4. 8f; Symm. ep. 2, 6; 4, 5 [4], 3; 6, 18 [19]; Ambr. ep. 74, 13 [CSEL 82, 3, 61f]; Vit. Melan. 19 [SC 90, 166]; Sidon. Apoll. ep. 1, 7, 2; Kohns 78/109; ders., Art. Hungersnot: o. Bd. 16, 871/5). Solche Hungerrevolten können noch am ehesten als soziale Konflikte verstanden werden; Angriffsziele waren nicht nur die für die Versorgung einer Stadt mit Getreide u. Lebensmitteln verantwortlichen Beamten, sondern auch die Reichen schlechthin. Viele Reiche hielten, wenn es Versorgungsengpässe gab, ihre Getreidevorräte zurück, um die Preise nach oben zu treiben (Basil. hom. in Lc. 3 [PG 31, 265/8]; Greg. Naz. carm. 1, 2, 28 [PG 37, 861f]; or. 43, 34f [SC 384, 200/4]; Ambr. Nab. 6, 30/7, 37; 13, 56 [CSEL 32, 2, 484/9. 500f]; off. 3, 6, 37; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 39, 7f [PG 61, 343f]; Zeno 1, 5, 4, 14 [CCL 22, 40f]; Liban. or. 18, 195). Die Armen wandten sich in dieser Situation gegen sie u. stürmten ihre Häuser (Joh. Chrys. in Mt. hom. 9, 6 [PG 57, 182/4]; Amm. Marc. 14, 7, 5f; 27, 3, 4; Liban. or. 29, 4; Kohns 89/92. 146/9. 207/9). Wie in der frühen Kaiserzeit flaute der Zorn gegen die Reichen aber jeweils sehr schnell ab: Spätestens wenn die Versorgung mit Getreide wieder sichergestellt war, tat das Volk bei den soeben noch angegriffenen Reichen Abbitte. Symmachus zB. wurde vom versammelten Volk im Theater wieder zur Rückkehr nach Rom aufgefordert (Symm. ep. 6, 66, 1). Auch nach der Flucht seines Vaters aus Rom wurde das Volk sehr schnell von Reue ergriffen u. forderte selbst die Bestrafung der seditiosi, die für die Niederbrennung seiner Villa verantwortlich gewesen waren (ebd. 2, 38). – Ein großer Teil der armen Bevölkerung war verschuldet; aber während es noch in der frühen Kaiserzeit zu Gewalttaten von Schuldnern gegen ihre Gläubiger bzw. zur Verbrennung der Archive kam, ist dergleichen in der Spätantike mit Ausnahme der Circumcellionen nicht belegt. Hieronymus benennt Schulden als den häufigsten Grund für Unruhen in den Städten, bezieht sich aber hierbei offenkundig nicht auf die Verhältnisse zu seiner Zeit (in Jes. comm. 16, 58, 6 [CCL 73A, 665]; C. Catellani, Il buon uso delle ricchezze nell'epistolario di S. Girolamo: Crist. nella Storia 13 [1992] 47/72). Wirtschaftlich motivierte Unruhen (mit Ausnahme der Hungerrevolten) hatten in der Spätantike lediglich eine geringe Bedeutung. In einzelnen Fällen führten Steuererhöhungen zu Unruhen, die aber nicht eigentlich Revolten von Armen waren. Die treibenden Kräfte in der Revolte von 387 in Antiochia waren Handwerker, zT. auch die Honoratioren (R. Browning, The riot of A. D. 387 in Antioch: JournRomStud 42 [1952] 13/20; P. Petit, Libanius et la vie municipale à Antioche au 4e s. apr. J.-C. [Paris 1955] 238/44; F. van de Paverd, St. John Chrysostom. The homilies on the statues = OrChrAn 239 [Roma 1991] 82/107). So blieben die gewaltsam ausgetragenen Konflikte zwischen Reichen u. Armen in den spätantiken Städten gering an Zahl. In Bazas kam es aA. des 5.

Jh. (während der Goteninvasionen) zu einer Verschwörung von Sklaven, an der sich auch Freigeborene beteiligten (Paulin. Pell. 328/42). Andeutungsweise erfahren wir von einem Revolutionsversuch des δῆμος in Antiochia (6. Jh.): Als sich die Perser der Stadt näherten, erhob sich das Volk. Der Autor fügt hinzu: ‚wie dergleichen häufiger zu geschehen pflegt, insbesondere in solchen Situationen', ohne dass diese Feststellung mit konkreten Fakten untermauert würde (Evagr. h. e. 5, 9 [206 Bidez / Parm.]). Antike Autoren sehen die wahren Schuldigen an städtischen Unruhen zumeist in Außenseitern, Fremden, Zugereisten, der Theaterclique, also im ‚Lumpenproletariat'. Wiederholt macht Libanios zugewanderte Fremde für die Unruhen verantwortlich (Liban. or. 2, 66; 16, 31/4; 19, 28; 41, 11; 56, 23). Er scheidet immer wieder die guten von den schlechten Armen: Erstere hätten einen festen Wohnsitz u. eine Familie, Letztere nicht. Es war nach Ansicht des Libanios dieser Mob, der sich in den Theatern herumtrieb u. stets gewaltbereit war; die Leute, die eine Familie u. eine gewisse Habe hätten, wollten demgegenüber ihre Ruhe (ebd. 11, 151; 26, 8; 41, 11; 56, 23). – Wenn diese Analyse richtig ist, so wäre in den spätantiken Großstädten bei dem Großteil der Bevölkerung mit nur geringer sozialer Unzufriedenheit zu rechnen. Die große Masse der sesshaften Bevölkerung u. auch der völlig Mittellosen, der Bettler, fand sich offenkundig mit ihrem Schicksal ab. Die städtischen Unruhen stellten das Gesellschaftssystem zu keinem Zeitpunkt in Frage. Ein revolutionäres Programm zur Umgestaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung gab es nicht. Wenn Themistios dem Usurpator Procopius vorhält, er habe eine Schuldentilgung u. Bodenreform mit Umverteilung des Landbesitzes geplant, so handelt es sich hierbei ganz offenkundig um Rhetorik (Themistios lehnt sich hier wortwörtlich an griechische Autoren des 4. Jh. vC. an, als diese Forderungen akut waren: Themist. or. 7 [109 Dindorf]). Die Behauptung der *Historia Augusta, Kaiser Carinus habe die Verteilung der Güter der Senatoren an das Volk geplant (vit. Car. 16, 6), dürfte eine Erfindung sein. So sind es im Wesentlichen lediglich zwei Bewegungen, in denen in der Spätantike soziale Konflikte mit Gewalt ausgetragen wurden: die Bagauden u. die Circumcellionen (hierzu insgesamt Z. Rubin, Mass movements in late antiquity: Leaders and masses in the Roman world, Festschr. Z. Yavetz [Leiden 1995] 129/87).

c. Circumcellionen. In der Circumcellionenbewegung mischen sich soziale u. religiöse Bestrebungen (*Africa, *Donatismus; W. H. C. Frend, The Donatist church [Oxford 1952]; E. Tengström, Donatisten u. Katholiken [Göteborg 1964]; M. A. Tilley, The bible in Christian North Africa [Minneapolis 1997]; MacMullen, Enemies 200/3; C. Lepelley, Art. Circumcelliones: AugLex 1 [1992] 930/6). Es sind zwei Phasen der Circumcellionenbewegung zu unterscheiden: a) In den 340er Jahren standen soziale Ziele im Vordergrund: Vernichtung von Schuldscheinen, Erhebung von Sklaven gegen ihre Herren. Wer sich den Forderungen der Circumcellionen widersetzte, wurde misshandelt u. getötet. Nur der Einsatz von Militär konnte die Ruhe wiederherstellen (Optat. Mil. 3, 4 [CSEL 26, 81/5]); b) Zur zT. Augustins reduzierte sich die Rolle der Circumcellionen demgegenüber im Wesentlichen auf die Verteidigung der donatistischen Kirche. Die Circumcellionen bildeten nun in der Gegend von *Hippo die Speerspitze eines religiösen, nicht eines sozialen Kampfes, deren Opfer Kleriker u. abtrünnige Donatisten waren (zB. Possid. vit. Aug. 10, 5f; Aug. c. Cresc. 3, 48, 53 [CSEL 52, 460f]; coll. c. Don. 17, 22 [ebd. 53, 120f]; ep. 88, 6/8; 105, 4; 111, 1; 133, 1 [ebd. 34, 2, 412/5. 597f. 643f; 44, 80f]; M. Overbeck, Augustin u. die Circumcellionen seiner Zeit: Chiron 3 [1973] 457/63). Weiterhin dominierten unter den Circumcellionen Angehörige der niederen K., die auch gegen Sklavenhalter, Gläubiger u. Reiche kämpften (Aug. ep. 108, 18f [CSEL 34, 2, 632f]). Das soziale Moment ist in der Circumcellionenbewegung insgesamt aber deutlich zurückgetreten. Die Circumcellionen waren zZt. Augustins somit als der radikale Stoßtrupp der Donatisten in erster Linie eine religiöse Bewegung. Zwar strebten die Circumcellionen nach dem aktuellen Stand der Forschung eine soziale Revolution nicht an (auch nicht in der ersten Phase unter Constans), die Bewegung lässt jedoch einiges von den sozialen Spannungen im spätantiken Africa, besonders auf dem Land, deutlich werden.

d. Bagauden. Die Bagauden waren aufständische Landbewohner in *Gallia u. *Hispania (3. bis 5. Jh. nC.; E. A. Thompson, Peasant revolts in late Roman Gaul and Spain: M. I.

Finley [Hrsg.], Studies in ancient society [London 1974] 304/20; J. F. Drinkwater, The Bacaudae of 5[th] cent. Gaul: ders. / H. Elton [Hrsg.], 5[th] cent. Gaul [Cambridge 1992] 208/17; J. C. Sánchez León, Los Bagaudas [Jaén 1996]). Das erste Auftreten der Bagauden ist für 285/86 belegt. Im J. 286 wurde Maximianus Mitherrscher Diokletians mit der Aufgabe, die Bagauden niederzuwerfen (Paneg. Lat. 2 [10], 4, 3). Die Bagauden tauchten erneut 407 nC. im tractus Aremoricanus auf (zwischen den Mündungen der Loire u. der Seine); der Aufstand wurde vor 417 durch Exuperantius niedergeworfen (Rut. Nam. 1, 213/6). Bagauden waren ferner aktiv in den Alpen (Anf. 5. Jh.) u. in Spanien (Tarraconensis, Mitte 5. Jh.). Angestrebt wurde eine Loslösung vom röm. Staat (Zos. hist. 6, 5, 3; Chron. Gall. 117 zJ. 435 [MG AA 9, 660]), was den Bagauden zeitweilig gelungen zu sein scheint. Wiederholt wird in den Quellen auf den fiskalischen Druck als Auslöser der Aufstände hingewiesen (u. a. Salv. gub. 5, 24/6); daneben richteten sich die Aktionen der Bagauden gegen die Großgrundbesitzer (Rut. Nam. 1, 213/6). Die Bagauden strebten also soziale Veränderungen an. Sie rekrutierten sich vornehmlich aus den ländlichen Unterschichten (ebd. 216: Sklaven; Chron. Gall. aO.: servitia, womit nicht nur Sklaven, sondern auch abhängige Kolonen gemeint sein dürften). Dass es gerade in Gallien zu den Aufständen kam, dürfte sich im Wesentlichen mit der exponierten Lage der Provinz u. dem Vordringen der Germanen erklären lassen, welches zu einem partiellen Zusammenbruch römischer Ordnungsstrukturen geführt hatte.

e. Gründe für das Fehlen eines Klassenkampfes. In der Forschung wurde die Auffassung vertreten, in der Spätantike seien die sozialen Gegensätze zwischen Reichen u. Armen sowie die Unzufriedenheit großer Teile der Bevölkerung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen gewachsen (Alföldy 172f; Vittinghoff 356f). Tatsächlich lässt sich die vielfach angenommene Verschärfung sozialer Konflikte nicht nachweisen: Es sind in der Spätantike wie in der frühen Kaiserzeit Hungerrevolten bezeugt, religiös motivierte Gewalt, die mancherorts viele Todesopfer forderte (Ch. Haas, Alexandria in late antiquity [Baltimore 1997]), schließlich vielfältige Unruhen im Theater u. Circus. Dass Spannungen zwischen den Armen u. den Reichen bestanden, ist ganz unverkennbar; aber die Reichen zeigten den Armen gegenüber lediglich Verachtung, keine Angst, während die Armen die Reichen wohl beneideten, aber allem Anschein nach nicht eigentlich hassten. Die Armen verhielten sich aufs ganze gesehen sehr ruhig. Wenn sie von der Not getrieben Verbrechen begingen, deren Opfer naturgemäß vor allem die Reichen waren, so blieb es bei Einzeltaten; es kam zu keinem organisierten Kampf der Armen gegen die Reichen (Joh. Chrys. adh. Stag. 1, 8 [PG 47, 444f]; diab. 3, 5 [49, 270f]; prov. 5 [50, 769f]; expos. in Ps. 49, 8 [55, 253]; prophet. obscurit. 2, 8 [56, 188]; in Mt. hom. 9, 5 [57, 181f]; Ambr. hex. 5, 17, 57 [CSEL 32, 1, 183f]; Iob 3 [4], 7, 21 [ebd. 32, 2, 259f]; Aug. en. in Ps. 61, 16; 72, 12; 83, 17 [CCL 39, 784/6. 993. 1160f]). – Dass es angesichts der großen sozialen Gegensätze u. der brutalen Ausbeutung der Armen nicht zu einem K.kampf kam, hat vielfältige Gründe: In der röm. Gesellschaft hatten von jeher vertikale Bindungen ein großes Gewicht. Patronats- u. Klientelverhältnisse verloren in der Spätantike nichts von ihrer Bedeutung (Krause, Patronatsformen). Viele Arme (auf dem Land wie in der Stadt) waren von einflussreichen patroni abhängig. Charakteristisch ist hier eine Aussage Augustins: Wenn ein Armer Unrecht erleidet, so wendet er sich zuerst an seinen Patron, dessen Klient, dessen Mieter (inquilinus), dessen Pächter (colonus) er ist (Aug. en. in Ps. 93, 7 [1308]; serm. 130, 5 [PL 38, 728]), nicht etwa an seine Standesgenossen. Die Armen hatten kaum Möglichkeiten, sich zusammenzuschließen, u. keine Interessenvertreter, auch nicht die Kirche.

E. Christliche Autoren zu den sozialen Konflikten. I. Frühe Kaiserzeit. Vom Judentum übernahmen die frühen Christen eine religiös begründete Wertschätzung der Armut, die mit der Verachtung, die den Armen in der griech.-röm. Welt entgegengebracht wurde, kontrastierte (Bolkestein 401/17; G. Hamel, Poverty and charity in Roman Palestine [Berkeley 1989] 164/211; Brown, Poverty 1/44). Im NT gibt es eine breite Tradition der Ablehnung der Reichen; auch Jesus selbst stand den Reichen kritisch gegenüber (Mt. 19, 22f; 21, 33/42; Lc. 1, 46/55; 6, 20. 24f; 16, 19/31; Jac. 2, 5f; 5, 1/6; de Ste. Croix, Attitudes 11/5; A. Solignac, Art. Pauvreté chrétienne: DictSpir 12 [1984] 623/34). Der Reichtum ist für ihn ein Hindernis, in das himmli-

sche Königreich einzugehen. ‚Es ist einfacher für ein Kamel, durch ein Nadelöhr zu gehen, als für einen Reichen, das Königreich Gottes zu betreten' (Mc. 10, 17/31 parr.; *Kamel; A. Kalsbach, Art. Armut I: o. Bd. 1, 702/4; de Ste. Croix, Attitudes 13. 25f). Heftige Konflikte zwischen Arm u. Reich bezeugt auch der in der Tradition der atl. u. frühjüd. Armentheologie stehende ntl. Jakobusbrief. Den Reichen, die den Armen ihren Lohn verweigern, sie gewalttätig behandeln, vor die Gerichtshöfe ziehen u. sie ihrer Ehre berauben, wird mit der Ankunft des Herrn der Verlust ihrer Güter, Gericht u. großes Unheil angedroht. Die gerechten Armen rufen Gott um Hilfe an, leisten aber keinen Widerstand, sondern warten auf die Gerechtigkeit schaffende Ankunft des Herrn (Jac. 2, 5/7; 5, 1/6; H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus = Ökum. Tasch. Komm. NT 17 [1994] 390/9. 645/66). In den als echt angesehenen Paulinen tritt das Thema Armut / Reichtum u. Besitz / Besitzlosigkeit demgegenüber deutlich an den Rand (Hengel 43f). Paulus lehrte, dass den gesellschaftlichen u. politischen Strukturen kein Widerstand entgegengesetzt werden soll (zB. Rom. 13, 1/7). Jeder solle in dem Stand verbleiben, in den Gott ihn gesetzt hat (1 Cor. 7, 20; W. H. C. Frend, The rise of Christianity [Philadelphia 1984] 104/6; W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther 2 = EvKathKomm 7, 2 [1995] 137f. 144/6). Der ‚Hirt' des *Hermas sucht bei aller Kritik an den Reichen, die nicht oder nur schwer in die Gemeinde integriert werden können (vis. 3, 6, 5/7), die Konflikte zwischen Armen u. Reichen durch materiellen Ausgleich zu erreichen. Der Reiche kann sein Heil nur erlangen, wenn er die Armen mit dem Notwendigen versorgt u. durch deren Gebet Gnade bei Gott findet (sim. 1, 1/2, 10; N. Brox, Der Hirt des Hermas = KommApostVät 7 [1991] 293/7; C. Osiek, Rich and poor in the Sheperd of Hermas: CathBiblQuart 15 [1983] 39/57; M. Leutzsch, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im Hirten des Hermas [1989]). – Die erste ausführliche u. explizite Rechtfertigung des Bleiberechts der Reichen in der Kirche findet sich bei *Clemens v. Alex. Als Voraussetzung des Heils wird nicht verlangt, auf den Reichtum zu verzichten, wenn davon in rechter Weise, d. h. zugunsten der Armen, Gebrauch gemacht wird (quis div. salv. 14; A. M. Ritter, Christentum u. Eigentum bei Klemens v. Alex. auf dem Hintergrund der frühchristl. Armenfrömmigkeit u. der Ethik der kaiserzeitl. Stoa: ZKG 86 [1976] 1/25; Countryman 47/68; Hengel, Eigentum 79/82). Diese Lehren bestimmten im Weiteren die Einstellung der christl. Kirche zum Reichtum maßgeblich (Kalsbach aO. 704f; M. Wacht, Art. Gütergemeinschaft: o. Bd. 13, 28/57).

II. Spätantike. a. Kritik an den Reichen. Es fehlt bei den Kirchenvätern nicht an Kritik an den Reichen (Ch. Avila, Ownership. Early Christian teaching [New York 1983]; P. Christophe, L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique [Paris 1964]; M. G. Mara, Ricchezza e povertà nel cristianesimo primitivo [Roma 1980]; L. Orabona, Cristianesimo e proprietá [ebd. 1964]; Schilling, Reichtum; I. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter [Wien 1907]; Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del Giovane Ricco = Stud. Patr. Med. 14 [Milano 1986]). Sie zielt einmal auf den falschen Gebrauch, den die Reichen von ihren Gütern machen, zum anderen auf die von den Reichen praktizierte Ausbeutung der Armen: Joh. Chrysostomos hält den Reichen vor, Wuchergeschäfte zu betreiben, die Nachbarn ihrer Ländereien u. Häuser zu berauben u. dadurch die Zahl der Armen noch zu vergrößern (in Mt. hom. 15, 9 [PG 57, 235f]). Immer wieder wirft Ambrosius den Reichen Räubereien u. Bedrückung der Armen vor (off. 3, 3, 22; Iob 2 [3], 5, 20 [CSEL 32, 2, 245]). Zahlreiche weitere christl. Autoren halten den Großgrundbesitzern vor, die armen Nachbarn, auch unter Anwendung von offener Gewalt, von ihrem Land zu verdrängen (Zeno 1, 5, 2, 7f [CCL 22, 39]; Aug. serm. 177, 6 [PL 38, 956]; Joh. Chrys. in Rom. hom. 11, 6 [PG 60, 493]; Krause, Patronatsformen 295/301). Besonders scharf fällt die Kritik an den Reichen bei Salvian aus: Welcher Adlige, welcher Reiche ist nicht von allen Verbrechen besudelt (gub. 4, 17. 20; Badewien 99/116)?

b. Wertschätzung der Armut. Der Kritik der Kirchenväter an den Reichen korrespondiert die Wertschätzung der Armen: Wenn die christl. Autoren von Armut sprechen, so vermeiden sie das pejorative Vokabular, welches über so lange Zeit hin zur Bezeichnung der Armut bzw. der Armen gedient hatte (infamis, ignobilis, humilior, tenuior, miser usw.); es dominiert der neutrale Terminus

pauper, seltener werden inops u. egenus / egens verwendet (Pietri 276/9). Die Erwähnung der Armut bei den Kirchenvätern ist gleichzeitig immer mit der Aufforderung an die Reichen zur Hilfeleistung verbunden. Armut ist keine Schande (Ambr. Tob. 21, 81 [CSEL 32, 2, 566f]); die Armen sind vielmehr zu ehren (in Ps. 118 expos. 10, 26 [ebd. 62, 219]). – Vor allem in der Einstellung zur Handarbeit (*Arbeit) bringt das Christentum eine neue Bewertung (Groß 151/7; M. Hengel, Die Arbeit im frühen Christentum: Theol. Beitr. 17 [1986] 174/212; I. Lana, Sapere, lavoro e potere in Roma antica [Napoli 1990] 503/26). Christliche Autoren ermahnen die Armen, sich ihren Lebensunterhalt mit eigener Hände Arbeit zu verdienen: Sie könnten einen Anspruch auf *Almosen lediglich erheben, wenn sie arbeitsunfähig seien (Joh. Chrys. paneg. Bab. 8 [PG 50, 544f]). ‚Arbeitsame Armut' ist keine Sünde; im Gegenteil, sie hält von Sünden ab (Aug. ep. 104, 3 [CSEL 34, 2, 583]; Augustinus zur Arbeit: Schilling, Staatslehre 227/33). Die christl. Autoren entwickelten ein neues Arbeitsethos. Der Arbeit (vor allem auch der körperlich-handwerklichen Tätigkeit) wurde ein eigener Wert zugesprochen. Chrysostomos warnt davor, den Handwerker zu verachten (in 1 Cor. hom. 20, 6 [PG 61, 168]). Immer wieder wird bei christlichen Autoren auf die Apostel, die mit der eigenen Hände Arbeit den Lebensunterhalt verdienten, als moralische Vorbilder hingewiesen (Hieron. ep. 125, 11). Wenn Bischöfe u. Prediger den ethisch-religiösen Wert auch der körperlichen Arbeit priesen, machen sie zugleich deutlich, wie stark auch in christlichen Gemeinden das Überlegenheitsgefühl der Reichen, die von der Grundrente u. der Arbeit anderer lebten, sowie die Verachtung derer, die für ihren Lebensunterhalt selbst arbeiten mussten, verbreitet waren (s. o. Sp. 1214).

c. Kirchenväter u. Reichtum. Die Kirchenväter sparen nicht mit Kritik an den Reichen, aber nur wenige christl. Quellen halten den Besitz von Reichtum an sich für verwerflich: Er sollte allerdings nicht erstrebt u. auf unrechte Weise erworben werden. Man soll sich mit dem ‚Notwendigen' begnügen u. den Reichtum auf rechte Weise nutzen. Zwar wird das Privateigentum respektiert, der rechte Gebrauch des Reichtums ist allerdings sozial gebunden. Die christl. Autoren unterscheiden sich in ihren Meinungen zum Reichtum nur in Nuancen (vgl. Wacht aO. 44/56).

1. Basilius. Er lehnt das Privateigentum nicht an sich ab, sondern verdammt lediglich den falschen Gebrauch des Reichtums. Der Reichtum als solcher ist nicht verdammenswert; er soll aber zu sozialen Zwecken genutzt werden (S. Giet, Les idées et l'action sociales de s. Basile [Paris 1941] 96/151). *Basilius akzeptiert die ungleiche Verteilung des Reichtums. Gott hat die Reichtümer mit Bedacht ungleich verteilt: Damit die Reichen dadurch, dass sie von ihrem Wohlstand den Armen abgeben, den Lohn für dessen gerechte Verwaltung erhalten, damit der Arme aber für seine große Ausdauer im Ertragen der Armut belohnt wird: Reiche u. Arme sind also im göttlichen Heilsplan aufeinander angewiesen; an eine Änderung der bestehenden Gesellschafts- u. Wirtschaftsordnung ist bei Basilius nicht gedacht (in Lc. hom. 7 [PG 31, 276f]).

2. Ambrosius. Er radikalisiert die Thesen des Basilius, indem er von usurpatio spricht: Ursprünglich waren alle Güter allen gemein; erst durch usurpatio ist das Privateigentum geschaffen worden (off. 1, 28, 130/2; in Lc. 7, 124. 247 [CSEL 32, 4, 335. 390f]). Die Erde sei von Gott allen Menschen gegeben; lediglich die Habgier hat zum Privateigentum geführt. Wenn die Reichen *Almosen spenden, so geben sie den Armen nur zurück, was sie ihnen ohnehin schulden. Über die Forderung an die Reichen, Almosen zu spenden, geht aber auch *Ambrosius nicht hinaus (Nab. 12, 53 [CSEL 32, 2, 498f]; in Ps. 118 expos. 22 [ebd. 62, 163f]). Er räumt ein, dass Gott die irdischen Güter in die Hände der Reichen gelegt hat; sie sollten allerdings nicht glauben, dass die Erträge hieraus ihnen allein zustehen (Nab. 7, 37 [487f]). Bei aller Kritik am Reichtum ist auch Ambrosius wie die Mehrzahl der Kirchenväter der Auffassung, man könne sich durch Almosen von Sünden loskaufen (de Hel. 20, 76 [CSEL 32, 2, 458]). Auch für ihn stellt sich nicht die Frage, ob bestehende Eigentumsverhältnisse geändert werden sollen. Zwar verteidigt er den Armen gegenüber die ungleiche Besitzverteilung keineswegs; sie wird als ungerecht gebrandmarkt. Aber die Armen müssen sich hiermit abfinden (Giet 62/6; K.-P. Schneider, Christl. Liebesgebot u. weltliche Ordnungen. Historische Untersuchungen zu Ambrosius v. Mail., Diss. Köln [1975] 69/73; Vasey 105/

81; A. Portolano, La dimensione spirituale della proprietà nel De Nabuthe Jezraelita di Ambrogio [Napoli 1973]; M. Wacht, Privateigentum bei Cicero u. Ambrosius: JbAC 25 [1982] 28/64).

3. Joh. Chrysostomos. Obwohl er die *Gütergemeinschaft als die der Schöpfungsordnung gemäße Idealform der gesellschaftlichen u. wirtschaftlichen Ordnung nachdrücklich propagiert, lehnt er das Privateigentum nicht prinzipiell ab. Wenn man aber ständig nach der Vermehrung des Reichtums strebt, so wird man bei Gott Anstoß erregen (in 1 Cor. hom. 34, 7 [PG 61, 295f]). Der Reichtum kann in den Händen derer, die ihn auf gerechte Art u. Weise erworben haben, nützlich sein, wenn sie sich von ihm nicht beherrschen lassen, sondern ihn recht nutzen. Auf der anderen Seite gibt die Verpflichtung der Reichen zur Wohltätigkeit den Armen keinerlei Recht, Forderungen zu erheben (Giet 70/7). Verzicht auf das Eigentum verlangte auch Joh. Chrysostomos nicht von den Reichen; dies blieb Mönchen u. Asketen vorbehalten (in Mt. hom. 12, 5; 21 [22], 4; 39 [40], 4 [PG 57, 207f. 298/300. 438]; O. Plassmann, Das Almosen bei Joh. Chrys. [1961]; S. Zincone, Ricchezza e povertà nelle omilie di Giov. Crisostomo [L'Aquila 1973]).

4. Augustinus. Das Recht auf Eigentum wurde von Augustinus nicht infrage gestellt (Schilling, Staatslehre 214/9; Giet 77/82; H.-J. Diesner, Studien zur Gesellschaftslehre u. sozialen Haltung Augustins [1954] 23/37; H. Rondet, Richesse et pauvreté dans la prédication de s. Augustin: RevAscétMyst 30 [1954] 193/231; D. J. MacQueen, St. Augustine's concept of property ownership: RechAug 8 [1972] 187/229; M. Ruokanen, Theology of social life in Augustine's De civ. Dei [Göttingen 1993]; R. Klein, Arm u. Reich: G. Madec [Hrsg.], Augustin prédicateur = Coll. ÉtAug 159 [Paris 1998] 481/91; A. Fitzgerald, Art. Divitiae: AugLex 2 [2002] 526/32; C. Lepelley, La lutte en faveur des pauvres: P.-Y. Fux [Hrsg.], Augustinus Afer [Fribourg 2003] 95/107). Er warnt zwar vor den großen Gefahren des Reichtums, tadelnswert ist ihm aber nicht der gerecht erworbene Besitz von Reichtum, sondern lediglich das Streben nach Reichtum (serm. 61, 9, 10 [PL 38, 412f]). Die Reichen werden vor der Habgier gewarnt u. ermahnt, das ,Überflüssige' den Armen zukommen zu lassen (en. in Ps. 147, 12 [CCL 40, 2147f]). Gegen die Pelagianer betont Augustin, dass ebenso wenig wie der Arme in seiner Armut das Privileg erblicken darf, selig zu werden, der Reiche, der nicht auf seinen Reichtum vertraut, von der Seligkeit ausgeschlossen wird (ep. 157, 23/39 [CSEL 44, 472/86]).

5. Theodoret v. Kyrrhos. Er rechtfertigt die wirtschaftlichen Unterschiede innerhalb der menschlichen Gesellschaft damit, dass die Reichen auf die Arbeit der Armen, der Bauern u. der Handwerker, angewiesen u. deshalb von ihnen abhängig sind; die Armen sind wiederum auf finanzkräftige Personen angewiesen, die ihre Produkte abnehmen können. Die Reichen bedürfen der Dienste der Armen sogar noch viel mehr, als dies umgekehrt der Fall ist, denn es sind die Armen, die Nahrung, Kleidung etc. herstellen. Die Reichen haben das Geld, die Armen ihr handwerkliches Können, u. beide sind aufeinander angewiesen. Auf diese Weise schaffe Gott Eintracht (provid. 6 [PG 83, 660f]; Schilling, Reichtum 123/8).

6. Grundlegende Kritik an der spätantiken Gesellschaftsordnung. Die Gesellschaftsordnung mit ihren großen sozialen Unterschieden wird immer dann grundlegend infrage gestellt, wenn den Reichen prinzipiell die Heilsfähigkeit abgesprochen bzw. die *Gütergemeinschaft als heilsnotwendig propagiert wird. Derartige Vorstellungen finden sich insbesondere an den Rändern des Mönchtums bei den Radikalasketen, die sich in der 2. H. des 4. Jh. über nahezu das gesamte Mittelmeerbecken verbreiten. Fassbar sind sie am besten bei den kleinasiat. Eustathianern, die von der Synode v. Gangra verurteilt werden (zur Datierung T. D. Barnes, The date of the council of Gangra: JournTheolStud NS 40 [1989] 121/4). Sie lehnen die Ehen der Kleriker (cn. 4) u. Laien (cn. 1. 9f) als Heilshindernis ab, lassen Ehegatten, Eltern u. Kinder im Stich (cn. 14/6), sprechen den Reichen, die sich weigern, ihr gesamtes Vermögen aufzugeben, das Heil ab (ep. synod.) u. lehren die Sklaven, ihre Herren zu verachten u. ihren Dienst zu verlassen (cn. 3). Damit wird nicht nur der Unterschied zwischen Arm u. Reich sowie zwischen Herren u. Sklaven aufgehoben, sondern die Auflösung der offensichtlich als grundlegend unchristlich empfundenen Gesellschaftsordnung einschließlich der sie tragenden sozialen Schranken sowie gegenseitigen Verpflichtungen der Generationen betrieben (J.

de Churruca, L'anathème du concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte du christianisme incitent les esclaves à quitter leur maîtres: RevHistDroitFrÉtr 60 [1982] 261/78; J. Gribomont, Le monachisme au 4e s. en Asie mineur: StudPatr 2 = TU 64 [1957] 400/15). Ebenfalls zu den Radikalasketen gehören die Häretiker, die nach Cyrill v. Jerus. Reichtum, Besitz, Gold u. Silber, d. h. auch Geld, grundsätzlich als teuflisch ablehnen (catech. 8, 7 [PG 33, 633]; Christophe aO. [o. Sp. 1216] 196f). In Kleinasien siedelt Epiphanius die als Häretiker ausgegrenzten Apostoliker bzw. Apotaktiten an, die Besitz u. Reichtum als Heilshindernis ansehen u. die Reichen damit aus der Kirche ausschließen (haer. 61 [GCS 31, 380/9]; A. Lambert: DACL 1, 2604/26). Detailliert belegt ist die grundsätzliche Reichtumskritik pelagianischer Provenienz in der anonymen Schrift De divitiis aus dem frühen 5. Jh., die als erste im lat. Westen dem Reichtum als persönlichem Besitz jede Rechtfertigung entzieht (A. Kessler, Reichtumskritik u. Pelagianismus [Freiburg i. Ue. 1999]). Während die verbreitete Reichtumskritik großkirchlicher Autoren nicht die völlige Aufgabe des Vermögens aller Christen, sondern meist nur eine erhöhte Spendenbereitschaft der Gemeinde zum Ziel hat, erhebt die pelagianische Schrift die Armut Christi zum normativen Leitbild (div. 5, 1/3). Der einzige gute u. erlaubte Gebrauch des Reichtums ist dessen vollständige Aufgabe (ebd. 19, 4). Der Reichtum hat eine solche Dynamik, dass er jeden, der ihn behält, zum avarus macht; ein guter Reicher ist nicht denkbar. Ziel der Schrift ist es, ihre reichen Adressaten zur gänzlichen Aufgabe des Besitzes im Sinne eines exklusiven asketischen Vollkommenheitsideals zu bewegen. Ein Konzept, wie eine klassenlose Gesellschaft ohne Reichtum u. soziale Unterschiede auszusehen hätte, findet sich in der Schrift aber nicht. Dies gilt wohl auch für *Pelagius selbst, der ebenfalls die These vertreten haben soll, dass Reiche nur gerettet werden können, wenn sie auf ihren gesamten Besitz verzichten (Aug. ep. 186, 32 [CSEL 57, 70f]).

d. Mahnungen an die Armen. Die Armen werden von vielen Kirchenvätern ermahnt, sich nicht gegen ihre Armut aufzulehnen (Joh. Chrys. de Laz. conc. 1, 9 [PG 48, 974f]; in Mt. 18, 23 hom. 4 [51, 22f]; in Mt. hom. 4, 12 [57, 53f]). Christliche Autoren lehnen Forderungen nach gewaltsamem sozialen Ausgleich ab. Armut bzw. Reichtum kommt an sich keine Bedeutung zu (Joh. Chrys. in Jes. 45, 7 hom. 3f [PG 56, 146f]). Augustinus warnt auch die Armen vor der Habsucht, fordert sie ebenso wie die Reichen auf, ihre Begierden zu zügeln. Sie hätten keinen Grund, mit ihrer Lage unzufrieden zu sein (serm. 14, 6 [CCL 41, 188f]; Schilling, Staatslehre 219/27). Nur wenige Arme entsprachen freilich dem Idealbild Augustins: Es gebe viele unzufriedene Elemente unter den Armen, Leute, die behaupteten, die Reichen könnten keinen Zugang zum Himmelreich finden (serm. 14, 5 [188]). Augustinus lehnt diese Auffassung ab: Es komme nicht darauf an, ob jemand reich oder arm sei; nicht der Reichtum an sich, sondern ihn zu begehren ist verwerflich; von diesem Laster aber seien auch die Armen befallen (ebd. 14, 7f [189f]). Armut an sich sei nicht schon verdienstvoll (ebd. 85, 2 [PL 38, 521]). Die ntl. Skepsis gegenüber den Reichen wird von den Kirchenvätern abgemildert: Wenn es auch schwierig sei, dass ein Reicher ins Himmelreich eingehe, so sei es doch nicht unmöglich. Das Entscheidende sei die Einstellung zum Reichtum: Ein Armer könne habgierig sein, ein Reicher müsse es trotz all seines Geldes nicht sein (Aug. en. in Ps. 51, 14 [CCL 39, 633f]). In den Ermahnungen an die Armen, sich mit ihrem Schicksal abzufinden, weichen auch Autoren, die wie Ambrosius besonders scharfe Kritik an der Habgier der Reichen üben, nicht von der communis opinio ab (hex. 5, 17, 57 [CSEL 32, 1, 183f]; Ambrosius u. die Armen: Vasey 183/207. 218/25). Die Reichen u. Armen werden auch von ihm zu sozialem Ausgleich ermahnt.

e. Zusammenfassung. Bei den meisten christl. Autoren bestand Konsens darüber, dass alles Eigentum Gott gehöre u. den Menschen nur leihweise gegeben sei. Nach Befriedigung der eigenen Bedürfnisse sollte der Reichtum dazu dienen, den Armen u. Notleidenden zu helfen. Zwar galt der Eigentumsverzicht als tugendhaft; als Heilsvoraussetzung wurde er aber von den Gläubigen nicht gefordert. Entscheidend blieb für die meisten christl. Autoren die Frage, welchen Gebrauch man von seinem Besitz machte. Die Christen akzeptierten die ungleiche Verteilung von Vermögen u. Besitz u. gingen einen Kompromiss mit den gegebenen ökonomischen u. sozialen Verhältnissen ein: Sie wur-

den hingenommen u. sollten allenfalls durch christliche Wohltätigkeit in ihrer extremen Ungerechtigkeit abgemildert werden.

III. Einfluss des Christentums auf die gesellschaftlichen Strukturen. Das antike Christentum hat keine konkreten Konzepte für eine Sozialrefom entwickelt u. ist insgesamt über die zT. allerdings sehr nachdrückliche Ermahnung zum sozialen Ausgleich zwischen Arm u. Reich nicht hinausgekommen. Dass es mit diesen Aufforderungen durchschlagenden Erfolg gehabt hat, ist kaum anzunehmen: Die zahlreichen Schilderungen von Not u. Elend, die sich bei den Kirchenvätern finden, zeigen, dass Almosen sowie die Unterstützung der Armen durch die Kirche die schlimmsten Folgen der Armut allenfalls im Einzelfall abgemildert haben. Anders als in der vorchristl. Antike wurde die Armut in christlichen Kreisen positiv gewertet u. zu einem zentralen Gegenstand des religiösen Diskurses; prinzipiell galten vor Gott alle Menschen als gleich, ob es sich um Freie oder Sklaven, um Arme oder Reiche handelte, ja die Armen galten als von Gott mehr geliebt als die Reichen (Brown, Poverty 74: ‚change in social imagination'). In der spätantiken Gesetzgebung aber ist, soweit es um soziale Fragen geht, nur schwacher christl. Einfluss zu konstatieren (Pietri 282/9), der am ehesten noch in der Terminologie zu fassen ist. Auch in der Gesetzgebung setzt sich der Terminus pauper durch (ausführlich: Grodzynski). Aber weiterhin finden sich in den Kaisergesetzen auch pejorative Redewendungen wie vilitas plebeia, faex plebeia usw. Die spätantike Gesetzgebung sucht an den bestehenden sozialen Verhältnissen nichts zu ändern. Die Körperstrafen für die Armen wurden in der Spätantike zunehmend verschärft (P. Garnsey, Why penalties become harsher. The Roman case, late republic to 4th cent. empire: Natural Law Forum 13 [1968] 141/62), wobei christlicher Einfluss in diesem Bereich nicht festzustellen ist. – Die Armen profitierten von vielfältigen christl. Unterstützungsmaßnahmen (H. Bolkestein / W. Schwer, Art. Almosen: o. Bd. 1, 301/7; Pietri 291/9; Krause, Witwen 4, 5/51), deren Zentrum die Kirche bzw. die Bischöfe wurden (Brown, Poverty 1/73). Obwohl auch von Privatleuten christliche Wohltätigkeit praktiziert worden ist, bleibt fraglich, ob sich bei der Mehrzahl der Aristokraten ein Mentalitätswandel vollzog (traditioneller Euergetismus [*Euergetes] bestand fort). Selbst wenn die Vermögenden Almosen verteilten, so geschah dies häufig nicht in erster Linie, um die Not zu lindern, sondern die eigene soziale Stellung u. die Distanz zu den Armen zu betonen: Die Reichen werden getadelt, um des eigenen Ruhmes willen Almosen zu spenden (Joh. Chrys. in Mt. hom. 19, 1 [PG 57, 274f]; 20 [21], 4 [ebd. 291f]; 71 [72], 3f [58, 664/8]; Petr. Chrys. serm. 9, 3/5 [CCL 24, 65/7]; Hieron. in Jes. comm. 16, 58, 6 [ebd. 73A, 666]; Caes. Arel. serm. 146, 1 [ebd. 104, 599f]; vgl. bes. Hieron. ep. 22, 32 [CSEL 54, 193/5]). Viele Christen zogen es vor, die Kirche auszuschmücken, statt den Armen Almosen zu geben (Joh. Chrys. in Mt. hom. 50 [51], 3f; 80 [81], 2 [PG 58, 508/10. 726]; Krause, Witwen 4, 98f). Der von den christl. Autoren gepredigte Liebespatriarchalismus (die Reichen sollen sich der Armen, die Herren der Sklaven in christlicher Liebe annehmen, diese sich dafür in ihr Geschick fügen) hat sich unter den spätantiken sozialen Verhältnissen nicht umsetzen lassen. Kleriker u. Mönche unterstützten in Einzelfällen die ausgebeuteten Armen (de Ste. Croix, Struggle 446f; Brown, Poverty; ders., The rise and function of the holy man in late antiquity: JournRomStud 61 [1971] 80/101): Augustinus intervenierte für Pächter, denen der Pachtzins zweimal abverlangt worden war (ep. 247 [CSEL 57, 585/8]). Gregor d. Gr. setzte sich für die Pächter auf den kirchl. Gütern ein, die unter der Ausbeutung der Großpächter (conductores) zu leiden hatten (ep. 1, 42 [CCL 140, 49/53]). Theodoret äußert einem Grundbesitzer gegenüber die Bitte, den Pächtern in schwieriger wirtschaftlicher Situation den Pachtzins zu stunden (ep. S 23 [SC 98, 80]). Kleriker u. Mönche traten für zahlungsunfähige Schuldner ein (Aug. ep. 268 [CSEL 57, 652/4]; Krause, Witwen 3, 139). Die Reichen gaben den Fürbitten der Kleriker keineswegs immer nach: Augustinus betont, wie unbeliebt sich Bischöfe durch ihre Interventionen bei den Wohlhabenden machten (Aug. en. in Ps. 128, 4 [CCL 40, 1883f]). – In aller Regel dürften die Armen u. Ausgebeuteten bei der Kirche nur in begrenztem Maße Rückhalt gefunden haben; die meisten Kleriker scheinen sich mit den sozialen Verhältnissen u. den ihnen inhärenten Ungerechtigkeiten in der Praxis arrangiert zu haben (vgl. die Kritik Salv. gub. 5, 19f). Mehr als eine Linderung individueller

Not wurde durch die Bemühungen einzelner Kleriker also sicher nicht erreicht. Dass soziale Gegensätze in der Spätantike nicht stärker hervortraten, mag zunächst verwundern, da die christl. Prediger mit ihren Anklagen gegen die ‚Reichen' u. ‚Mächtigen' bei den Armen ein wachsendes Bewusstsein sozialer Ungerechtigkeiten schufen. Tatsächlich wirkten die christl. Autoren, indem sie die Armen auf das Jenseits verwiesen, wohl eher befriedend. Die Armen wurden ermahnt, ihr Schicksal zu ertragen. Dies konnte ihnen umso eher nähergebracht werden, als die Kirche manch extreme Ausprägung sozialer Ungerechtigkeit zu beheben wusste: durch Almosen u. sonstige Unterstützungsmaßnahmen, durch die Patronage, welche die Kirche bzw. die Bischöfe bedrängten Armen gegenüber den Reichen u. den Staatsorganen gewährten. Die Bemühungen der Kirche u. einzelner Kleriker dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die sozialen Strukturen durch den Sieg des Christentums eher verfestigt u. stabilisiert als geschwächt wurden.

G. ALFÖLDY, Röm. Sozialgeschichte[3] (1984). – J. BADEWIEN, Geschichtstheologie u. Sozialkritik im Werk Salvians v. Marseille = ForschKirchDogmGesch 32 (1980). – R. S. BAGNALL, Egypt in late antiquity (Princeton 1993). – H. BOLKESTEIN, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – P. BROWN, Dalla plebs romana alla plebs dei: ders. u. a. (Hrsg.), Povertà e carità dalla Roma tardo-antica al 700 italiano (Padova 1983) 9/35; Poverty and leadership in the later Roman Empire (Hanover, NH 2002). – P. A. BRUNT, Der röm. Mob: H. Schneider (Hrsg.), Zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte der späten röm. Republik = WdF 413 (1976) 271/310. – K. CHRIST, Grundfragen der röm. Sozialstruktur: Studien zur ant. Sozialgeschichte, Festschr. F. Vittinghoff = Köln. Hist. Abh. 28 (1980) 197/228. – B. COULIE, Les richesses dans l'œuvre de s. Grégoire de Naz. = Publ. de l'Inst. Oriental. de Louvain 32 (Louvain 1985). – L. W. COUNTRYMAN, The rich Christian in the church of the early empire = Texts and Studies in Religion 7 (New York 1980). – F. DE MARTINO, Wirtschaftsgeschichte des alten Rom[2] (1991). – M. I. FINLEY, Die antike Wirtschaft (1977). – A. FUKS, Social conflict in ancient Greece (Jerus. 1984). – H. J. GEHRKE, Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griech. Staaten des 5. u. 4. Jh. vC. = Vestigia 35 (1985). – S. GIET, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des pères: RechScRel 35 (1948) 55/91. – H. GRASSL, Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitl. griech. Literatur (1./3. Jh. nC.) = Historia Einzelschr. 41 (1982). – D. GRODZYNSKI, Pauvres et indigents, vils et plébéiens. Une étude terminologique sur le vocabulaire des petites gens dans le Code Théodosien: StudDocHistIur 53 (1987) 140/218. – F. GSCHNITZER, Griech. Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klass. Zeit = Wissenschaftl. Paperbacks Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte 16 (1981). – I. HAHN, Freie Arbeit u. Sklavenarbeit in der spätantiken Stadt: H. Schneider (Hrsg.), Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte der röm. Kaiserzeit = WdF 552 (1981) 128/54; Sklaven u. Sklavenfrage im politischen Denken der Spätantike: Klio 58 (1976) 459/70. – W. V. HARRIS, On the applicability of the concept of class in Roman history: T. Yuge / M. Doi (Hrsg.), Forms of control and subordination in antiquity (Leiden 1988) 598/610. – M. HENGEL, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche (1973); Die Zeloten. Untersuchungen zur jüd. Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 nC.[2] = ArbGeschAntJud 1 (1976). – K. HOPKINS, Conquerors and slaves = Sociological studies in Roman history 1 (Cambridge 1978). – A. H. M. JONES, The Roman colonate: M. I. Finley (Hrsg.), Studies in ancient society (London 1974) 288/303; The later Roman Empire (284/602) 1/3 (Oxford 1964). – C. P. JONES, The Roman world of Dio Chrys. (Cambridge, Mass. 1978). – H. P. KOHNS, Versorgungskrisen u. Hungerrevolten im spätantiken Rom = Antiquitas 1, 6 (1961). – J.-U. KRAUSE, Spätantike Patronatsformen im Westen des Röm. Reiches = Vestigia 38 (1987); Witwen u. Waisen im Röm. Reich 1/4 = Heidelb. althistor. Beitr. u. epigr. Studien 16/9 (1994/95). – C. LEPELLEY, Les cités de l'Afrique romaine au bas empire 1/2 (Paris 1979/81); Témoignage et attitude de s. Augustin devant la vie et la société rurales dans l'Afrique de son temps: Misc. hist. eccl. 6, 1 = Bibl. RevHistEccl 67 (1983) 73/83. – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Antioch. City and imperial administration in the later Roman Empire (Oxford 1972). – R. MACMULLEN, Enemies of the Roman order (Cambridge, Mass. 1966); Roman social relations (New Haven 1974); The historical role of the masses in late antiquity: ders., Changes in the Roman Empire (Princeton 1990) 250/76. 385/93; Late Roman slavery: Historia 36 (1987) 359/82. – E. PATLAGEAN, Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. 4[e]/7[e] s. = Civilisations et sociétés 48 (Paris 1977). – TH. PEKÁRY, Seditio. Unruhen u. Revolten im Röm. Reich von Augustus bis Commodus: AncSoc 18 (1987) 133/50. – CH. PIETRI, Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'empire chrétien: Misc. hist. eccl. 6, 1 = Bibl. RevHistEccl. 67 (Bruxelles 1983) 267/300. – C. PRÉAUX, Le monde hellénistique 1/2 = Nouv-

Clio 6, 1f (Paris 1978). – F. QUASS, Die Honoratiorenschicht in den Städten des griech. Ostens (1993). – M. ROSTOVTZEFF, Gesellschafts- u. Wirtschaftsgeschichte der hellenist. Welt 1/3 (1955/56). – O. SCHILLING, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur (1908); Die Staats- u. Soziallehre des hl. Augustinus (1910). – I. SHATZMAN, Senatorial wealth and Roman politics = Coll. Latom 142 (Bruxelles 1975). – J. SÜNSKES-THOMPSON, Aufstände u. Protestaktionen im Imperium Romanum (1990). – G. E. M. DE SAINTE CROIX, Early Christian attitudes to property and slavery: D. Baker (Hrsg.), Church, society and politics = Studies in Church History 12 (Oxford 1975) 1/38; The class struggle in the ancient Greek world (London 1981). – R. TEJA, Organización económica y social de Capadocia en el s. 4 según los padres capadocios = Acta Salmanticensia. Filosofía y letras 78 (Salamanca 1974). – V. R. VASEY, The social ideas in the works of St. Ambrose = Stud. Eph. Augustinianum 17 (Roma 1982). – F. VITTINGHOFF, Gesellschaft: ders. (Hrsg.), Europäische Wirtschafts- u. Sozialgeschichte in der röm. Kaiserzeit = Hdb. der europäischen Wirtschafts- u. Sozialgeschichte 1 (1990) 161/369.

Jens-Uwe Krause.

Klassizismus.

Begriffsbestimmung. K. ist eine die Formenwelt von Literatur u. Kunst übergreifende, viele Denk- u. Ausdrucksformen bestimmende (*Philosophie, *Sprache), auch soziale u. politische Vorstellungen sowie Wissensinhalte bewertende Orientierung an den Hervorbringungen einer bestimmten, als vorbildlich betrachteten Epoche der Vergangenheit. Der Terminus ‚klassisch‘ zur Bezeichnung des Kanons als vorbildlicher Literatur ist zuerst bei *Gellius belegt (19, 8, 15; vgl. o. Sp. 4).

A. Nichtchristlich. I. Kaiserzeit. Die zweisprachige, griech.-lat. Kultur der Kaiserzeit ist im Sinn dieser Begriffsbestimmung durchgehend klassizistisch.

a. Griechen. Die Wendung zum 5./4. Jh. vC. als vorbildlicher Epoche deutet sich zuerst im Hellenismus mit der Kopierung klassischer Bildwerke an, weniger wohl in der Bezugnahme der Redelehrer dieser Zeit auf ältere attische Redner (Hegesias: Cic. ad Att. 12, 6; Orat. frg. ed. K. Jander [1913] 31). Deutlicher wird sie in der Philosophie des mittleren 1. Jh. vC., als die Exegese der Klassiker Platon u. Aristoteles statt der freien Problemerörterung in das Zentrum von Forschung u. Unterricht rückt. In der Literatur lässt sich in der 2. H. des 1. Jh. vC. die Proklamation der Attiker des 5. u. 4. Jh. vC. als einzige Stilvorbilder die Überlieferung der hellenist. Prosaliteratur abbrechen. Das geschieht unter dem Eindruck des unter Augustus beginnenden Aufstiegs der griech. Welt nach den deprimierenden Erfahrungen im späten Hellenismus mit ausdrücklicher Berufung auf die moralische Überlegenheit der ‚guten alten Zeit‘ (Dion. Hal. orat. vet. 1f; Lys. 21). Attisch gilt als reineres Griechisch, während der hellenist. Sprache eine Depravation durch ungriechische Einflüsse nachgesagt wird (‚Asianismus‘; vgl. Strab. 14, 1, 41). Der sprachliche Attizismus kann sich wegen der gründlichen Aufarbeitung der älteren Literatur durch hellenistische Grammatiker schnell durchsetzen. Schon im 1. Jh. vC. erscheint das erste der griech.-attischen Lexika zum praktischen Gebrauch (Kaikilios v. Kale Akte). Die attische Normierung der gehobenen Prosasprache erfasst den Elementarunterricht, gilt als selbstverständlich (Plut. aud. poet. 9, 42) u. leitet die griech. ‚Zweisprachigkeit‘ (Katareuusa / Dimotiki) ein. Auch Informationen aus ‚klassischer‘ Literatur werden in der Bildungstradition nicht immer durch neuere u. zutreffendere ersetzt, so Strabon u. Arrian in der Beschreibung *Indiens, anders als in der Fachliteratur, die sich nur in Widmungen u. Prooemien an die hochsprachlichen Normen bindet. – Das schon im Hellenismus austarierte, wenn auch nie spannungslose Verhältnis zwischen Monarch u. autonomer Stadtgemeinde ermöglicht deren Amtsträgern in der Kaiserzeit, verbal an die alte Souveränität der Polis anzuknüpfen, etwa in amtlichen Schriftstücken einen ausgestorbenen Lokaldialekt zu verwenden oder sich mit Themistokles oder Epameinondas zu vergleichen. Zwar notierten Autoren wie Plutarch (pol. praec. 10, 32) u. Dion v. Prusa (or. 32, 95) solche Anachronismen, teilen aber eine im Sprachgebrauch fixierte Vorstellung, wenn sie zB. die von Polis abgeleiteten Wörter nur auf Bürgerrecht u. städtische Selbstverwaltung beziehen, das

Römerreich also (wie Aristoteles einst das makedonische oder pers. Reich) nicht als Staat betrachten. Höchstes Lob zollt *Aristides Rhetor den Römern, weil sie die Welt zu einer einzigen Stadt gemacht hätten (or. 26, 60f). Diesen Vergangenheitsbezug unterstützt die Allgegenwart vergangener Größe in Bildwerken, Kulten, im Theater u. im elementaren u. rhetorischen Unterricht, wo für Übungsreden (Deklamationen) gern Themen aus der großen Vergangenheit genommen werden. Pausanias beschreibt nicht nur die Bauten u. Kunstwerke Griechenlands, sondern erzählt auch viele Details aus Mythos u. Geschichte.

b. Römer. Die althergebrachte Orientierung der Römer in Kult, Recht u. Staat am mos maiorum, an Präzedenzfällen oder maßgebenden exempla (*Exemplum) kommt der Rezeption des griech. Klassizismus des 1. Jh. vC. entgegen. Augustus erklärt seine Reformen als Wiederherstellung der Republik mit ihren Ämtern, Kulten u. Traditionen, was die Akzeptanz einer monarchischen Ordnung, selbst in Senatskreisen (Tac. dial. 40, 2; Agric. 3), vorbereitet u. sogar die östl. Herrscherideologie eindringen lässt. In der Prosaliteratur können zunächst nur griechische Stilmuster übernommen werden, während es an einer aus älteren Texten bezogenen Sprachnorm mangelt u. man allenfalls mit der Hilfe von Sprachtheorien (zB. Analogie) versuchen kann, das ‚richtige' Latein zu bestimmen (Cic. Brut. 298). Aber schon in augusteischer Zeit (Sen. Rhet. contr. 1 praef. 6; 12; 4 praef. 9) erringt die Sprache *Ciceros kanonische Geltung. Die in diesem Sinn klassizistisch normierte Literatursprache bleibt jahrhundertelang stabil, geschützt von einer normativen Grammatik u. durch den Schulunterricht anhand klassischer Texte, trotz tiefer Wandlungen der Umgangssprache. In der Dichtung werden die Augusteer zu Klassikern, bes. *Vergil als Schulautor u. Herold der in ferner Vergangenheit verwurzelten Größe Roms, später auch durch die christl. Deutung der 4. Ekloge. Die Bildende Kunst im augusteischen Rom trägt griechisch-klassizistische Züge.

c. Antiklassische Tendenzen. Abweichungen vom schlichten Stil mit glatten Perioden, wie ihn frühe Attizisten empfehlen, u. Rückgriffe auf kleinteilige Rhythmisierung oder andere Eigenschaften des ‚asianischen' Stiles, etwa bei *Seneca u. später bei *Himerios, kann man nicht eigentlich als antiklassizistisch bezeichnen. Einmal ist die ‚Kontrastimitation', also die Bezugnahme auf das Gegenbild, nicht zu übersehen, außerdem gibt es keine radikale Abkehr vom attischen bzw. ciceronischen Sprachmaterial, allenfalls seine Bereicherung durch poetische Wörter. Schließlich fällt es nicht schwer, auch bei den als ‚klassisch' anerkannten Autoren Vorbilder für eigene stilistische Ambitionen zu finden. Vergleichbares gilt für den ‚Barock' der Bildenden Kunst in neronisch-flavischer Zeit oder für die Vergil übertrumpfende Dichtung *Lucans. *Lukians Spott über attizistische Wortklauberei (u. a. im Lexiphanes) stellt die Normierung der Hochsprache nicht grundsätzlich in Frage, u. das anonyme Lexikon des sog. Antiatticista hat keine erkennbare Nachwirkung in der Schriftsprache. – Antiklassizistischen Motiven begegnet man dort, wo etwa gegen den Bildungskonsens (*Bildung; *Enkyklios Paideia) der moralisch-pädagogische Wert einer Beherrschung der attizistischen Hochsprache u. ihrer Stilmittel bestritten (Epict. diss. 3, 23, 17; Galen. ord. libr. suor. 5. 17) oder die an der Vergangenheit orientierten politischen oder ästhetischen Normen u. Ideale in Zweifel gezogen oder mindestens relativiert werden (Tac. ann. 1, 1; dial. 40). Freilich bleiben diese Motive ohne große Nachwirkung. Das auf sprachlich-rhetorische oder philosophische Kompetenz zielende Erziehungs- u. Bildungssystem, das dem Sachwissen nur propädeutische Funktion zuerkennt, bezieht seine Würde aus den Vorbildern der Vergangenheit. Darum bleibt das Geistesleben auf griechischer u. lateinischer Seite auch in der Spätantike ungeachtet vieler Wandlungen klassizistisch geprägt. Dass dabei die Würdigung individueller Leistung auch unabhängig von diesen rigiden Maßstäben gelingen kann, zeigt der unbekannte Autor der Schrift vom Erhabenen (PsLongin. sublim.). – Eine Verstärkung erfährt der für den K. konstitutive Vergangenheitsbezug im Archaismus, d. h. im sprachlich-stilistischen Rückgriff auf die der klass. Periode vorausgehende Zeit, was man nur mit Einschränkung antiklassizistisch nennen kann. Das Phänomen gibt es auch in der Bildenden Kunst. Späte Pythagoreer schreiben in einem Idiom, das ein Dorisch nachahmt, u. wollen damit an die Frühzeit ihrer Schule anknüpfen, in der dieses Idiom nie verwendet wurde. Andere Auto-

ren verfassen medizinische u. geographische Werke im ausgestorbenen Ionisch (zB. Arrian. Ind.). Begünstigt wird diese Tendenz durch die Tradition gattungsspezifischer Kunstdialekte vor allem, aber nicht nur in der Poesie. Auf lateinischer Seite verwendet schon *Sallust altlateinisches Sprachmaterial, u. im 2. Jh. nC. gibt es eine archaistische Mode (*Fronto, der Rhetoriklehrer Kaiser Marc Aurels).

II. Hellenistisch-jüdisch. Die Schriften *Philons, *Josephus' u. die Reste der übrigen Literatur dieses Kreises deuten darauf, dass ungeachtet vieler Versuche, die eigene Tradition gegenüber der paganen als älter u. darum überlegen zu erweisen, die sprachlich-literarischen Normen mit den griech.-klassizistischen übereinstimmen. Auch die verbreitete Definition der jüd. Religion als Philosophie, d. h. als Weg zum rechten Leben, u. die Verwendung philosophischer Motive u. Methoden zu ihrer Explikation u. zur Exegese ihrer Texte gehören in diesen Zusammenhang. Allenfalls der griech. Mythologie begegnet man wegen möglicher religiöser Implikationen mit Vorbehalt, doch sind ungeachtet ihres mythischen Stoffes einzelne Autoren, deren Gedankenwelt man als verwandt empfindet, durchaus beliebt, zB. **Aischylos.

B. Christlich. Die Eingliederung des werdenden u. frühen Christentums in seine griech.-lat. Umwelt vollzieht sich als Auseinandersetzung mit einer klassizistischen Kultur, insbesondere in Bezug auf Sprache, Literatur u. Philosophie. Das gilt positiv im Hinblick auf die Übernahme des Sokrates-Ideals (*Iustinus Martyr, *Theodoret), der antiken Bildung u. Gelehrsamkeit im Sinn einer nützlichen Propädeutik (*Clemens Alex., *Origenes, *Basilius, *Augustinus u. a. m.), der Rhetorik u. der stilistischen Ansprüche, wo es Einzelne zu hoher Meisterschaft bringen (*Johannes Chrysostomos, *Minucius Felix, *Lactantius), vor allem aber der philosophischen Tradition zur Herausarbeitung christlicher Theologie (*Origenes, *Gregor v. Nyssa). Auch literarische Dichtung der Christen, anders als die für den liturgischen Gebrauch bestimmte, schließt sich, trotz neuer Stoffe u. Gattungen, in Sprache u. Verskunst an die antiken Vorbilder an (*Gregor v. Naz., *Nonnos, *Iuvencus, *Prudentius, Sedulius, *Dracontius u. a.). Auch das *Kirchenrecht bildet sich im Sinn der röm.-konservativen u. insofern klassizistischen Tradition (*Tertullianus, *Cyprianus). – Das dreistufige Bildungssystem u. der Wissenshorizont der späteren Antike verändern sich infolge ihrer Übernahme durch die Christen nur marginal, etwa in den geographischen Vorstellungen. Die pagane Kritik am simplen Stil der Evangelien (*Celsus) provoziert zuweilen ‚antiklassizistische' Antworten, ohne den Prozess der kulturellen Angleichung nachhaltig zu verzögern. Warnungen vor der Überschätzung formaler Bildung gibt es auch außerchristlich. Ähnlich folgenlos bleibt das gewisse Unbehagen an der Verbindung antiker Kultur mit christlichem Glauben, das gelegentlich Ausdruck findet (*Tatian, *Tertullianus, *Hieronymus). – Die Einbeziehung der antiken Bildungstradition in die christlich geprägte Vorstellungswelt hat somit den antiken K. in das MA übertragen. Vergleichbar ist das Fortleben vieler Formelemente antiker Kunst. Eine eigene christl. ‚Klassik' entwickelte sich im Rahmen der Liturgie, ihrer Texte u. ihrer Musik. Die sprachlichen Elemente dieser griech. u. lat. Dichtungen, meist in neuen, nach dem Wortakzent rhythmisierten u. nicht mehr metrischen Versmaßen, kommen zwar teilweise aus der klassizistischen Hochsprache, unterscheiden sich aber von der Umgangssprache vor allem durch ihre Herkunft aus Bibelübersetzungen, die wegen der erstrebten Texttreue viele fremdartige, letztlich semitische Idiome enthalten (Romanos, *Ambrosius, Auspicius). Doch ist dieses ein innerchristl. Vorgang ohne die explizite Auseinandersetzung mit der antiken Kultur.

A. BECK, Röm. Recht bei Tertullian u. Cyprian (1930). – H. CHADWICK, Christian thought and the classical tradition (Justin, Clement, Origen) (Oxford 1966). – A. DIHLE, Attizismus: Hist. Wb. d. Rhet. 1 (1992) 1163/76. – H. FUCHS, Art. Bildung: o. Bd. 2, 346/62; Art. Enkyklios Paideia: ebd. 5, 365/98. – H. HAGENDAHL, Latin Fathers and the classics (Göteborg 1958). – W. E. HELLEMAN (Hrsg.), Basilius' Ad adolescentes (Lanham 1990). – E. VON IVANKA, Plato christianus (Wien 1964). – W. D. LEBEK, Verba prisca (1970). – A. M. MALINGREY, Philosophia. Étude d'un groupe de mots (Paris 1961). – E. P. MEIJERING, Orthodoxy and Platonism in Athanasius (Leiden 1968). – O. REVERDIN (Hrsg.), Le classicisme à Rome aux 1ers s. avant et après J. C. = EntrFondHardt 25 (1979); Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident = ebd. 23 (1977). –

D. A. Russell, Criticism in antiquity (London 1981). – S. Swain, Hellenism and empire. Classicism and power in the Greek world 50/250 AD (Oxford 1996).

Albrecht Dihle.

Klatschen s. Beifall: o. Bd. 2, 92/103.

Klaudiupolis s. Bithynien: o. Bd. 2, 418. 420; Ertrinken: o. Bd. 6, 395; Kilikien: o. Sp. 806. 830.

Klausel s. Rhetorik.

Klausur.

A. Begriffsbestimmung. K., abgeleitet von lat. clausura (claudere, claustrum), bezeichnet zunächst einen Verschluss bzw. Riegel oder eine Absperrung, dazu auch den abgesperrten Raum, die eingeschlossenen Objekte (Personen, Tiere, Sachen), schließlich auch den Vorgang des Einschließens oder Absperrens. Im engeren Sinne handelt es sich um eine mönchsgeschichtliche, kirchen- u. ordensrechtliche Einrichtung, die Eigenständigkeit u. Abgeschiedenheit eines Klosters u. seiner Bewohner sichern will. Materiell besteht sie aus den Wohn- u. Arbeitsräumen, die häufig von der K.mauer (oder einer anderen Absperrung) umgeben u. eingegrenzt sind. Formell besteht sie in dem Verbot für die Klosterangehörigen, den Klosterbereich zu verlassen (= aktive K.) u. für Nichtangehörige des Klosters, diesen Raum zu betreten (= passive K.). In diesem Sinne ist K. Gemeingut des *Mönchtums. Die konkrete Gestalt kennt erhebliche Unterschiede u. Abstufungen. – Das kath. *Kirchenrecht formuliert besonders ab dem MA ausführliche u. präzise K.gesetze, die hier nicht behandelt werden, da sie jenseits des im RAC untersuchten Zeitraums liegen.

B. Nichtchristlich. I. Philosophische Gemeinschaften. a. Allgemeines. K. wie oben definiert gibt es hier nicht; allerdings lassen sich analoge Formen aufspüren. Die griech.-röm. Welt kennt die philosophisch u. religiös begründete *Genossenschaft, in der sich Gleichgesinnte zusammenschließen. Alle Philosophenschulen waren als mindestens temporäre Lebensgemeinschaften konzipiert u. darum geeignet, trotz prinzipieller Offenheit den Sinn für Exklusivität zu entwickeln. Gerade deshalb verspottet die attische *Komödie Sokrates (Aristoph. nub.) u. die platonische *Akademie (Amphis frg. 13 [PoetComGr 2, 219]; Antiphan. frg. 35 [33] [ebd. 2, 328]; Ephipp. frg. 14 [ebd. 5, 142]).

b. Pythagoreer. Naheliegend ist der Hinweis auf Pythagoras u. seinen Schülerkreis; allerdings spiegeln Jamblichs Pythagorasvita (M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1101f) u. die Belege bei Clem. v. Alex. Idealvorstellungen der Spätantike, die wenig zur Kenntnis des Pythagoras u. der frühen Pythagoreer beitragen. Nach Jamblich prüfte Pythagoras diejenigen genau, die mit ihm zusammenleben wollten (vit. Pyth. 71/3 [76/80 v. Albrecht]). Auf eine dreijährige Vorprüfung (unter verachtender Behandlung: ὑπερορᾶσθαι) folgte eine fünfjährige Probezeit unter Stillschweigen. Hatte die lange Prüfungszeit die Eignung der Bewerber erwiesen, wurden sie zu ‚Esoterikern'; sie durften dann ‚innerhalb des Vorhanges' Pythagoras hören u. auch sehen. Führte die Probezeit zu einem negativen Ergebnis, trennte man sich von den Bewerbern; als Ausgeschlossene wurden sie dann wie

Tote behandelt. Die *Initiation führte zu einer stufenweisen Einführung sowie zur Trennung von Angenommenen / Eingeweihten u. Abgelehnten / Ausgeschlossenen. Eine räumliche Eingrenzung ist nur im Falle des *Hörens u. Sehens des Pythagoras zu erkennen. Ebd. 74 (80 v. A.) nennt einen Schulbereich (ἐν τῇ διατριβῇ) u. ein ‚Haus der Hörenden' (ὁμακοεῖον; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 66, 2), was zu abgeschlossenen Bereichen führte, so dass darin eine Analogie zur eigentlichen K. gesehen werden kann. Deutlich wird, dass die Abtrennung von Außenstehenden u. auch die aufmerksame Prüfung derer, die Anschluss suchen, in dem Maße verschärft wird, in dem ein engerer, geistig begründeter Zusammenschluss gefordert ist.

c. Epikureer u. Platoniker. Entschieden weiter entfernt von dieser Konzeption ist der Kepos des *Epikur (o. Bd. 5, 723/6). Hier geht es wohl um eine *Gemeinschaft (Freundesbund) von Gleichgesinnten, die bereit sind, Epikurs Lehre zu folgen. Diese steht allen offen, Männern u. *Frauen, so dass der Kepos keine abgeschlossene Gruppe darstellt, die von ihrer Umwelt streng getrennt wäre. In die Genealogie einer christl. K. kann der epikureische Freundschaftsbund nicht eingeordnet werden; gleiches gilt vom Plan der philosophisch begründeten ‚Platonopolis' des Plotin (Porph. vit. Plot. 12f [2, 154 Brisson]). – Die griech.-röm. Welt bietet mit ihren philosophisch begründeten Lebensentwürfen zweifellos Vorlagen für eine intensivierte christl. Lebensgemeinschaft, für die der christl. βίος φιλοσοφικός gemeinschaftsbildend wirkte. Hierzu zählen der Zusammenschluss Gleichgesinnter, Zulassungsprüfung, evtl. Besitzverzicht u. *Gütergemeinschaft, dazu auch die Trennung von Andersgesinnten. Eine konstitutitive Bedeutung der K. kann in den antiken Gemeinschaften jedoch nicht erkannt werden.

d. Eingrenzung durch Ummauerung. Was die technisch-organisatorische Seite angeht, so ist an die generelle Umfriedung oder Umgrenzung menschlicher Siedlungen durch Mauern (τεῖχος, murus) zu erinnern, sowie an die Eingrenzung separater Bezirke (zB. Tempel), mehr noch aber spezifischer Aufenthaltsräume wie Gefängnis (δεσμωτήριον: Plat. Phaed. 59d; resp. 7, 515b; σωφρονιστήριον: Plat. leg. 10, 908a; als φροντιστήριον [Aristoph. nub. 94] auch monastisch nachgewiesen [Lampe, Lex. 1491; u. Sp. 1246]; *Gefängnis der Seele) oder Militärlager / Kaserne (castrum), aber auch von Befestigungsanlagen (φρούριον: Strab. 17, 3, 20; Xen. inst. Cyr. 3, 3, 1; ὀχύρωμα: Diod. Sic. 5, 46, 1; 13, 7, 4; Polyb. 4, 6, 3). Die Gemeinsamkeit mit der christl. K. geht über die einschließende Mauer u. die personelle Sondergruppe der auf dem begrenzten Raum Lebenden nicht hinaus. Motiv u. Ziel der sichtbaren Abgrenzung sind in diesen Fällen nicht miteinander in Verbindung zu bringen. – Die lebenslange Keuschheit bestimmter Priesterinnen, besonders der Vestalinnen (C. Koch, Art. Vesta: PW 8A, 2 [1958] 1732/53; *Jungfräulichkeit), war nur in einer Trennung von der Welt, einer Art ‚K.' im Tempelbezirk, aufrechtzuerhalten (E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 162). In griechischen u. römischen Kulten (etwa der *Bona Dea: Macrob. sat. 1, 12, 27f; H. H. J. Brouwer, Bona Dea [Leiden 1989] 327) hat die Trennung der *Geschlechter eine Funktion, die sich nur partiell mit der späteren christl. K. deckt.

II. Ägyptische Tempelklausur. a. Serapistempel. An ägyptischen Serapisheiligtümern (bes. Memphis) wollte man eine Tempel-K. (κατοχή) entdecken, die von den κάτοχοι ab dem 2./1. Jh. vC. praktiziert worden sein soll. Diese (= ἐγκάτοχοι) hielten sich längere Zeit, auch lebenslang, im Tempelbezirk auf. Der Grund der κατοχή u. die Aufgaben der κάτοχοι sind nicht eindeutig geklärt. Eine ältere Deutung sah die religiöse Motivation im Vordergrund u. machte aus den Bewohnern ‚religiöse Edelinge', die als unmittelbare Vorläufer der christl. Mönche *Aegyptens zu gelten hätten. H. Weingarten folgerte aus dem ihm bekannten Material, ‚daß schon mit dem Dienst des Serapis, bekanntlich des in der alex. Zeit in Aegypten vor allen verehrten Gottes, ein vollständig organisiertes Mönchs- u. Klosterwesen verbunden war' (Weingarten 30). Die unmittelbare Verknüpfung der Serapis-κατοχή mit dem christl. Mönchtum u. seiner K. wurde allerdings abgelehnt. Auch Weingartens Kritiker sahen in der κατοχή ein religiöses Institut, das auf einem besonderen Verhältnis zwischen Serapis u. den κάτοχοι gründete (K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 283/7; gegen Morenz 425).

b. Tebtynis. Morenz hat mit demotischen Papyrus-Urkunden vom Suchos-Tempel in Tebtynis (Faijum) aus der Zeit von 195/137

vC. eine andere ägypt. Urkundengruppe in die ‚Ahnenreihe des Klosters' eingeführt (H. Thompson, Two Demotic self-dedications: JournEgArch 26 [1940] 68/78). Aus diesen Urkunden (Selbsthingabe einer Dedikantin / eines Dedikanten an den Gott Suchos) schließt Morenz 425 auf eine ‚lebenslange K. im Tempelbezirk', u. er will auch den Grund dafür erkannt haben (‚Sicherung vor bösen Geistern'). Er erkennt als Thema dieser Quellen die lebenslange K. u. zieht eine direkte Linie zur K. der pachomianischen Klöster (ebd. 428f). Dieser Herleitung der christl. K. stimmte P. Nagel zu (Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums [1960] 105); ablehnend äußerte sich H. Bonnet, Die Bedeutung des Titels ‚Gottesknecht' im hellenist. Ägypten: ZsÄgSpr 80 (1955) 1/5; vgl. Ruppert 66/8. Für den Vergleich mit der christl. K. sind folgende Details zu beachten: Die Dedikanten sind in diesen Texten männlich u. weiblich, wohingegen christliche K. auf Geschlechtertrennung insistiert. Außerdem übergeben sich die Dedikanten der Gottheit mit *Kindern u. Kindeskindern. Zwar gibt es im christl. Mönchtum die Familienbekehrung, auch die *Oblation von Kindern, aber die Bekehrten leben dann nach Geschlechtern getrennt in je verschiedenen Klöstern. Die pachomianischen Klöster verstehen sich auch nicht als Tempel (ebd. 71/7), sondern eher als ‚Dorf'; sie sind wie Dörfer abgegrenzt u. geschützt. Die Dedikationsurkunden von Tebtynis sind sicher wichtige Zeugnisse, aber wohl nicht ‚Kronzeugen' in der Ahnenreihe des Klosters (Morenz 429).

c. Isistempel. In ägyptischen **Isis-Heiligtümern gab es παστοφόρια, die als Wohnungen der Priester, in späterer Zeit auch anderer Anhänger des Kultes dienten. Ein παστοφόριον ist auch in Delos bezeugt, aber es ist nicht sicher, ob es von Priestern bewohnt wurde oder als *Herberge für Eingeweihte diente, die sich für eine Zeit dorthin zurückzogen (C. Picard, Oracles et sanctuaires. Les deux temples de la purification à Délos: CRAcInscr 1959, 321/34). Anbauten am Isisheiligtum von Pompei dienten womöglich einem ähnlichen Zweck (M. Malaise, Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égypt. en Italie [Leiden 1972] 141f). In die Ahnenreihe der christl. K. dürften diese Einrichtungen aber kaum aufzunehmen sein, da es sich nicht um permanentes Leben in K. handelte; auch entstand die christl. K. nicht aus Institutionen, die an existierende Heiligtümer angeschlossen waren.

III. Asien. a. Indien. Das ausdifferenzierte Klosterwesen in *Indien u. auf Ceylon kannte in der Spätantike sowohl abgeschlossen in Gruppen wandernde als auch in klösterlichen Siedlungen lebende buddhistische Mönche u. Nonnen. Der Bericht des *Bardesanes über das indische (buddhistische?) Klosterwesen (Porph. abst. 4, 17; Hieron. adv. Iovin. 2, 14) dürfte wohl nicht als Hinweis auf mögliche Ursprünge der christl. *Askese anzusehen sein (A. Dihle, Art. Indien: o. Bd. 18, 54), doch bezeugt er das Interesse eines Christen u. des neuplatonischen Berichterstatters im frühen bzw. späten 3. Jh. an einer derart institutionalisierten Askese (M. Hutter, Art. Buddha [Buddhismus]: RAC Suppl. 2, 167).

b. Vorderasien. In vorderasiatischen Kulturen war die Praxis des ‚Frauengemachs' verbreitet; diese setzte sich fort im Brauch der Verschleierung vielfach nur verheirateter Frauen, der bereits in der vorislam. arab. Dichtung erwähnt wird u. im Koran mehrfach belegt ist. Sure 19, 17 bezeichnet der Begriff ḥiǧāb den Vorhang, hinter dem sich *Maria vor ihren Angehörigen verbirgt; ebd. 7, 46 den Vorhang zwischen Geretteten u. Verdammten beim Endgericht, der von manchen Kommentatoren als Wand (sūr) gedeutet wird (EncIsl 3 [1971] 359). Sure 33, 53 wird mit ḥiǧāb ein Vorhang bzw. eine Scheidewand bezeichnet, hinter der die Frauen des Propheten verborgen sind. Später wurde diese Regelung allgemein auf alle Frauen ausgedehnt, wodurch der Begriff zum besonderen Terminus für den institutionellen Aspekt der Verschleierung avancierte. Die Entstehung der christl. K. dürfte aus der späteren arab. Praxis aber kaum zu erklären sein.

IV. Judentum. a. Qumran. Zu negativem Ergebnis führt auch die Befragung der jüd. Tradition. Qumran kann als ‚essenisches Gemeinschaftszentrum' zum Vergleich herangezogen werden. Auch wenn die Funktion der Anlage nicht genau zu bestimmen ist, so stößt man doch auf eine Einrichtung, die auf religiöse Absonderung abzielt u. sich von Nichtzugehörenden abschließt (4 Q 174, 3, 4; 4 Q 390 frg. 2, 1, 10; 4 Q 416 frg. 2, 3, 5; 4 Q 501, 1; 4 Q 513 frg. 2, 2, 2; 4 Q 542 frg. 1, 1, 5; 1 QH 16, 12; 11 Q 11, 57, 11; zur Bedeutung von Mauern: 11 Q 13, 3, 9; zu undurchdringli-

chen Schutztüren: 1 QH 14, 27f). Allerdings werden auch Fremde als vierte Klasse nach Priestern, Leviten u. Israeliten als im Bereich der Gemeinschaft Lebende genannt (CD 14, 3/6).

b. Philon. Näher liegt ein Vergleich mit den bei Philon erwähnten Therapeuten, die ihre ‚Beschaulichkeit' außerhalb menschlicher Ansiedlungen lebten; seine Beschreibung der Siedlung am Mareotissee lässt an natürliche Abschließung denken. Von den einzelnen Häusern weiß er, dass sich dort im Inneren ein geheiligtes Gemach (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον: vit. cont. 25) befindet. In gemeinsamen Gebets- u. Vortragsräumen sind die Plätze für Frauen u. Männer getrennt; durch die Einfriedung (περίβολος: ebd. 32) sind die Bereiche voneinander geschieden (*Grenze). Die trennende Mauer (τεῖχος) ist jedoch nur 3–4 Ellen hoch, so dass beide Gruppen den Vortragenden hören können, aber gleichzeitig ‚die der weiblichen Natur angemessene Zurückhaltung gewahrt bleibt' (ebd. 32f). Hier kann von einer inneren K. gesprochen werden, die religiös begründet u. zum anderen geschlechtsbedingt ist. Dabei ist daran zu erinnern, dass Philons Schilderung über Eus. h. e. 2, 17, 10/2. 20 zu *Johannes Cassianus gekommen ist u. zur Erklärung der Anfänge des christl. Klosterlebens herangezogen wurde (Joh. Cassian. inst. 2, 5, 2f [SC 109, 66]).

c. Geistliche ‚Klausur'. Das atl. Wortfeld šmr / φυλακή / custodia ist richtungweisend für eine geistlich verstandene K., zB. als ‚Wache' am Mund (= Schweigsamkeit: Ps. 39, 2; 141, 3 u. ö.; ‚bewacht' in Gottes Schutz: ebd. 17, 8; 25, 20 u. ö.). Der dankbare, aber angefochtene Beter wendet sich von den ihn gefährdenden Menschen ab, um statt dessen auf den bergenden Schutz Gottes zu bauen. K. wird hier allerdings nicht materialisiert, sie ist vielmehr innere Haltung u. Sache des *Herzens. Das claustrum animae, obwohl biblisch nicht belegt, kündigt sich hier aber bereits an.

C. Christlich. I. Allgemeines. Die christl. *Askese, vor allem von *Frauen (Jungfrauen u. Witwen) im familiären u. gemeindlichen Rahmen gelebt, bereitete die monastische K. vor. Zu ihrer Lebensform gehörte Zurückgezogenheit, der sparsame u. nur begründete Ausgang, Distanz zu denen, die nicht asketisch lebten, u. Trennung vom anderen Geschlecht. Diese Forderungen werden in den altkirchl. Virginitätsschriften massiv zum Ausdruck gebracht (*Jungfräulichkeit). Dahinter steht die zwar antiquierte, aber zumindest literarisch fortwirkende Idealnorm der Frau, die zurückgezogen im *Haus lebt (domiseda: CIL 6, 11602); auch traditionelle gesellschaftliche Schranken wirken weiter. Die Vorgaben werden christlich umgedeutet als Verlassen der vergänglichen Welt, Verlangen nach den himmlischen Gütern u. Einssein mit Gott (*Hen); vgl. PsClem. ep. de virg. 1, 4, 1 (6 Funk / Diekamp): Wer nach den himmlischen Gütern verlangt (Hebr. 11, 16), hat dieser Welt entsagt u. sich von ihr getrennt, um hinfort ein göttliches, engelgleiches Leben in reiner u. makelloser Frömmigkeit zu führen (Jac. 1, 27). Ambrosius brachte ein hagiographisches Argument dazu, wenn er von Maria sagt: ‚Das Haus zu verlassen, kam ihr nicht in den Sinn, außer sie ging zum Gottesdienst, u. auch das nur in Begleitung der Eltern oder Verwandten. Zu Hause in einsamer Beschäftigung, außer Haus in Begleitung …' (virg. 2, 9 [48f Faller]; zum Koran o. Sp. 1238). – Schon Tertullian gab eine martyrologische Begründung: ‚Das bietet das Gefängnis (carcer) den Christen, was die Wüste (eremus) den Propheten war. Der Herr selbst hielt sich häufig in der Abgeschiedenheit auf, um freier zu beten u. dem Irdischen aus dem Weg zu gehen. Schließlich hat er in der Einsamkeit (solitudo) den Jüngern seine Herrlichkeit gezeigt. Lassen wir doch das Wort Gefängnis, reden wir lieber von Zurückgezogenheit' (secessum vocemus: mart. 2, 8 [CCL 1, 4f]). Eine institutionell geordnete, normierte K. darf in dieser asketischen Lebensform, die lange neben dem organisierten Mönchtum weiter bestand, jedoch nicht gesucht werden.

II. Östliches Mönchtum. Konstitutiv für das asketisch-monastische Leben ist die bewusste u. sichtbar gemachte Distanz zur allgemeinen Lebenswelt. Sie geschieht in der ἀπόταξις / ἀναχώρησις (*Apotaxis). Der räumliche Abstand führt zunächst an den Rand der bewohnten, dann darüber hinaus in die bislang nicht bewohnte, aber noch bewohnbare Welt, die Wüste. Die Praxis ist begleitet u. getragen von einer geistigen, inneren Distanz, die auch ohne geographische Trennung gelebt werden kann. Versteht sich der innere Abstand aber als monastisches Leben, dann gehört der geschützte, abgeschlossene Eigenraum unbedingt dazu; im

Stadtkloster schafft die K. gleichsam die ‚künstliche Wüste'.

a. Ägyptisches Eremitentum. Es besteht auf räumlicher Trennung u. Absonderung. Letzteres schließt die lockere Eremitensiedlung aber nicht aus, denn auch elementare soziale Kontakte gehören zum Eremitentum. Eine Grundregel ist das Bleiben / Sitzen in der Zelle, d. h. in einer Behausung, die weder grundlos verlassen wird noch ohne weiteres zugänglich ist. Der Mönch gehört in sein Kellion wie der Fisch ins Wasser (Apophth. patr. Anton. 10 [PG 65, 77BC]; vgl. ebd. Synclet. 6 [421/4]: der brütende Vogel als Beispiel für die Sesshaftigkeit im Koinobion). Bindung an die Zelle kann durch Einzäunung oder Ummauerung unterstrichen werden (ebd. Silvan. 8 [412BC]: ein φραγμός umgibt sein Kellion); der Ort für eine neue Eremitensiedlung wird bezeichnet u. durch die Errichtung eines *Kreuzes ausgezeichnet (ebd. Anton. 34 [85/8]). Ausgrabungen belegen für die Spätantike generell die von einer Mauer eingefasste Eremitenbehausung (G. Descœudres, L'architecture des ermitages et des sanctuaires: Mottier 37/43 mit fig. 14f. 21). – Trotz der Bindung an die Zelle kann von K. nur im weiteren Sinn gesprochen werden, denn die Eremiten bleiben mobil; es kommt zu Begegnungen untereinander, zu gemeinsamen Versammlungen, auch zur sporadischen Rückkehr in die nichtmonastische Welt, sogar zu Besuchen von dort, denen die Eremiten freilich meist reserviert begegnen. Was auf K. verweist, sind Mittel u. Hilfen zur Bewahrung der Einsamkeit u. ihre religiöse Motivierung. – Die zugestandene Beweglichkeit kann jedoch individuell abgelehnt werden, indem die generelle Zurückgezogenheit gesteigert wird; der Eremit schließt sich dann freiwillig in seine Behausung ein, wird zum Inklusen / Reklusen. Joh. v. Lycopolis lebte 50 Jahre eingeschlossen; Besuchern zeigte er sich nur durch ein *Fenster (Hist. mon. in Aeg. 1, 4 [SubsHag 53, 10 Festugière]; vgl. Rufin. hist. mon. 1, 3 [248 Schulz-Flügel]). Auch Theon war Inkluse; er legte hilfesuchenden Kranken durch die Tür bzw. das Fenster die Hand auf (Hist. mon. in Aeg. 6, 1 [43f F.]; Rufin. hist. mon. 6, 1 [284 Sch.-F.: intra cellulam suam clausum solitarium]; *Handauflegung). Solches Inklusentum ist nur möglich, wenn Schüler die notwendige Verbindung mit der Außenwelt aufrechterhalten, also nicht in strengster K. leben.

b. Pachomianisches Koinobitentum. 1. Allgemeines. Im engeren Sinn gehört die K. zum Koinobitentum, das in Ägypten mit dem Unternehmen des Pachomius greifbar wird (Van Uytfange aO. [o. Sp. 1234] 1198/201), wobei Übergangsformen u. parallele Einrichtungen nicht außer acht gelassen werden dürfen. Noch vor der Gründung seines ersten Klosters Tabennese (323/24) vergrößerte Pachomius seine Einsiedelei, um Platz für Neuankömmlinge zu schaffen. Sein leiblicher Bruder Johannes, der mit ihm zusammenlebte, verteidigte das Eremitendasein u. riss die bereits errichtete Mauer wieder ein (Vit. Pachom. Bo 19 [A. Veilleux, Pachomian Koinonia 1 (Kalamazoo 1980) 42]; Vit. Pachom. S^3 43 [61 Lefort]). Monastische Gemeinschaft u. umgrenzende Mauer gehören zusammen; die Gründung des späteren Zentralklosters Pbow wird mit dem Bau einer Umfassungsmauer eingeleitet (Vit. Pachom. Bo 49 [Veilleux aO. 71]; ebenso bei der Gründung von Phnoum ebd. 58 [78]). – Aktive u. passive K. sind für die pachomianischen Klöster konstitutiv. Die umgrenzende Mauer u. der kontrollierte Ein- u. Ausgang sind für Pachomius sichtbarer Ausdruck der von ihm angestrebten Klostergemeinschaft, die gekennzeichnet ist durch materielle u. spirituelle Uniformität u. ein genau geregeltes Leben, das an einen bestimmten Ort gebunden ist. Aufnahme in diese Gruppe ist identisch mit der Aufnahme in die K. Die Gemeinschaft ist eine eigene Entität, die als solche auch von außen erkannt werden muss, was durch die umgrenzende Mauer demonstriert wird. Wie in jedem geordneten Gemeinwesen hält die Mauer die Bewohner zusammen, sichert ihren Besitz, garantiert die disziplinarische Ordnung u. bietet außerdem Schutz vor drohenden Sandstürmen.

2. Außenkontakte. Ganz folgerichtig kennt die Vita unter den Klosterämtern daher das des Pförtners (ebd. 26 [48]). Die Einheit von Kloster u. umgebender Mauer ist in den Regeln eindeutig belegt. Zugang gewährt die Klosterpforte (ostium monasterii: Pachom. reg. praec. 1 [13 Boon]). Ein- u. Ausgang werden vom Pförtner (ianitor / ostiarius) überwacht bzw. sind vom Oberen abhängig; Pforte u. Pförtner sind die Kontaktstelle zur Außenwelt. Die K. im Pachomiuskloster ist durchlässig; für die Mönche gibt es Gründe, das Kloster zeitweilig zu verlassen. Dazu kommen Gäste, Fremde, Bettler u. Ver-

wandte der Mönche zum Kloster. Sie werden der *Gastfreundschaft entsprechend aufgenommen u. im Gästehaus (xenodochium; *Herberge) untergebracht (ebd. 51/3 [26/9]). Gegenüber weiblichen Gästen wird besondere Ehrerbietung (maior honor) u. Unterbringung im eigenen Raum (locus separatus, clausus) verlangt (ebd. 52 [27f]). – Aufschlussreich ist der Bericht über Isidor, der in der Thebais ein Kloster von 1000 Mönchen leitete, das mit einer großen Backsteinmauer befestigt war (ὀχυρωμένη: Hist. mon. in Aeg. 16, 1 [113 F.]; vgl. Rufin. hist. mon. 17, 1 [347 Sch.-F.]: muroque circumdatum); im Inneren befanden sich Brunnen, *Gärten u. alles Notwendige, so dass kein Grund zum Ausgehen bestand. Die Klostergemeinschaft stellte eine Art kollektives Reklusentum dar. Zwei ältere Brüder besorgten den unerlässlichen Verkehr mit der Außenwelt. Der Pförtner durfte nur den einlassen, der ‚bis zum Tode' im Kloster verbleiben wollte (ἄχρι τελευτῆς; ultra non exeant: ebd.). In einer kleinen Unterkunft bei der Pforte versorgte er auch die Gäste, die jedoch nur eine Nacht bleiben durften (in der lat. Fassung fehlt eine zeitliche Beschränkung). Der lat. Text fügt eigenständig hinzu, dass die Eingeschlossenen nicht vom Gesetz festgehalten werden, sondern von der vitae beatitudo ac perfectio (ebd. 17, 4 [348 Sch.-F.]). Die Mitteilung fügt sich nicht leicht in das sonst bekannte Bild, aber für die Wirkungsgeschichte war eine Idealnorm aufgestellt.

3. Nonnen. Die Ankunft der leiblichen Schwester des Pachomius in Tabennese u. ihre Bekehrung zum monastischen Leben führten zur Gründung des ersten Frauenklosters im pachomianischen Klosterverband (Vit. Pachom. Bo 27 [Veilleux aO. 49/51]). Die Regel der Brüder galt auch für die Schwestern, für die Pachomius den erfahrenen Mönch Petrus als geistlichen Vater bestellte. Vita u. Regel sprechen vom Besuch der Mönche im Frauenkloster. Besuch wird in beiden Texten zugestanden, wenn es sich um verwandte Mönche u. um einen triftigen Grund handelt; er setzt die Zustimmung beider Oberer voraus u. findet in Begleitung eines Bruders u. einer Schwester statt, was eine Anwendung der ‚regula socii' (Pachom. reg. praec. 53. 56 [28. 30 Boon]) auf den Besuchsfall darstellt. Die genaue Regelung u. die Ritualisierung des Besuchs legen die Vermutung nahe, dass für das Nonnenkloster eine strengere K. galt. In diese Richtung weist auch, dass der umgekehrte Fall (die Nonne besucht ihren Verwandten im Männerkloster) nicht behandelt wird. Auf Grund der gängigen Arbeitsteilung zwischen Frauen u. Männern darf man annehmen, dass Mönchen auch für besondere Arbeitsleistungen Zugang zum Nonnenkloster gewährt wurde. Vit. Pachom. G^3 3, 43 (SubsHag 19, 278 Halkin) bestätigt das ausdrücklich (ohne Erwähnung in den Regeln). Schließlich kommen auch im Todesfall Mönche zum Frauenkloster; sie assistieren bei der Totenliturgie u. nehmen am Begräbnis teil (Vit. Pachom. Bo 27 [Veilleux aO. 50/7]). – Palladius bestätigt hist. Laus. 32f (150/62 Bartelink) diese Beobachtungen. Ebd. 33, 1 (160) reduziert er die Teilnahme der Mönche am Begräbnis einer Nonne; sie nehmen den Leichnam in Empfang u. bestatten ihn auf ihrem Friedhof (*Coemeterium). Dagegen teilt er mit, dass ein Presbyter u. ein *Diakon zur Eucharistiefeier am Sonntag in das Frauenkloster gehen (ebd. 33, 2 [160]). Wenn eine junge Nonne allein vor das Kloster tritt (ebd. 33, 2/4 [160/2]), so mag diese Mitteilung Bedenken erregen; doch es wird betont, dass das Kloster ganz einsam lag u. ein Hinaustreten vor das Kloster deshalb nicht grundsätzlich verwehrt war. – Dagegen passt ein Bericht über die Frauenklöster in Arsinoë wieder in das bekannte Bild. Die Amma Talis hatte 60 junge Frauen in ihrem Kloster. Die Liebe zu ihrer Mutter hielt sie dort so fest, dass an der ‚äußeren Pforte gar kein Schloss angebracht werden musste, wie das bei anderen Klöstern der Fall ist' (ebd. 59, 1 [260]). Ebd. 59, 2 (260) erfährt man, dass die Nonnen dieses Klosters sonntags zur Eucharistiefeier in die Gemeindekirche gingen.

c. Basileios v. Kaisareia. 1. Grundsätze. Er hielt in seiner persönlichen Entscheidung für das asketische Leben u. in seinem reformerischen Wirken für das Mönchtum Kleinasiens an Trennung von der Welt u. Zurückgezogenheit fest. Grundsätzliche Bedingung ist das ἰδιάζειν, das Herausgehen aus dem Menschentrubel (reg. fus. 6 [PG 31, 925]), zum anderen das Zusammenleben mit Gleichgesinnten (ebd. 7 [928/33]); ‚Einsamkeit zu mehreren' bestimmt die Lebensform seiner Brüder- u. Schwesternschaften. Nur in ihr kann die ‚Sammlung der Seele', die ‚innere Ruhe' erlangt u. bewahrt werden (so schon im programmatischen Entwurf: ep. 2 [1, 5/13

Courtonne]; häufig in den ,Regeln'). Dem dienen einschränkende Vorschriften, zB. der billigere Verkauf der Arbeitsprodukte am Ort des Klosters um der Einsamkeit willen (reg. fus. 39 [1017/20]), keine Teilnahme an Märtyrer- u. Volksfesten (ebd. 40 [1020f]) u. restriktive Bestimmungen für Reisen (ebd. 44 [1028f]).

2. Außenkontakte. Auch wenn ein klausurtechnisches Vokabular fehlt, so ist sachlich die K. gegeben, die Brüder u. Schwestern an ihren abgelegenen Wohnort bindet, Aus- u. Eingang beschränkt u. die notwendigen Beziehungen mit der Außenwelt genau regelt, zB. die behutsame Vorsicht bei Neuaufnahmen (ebd. 10/2 [944/9]), den Besuch von Verwandten (ebd. 32, 1 [993/6]) oder den Umgang mit Gästen (ebd. 45, 2 [1033]; reg. brev. 97. 155 [1130. 1183]). Die Forderungen der Einsamkeit u. inneren Sammlung gelten in gleicher Weise für die Schwesternschaften u. für die Beziehungen von Bruder- u. Schwesternschaft: ,Alles soll in Anstand, Ordnung u. zur Erbauung geschehen'; Gespräche untereinander sind nur in Anwesenheit von Begleitpersonen gestattet; Arbeitshilfe im Kloster der Schwestern u. deren geistliche Betreuung werden sichergestellt (ebd. 33. 108/11. 154. 220 [997/1000. 1156f. 1184. 1238]). K. ist bei *Basilius generell Mittel zur Erlangung u. Bewahrung des asketischen Lebenszieles. Die einschränkenden Bestimmungen für die Beziehungen der männlichen u. weiblichen ,Nachbarschaftsklöster' sind Vorsichtsmaßregeln, die jeden bösen Verdacht ausschließen wollen.

d. Makrina. Anschauliche Illustration dazu bietet die Lebensbeschreibung der Makrina des Gregor v. Nyssa (Van Uytfange aO. [o. Sp. 1234] 1188/90). Makrina lebt mit ihren Schwestern (zT. zuvor Hausgenossinnen) in der gepflegten Einsamkeit eines Familiengutes. Die Wohnung der Schwestern heißt παρθενών, γυναικωνῖτις, auch φροντιστήριον u. ἐσχατιά (vit. Macr. 37 [SC 178, 258/60]). Anfangs gehörten auch männliche Familienmitglieder u. Hausgenossen zur Gemeinschaft (die Brüder Petros u. Naukratios, letzterer mindestens zeitweise). Dann wird die Trennung in eine männliche u. eine weibliche Gemeinschaft vollzogen; die Männer wohnen unter der Leitung des Petros im ἀνδρών, die Frauen im παρθενών. Besucher werden ihrem Geschlecht entsprechend aufgeteilt u. erhalten Zugang zu den jeweiligen Gemeinschaften (ebd. 37f [258/64]). Der Besuch lässt ahnen, dass die gesellschaftlichen Bindungen mit dem Auszug in die Einsamkeit keineswegs gänzlich abgebrochen wurden. Auch die große Zahl derer, die an der Beerdigung Makrinas teilnahmen (Frauen, Jungfrauen, Männer, Mönche u. der Klerus mit dem Bischof: ebd. 33 [246/50]), verweist auf die Einbindung des Klosters in Kirche u. *Gesellschaft der Umgebung, wodurch einer strengen K. Grenzen gesetzt waren.

e. Theodoret v. Kyrrhos. 1. Eigenart. Seine Historia religiosa bietet einen aufschlussreichen Einblick in die eigenwillige Welt des syr. Mönchtums u. die Art, wie hier K. im Sinne von Abgeschlossenheit u. Schwerzugänglichkeit verwirklicht wurde. Theodorets Mönche sind Eremiten, Halbzönobiten oder Zönobiten u. bewahren sich große Freiheit in ihrer individuellen Lebensgestaltung. Die Einzelwohnung heißt οἴκημα, οἰκίσκος / οἰκίδιον (Haus, Häuschen), σκηνή (Zelt), καλύβη / καλύβιον (Hütte); καταγώγιον kann die Einzelbehausung, aber auch die Zusammenfassung einzelner Wohnungen sein. Das häufige φιλοσοφίας φροντιστήριον (zB. hist. rel. 4, 2 [SC 234, 292]) hebt auf den Inhalt des Lebens ab, denn die Bewohner widmen sich der Philosophie, d. h. der Askese. – Architektonisch ist bei allen Begriffen an bescheidene Behausungen zu denken, die denen der armen Landbevölkerung entsprechen. Dass die ärmliche Unterkunft mit der Vorstellung von K. verbunden war, zeigt **Aphrahat; seine Hütte war von einem Hof umgeben, u. nur am Hoftor pflegte er sich mit Außenstehenden zu unterhalten (ebd. 8, 3. 13; vgl. 12, 3: Zenon [378. 400. 464]). Ebd. 3, 5 ist das Haus dann zum ,freiwilligen Gefängnis' geworden (εἱρκτή; vgl. ebd. 4, 4 [254. 298]). Der Kontakt der Eingeschlossenen mit der Außenwelt geschah durch das *Fenster oder andere Öffnungen. Zweimal heißt es von dieser Öffnung (ὄρυγμα), dass sie nicht geradlinig durch die Wand geführt war, sondern mit einer inneren Brechung / Drehung, um den Sichtkontakt zu verwehren (ebd. 15, 1; 25, 2 [SC 257, 18. 156]).

2. Freiluftaskese. Der Gegenpol zu den Eingeschlossenen ist der ,Freiluftasket' (ὑπαίθριος), der sein Leben unter freiem *Himmel zubringt. Diese Asketen, unter ihnen auch die Frauen Marana u. Kyra (ebd. 29, 1/7 [232/8]), halten sich gewöhnlich an einem festen Platz auf, der umzäunt oder um-

mauert u. somit abgeschlossen u. unzugänglich ist; die Umfriedung heißt θριγκίον. Symeon Stylites soll, bevor er auf seine Säule stieg, diese Einschließung gesteigert haben, indem er sich innerhalb der Einfriedung noch an eine 20 m lange Eisenkette schmieden ließ. Ein Bischof soll ihn jedoch darauf aufmerksam gemacht haben, dass die Eisenkette überflüssig sei, da die geistigen Fesseln (λογικὰ δεσμά) ausreichten (ebd. 26, 10 [180]). Auch Symeons Säule war durch eine Umfriedung abgesperrt, die von Frauen nicht betreten werden durfte (ebd. 26, 21f [202/6]). – Baradatos (ebd. 27, 2 [218/20]) u. Thalelaios (ebd. 28, 3 [226/8]) erfanden eine phantasievolle Kombination von Freiluftaskese u. Eingeschlossensein. Der erste stellte sich in einen durchlässigen Kasten, der zweite setzte sich in eine ebensolche Trommel, die am Pfosten aufgehängt wurde (o. Sp. 839). – Die K. der Hyperasketen Theodorets ist ganz eigenwillig, auch in den weniger spektakulären Formen. Sie zeigt den Willen zu fester Ortsbindung u. Erschwerung des Zugangs von Besuchern. Im letzten Punkt scheint sie jedoch kontraproduktiv gewirkt zu haben, denn die Eremitenbehausungen u. Mönchssiedlungen waren begehrtes Ziel frommer Neugier u. gläubiger Hilfesuche.

f. Das befestigte Kloster. Mit der Gründung des Klosters Halmyrissos in Thrakien durch Hypatios (u. Jonas) um 386 erscheint μοναστήριον in Verbindung mit καστέλλιον. Das Kloster für 80 Mönche wurde zur Festung ausgebaut, um vor den Angriffen der Hunnen (Goten) geschützt zu sein (Callinic. Mon. vit. Hyp. 3, 8/11 [SC 177, 82/4]). Die Befestigung der Anlage ist nicht asketisch-monastisch begründet. Die Klostermauer erhält jedoch eine neue Bedeutung u. wohl auch eine technisch anspruchsvollere Form. Wenig später berichtet die Pilgerin Egeria vom Grab der hl. *Thekla bei Seleukeia (*Kilikien) mit den dortigen Frauen- u. Männerklöstern sowie Einsiedeleien. Zum Schutz von Kirche u. Klöstern vor den räuberischen Isauriern war dort eine große Mauer gebaut worden (Eger. peregr. 23, 2/4 [CCL 175, 66]). – Das befestigte Kloster taucht im 5. Jh. auch in Palästina auf. 479/82 wurde das Koinobion des hl. Euthymios mit einer Mauer umgeben u. befestigt. Das Unternehmen wurde von Bischof Martyrios v. Jerus. unterstützt u. von erfahrenen Bauleuten ausgeführt (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 42, 2 [TU 49, 2, 61f Schwartz]). Hier geschah die Befestigung im Hinblick auf Angriffe von Arabern u. Samaritanern (ebd. 46, 5 [67]). – Der hl. Sabas bat 531 Kaiser *Iustinianus, bei seinem Kloster eine Befestigungsanlage (κάστρον) zu errichten u. diese aus Staatsmitteln zu finanzieren (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 72, 13 [ebd. 175]). Sabas ging es um einen gesicherten Zufluchtsort für seine Mönche; der Kaiser machte aus dem klösterlichen Refugium eine strategisch-militärische Befestigung, so dass das Kloster zum Festungskloster wurde. Dieser Klostertyp gehört in das Verteidigungsprogramm Justinians (Procop. aed. 6, 2: zwei Klöster in der Pentapolis [ὀχυρώματα ἐν δυοῖν μοναστηρίοιν]; ebd. 6, 5: befestigtes Kloster [φρούριον ἀνανταγώνιστον] am Hafen von *Karthago). – Landesverteidigung u. Sicherung der Bevölkerung führten in diesen Fällen zu befestigten Plätzen. Die das Kloster umgebende Mauer ist nicht mehr primär vom innerklösterlichen Zweck der Abschließung motiviert, sondern erhält von außen her eine neue Begründung (Anton. Plac. itin. 29 [CCL 175, 144]: ante Bethlem est monasterium muro cinctum; in der Nähe von Elusa ein castrum mit xenodochium als refugium für Reisende u. Eremiten: ebd. 35 [146f]; das Sinaikloster im Tal zwischen Horeb u. Sinai als monasterium circumdatum muris munitis: ebd. 37 [148]).

III. Westliches Mönchtum. a. Allgemeines. Einsamkeit, allein oder zu mehreren, ist für das lat. Mönchtum gleicherweise konstitutiv. ‚Übersetze das Wort monachus; so lautet dein Name. Was tust du in der Menge, der du doch von der Sache her allein bist?' (Hieron. ep. 14, 6 [CSEL 54, 52]). Die K. als Garant des Fürsichseins ist deshalb auch hier vorgegeben. Dazu kommt, dass die verschriftlichte Reglementierung des asketisch-monastischen Lebens zunächst von Übersetzungen aus dem Griech. mitbestimmt ist (Basileios durch Rufin, Pachomius durch Hieronymus) u. normative Erzähltexte aus dem östl. das entstehende westl. Mönchtum beeinflussen.

b. Hieronymus u. Augustinus. Hieronymus stellt ebd. 22, 34 (196f) die drei Arten der Mönche Ägyptens vor: Zönobiten (= gemeinsam Lebende), Anachoreten (= die für sich in der Einsamkeit leben) u. Remnuoth (= Kleinstgruppen, meist an besiedelten Plätzen). Den Anforderungen des Mönchsstandes würden nur die Zönobiten (Einsam-

keit zu mehreren) u. die Anachoreten (Einsamkeit für sich allein) entsprechen. Diese Klassifizierung wird Allgemeingut des lat. Mönchtums (Joh. Cassian. conl. 18, 4 [SC 64, 14]; ebd. 18, 5/7 [14/21] weitere Ausführungen zu den tria genera, die ebd. 8 um ein namenloses quartum genus erweitert werden; die quattuor genera dann Reg. mag. 1 [SC 105, 328/50]; Bened. reg. 1 [CSEL 75, 18/20]). Mit dieser Festschreibung bleiben geordnetes Zönobium u. echtes Eremitentum die anerkannten monastischen Lebensformen; beiden ist K. im weitesten Sinne zu eigen. – In seiner Vita Pauli beschreibt Hieronymus den Eremiten in völliger Isolierung; in der Vita Hilarionis verherrlicht er einen Eremiten u. Wanderasketen, der trotzdem zum Oberen eines großen Klosters wird u. dann darüber klagt, dass ihn das Gefängnis des Klosters festhalte (carcere huius monasterii clausus: vit. Hilar. 19, 6 [4, 114 Bastiaensen]; Van Uytfange aO. [o. Sp. 1234] 1237/42. 45/50). Die negative Konnotation von carcer / monasterium ist in diesen Fällen von der Biographie bestimmt. Ep. 22, 35 (197/200) beschreibt Hieronymus ein ägypt. Zönobium mit regem Innenleben, aber ohne jeden Außenkontakt. Abgeschlossenheit, Zurückgezogenheit u. Gemeinschaft nur mit Gleichgesinnten sind Leitmotive seiner Empfehlungen asketischen Lebens für römische Aristokratinnen, die auch die Erziehung späterer christlicher Jungfrauen bestimmen (ebd. 107. 128 [CSEL 55, 290/305; 56, 1, 156/62]). Anstelle der lärmenden Stadt empfiehlt er das stille, verborgene Leben auf dem Land (ebd. 43, 3 [ebd. 54, 320]: secreta ruris). – Augustinus preist mor. eccl. 1, 64/70 (ebd. 90, 68/75) in stolzer *Apologetik die christl. Asketen u. Asketinnen; neben Einsiedlern sind es die ägypt. Zönobiten. Dabei merkt er an, dass die Wohnungen der Schwestern getrennt u. weit abgelegen von denen der Brüder sind u. dass nur ganz ernste u. bewährte Greise das Frauenkloster betreten (*Greisenalter), allerdings auch nur die Vorhalle, um dort die notwendigen Dinge zu erledigen. Anschließend erwähnt er die Stadtklöster in *Mailand u. *Rom; dort leben die Bewohner zwar in Städten, aber a vulgari vita remotissimi. Augustinus kommt zwar ohne klausurtechnische Begriffe aus, aber das Ziel der K. ist deutlich zu erkennen; es geht um Absonderung von der vita vulgaris, Trennung der Geschlechter sowie Bewahrung der Gemeinschaft im Innern u. ihres ungestörten Gottesbezugs.

c. Lateinische Mönchsregeln. 1. Allgemeines. Die zahlreichen lat. Regeln brauchen nicht einzeln aufgeführt zu werden (vgl. A. de Vogüé, Les règles monastiques anciennes [Turnhout 1985]). Generell gelten im Hinblick auf Ein- u. Ausgang restriktive Vorschriften; das Klosterinnere darf jeweils nicht betreten werden. Die Begegnungsmöglichkeit besteht an der Pforte (Gästehaus, Sprechzimmer), evtl. auch im Oratorium. – Was den Besuch von Frauen angeht, so finden sich zT. strengere Beschränkungen; der Besuch muss begründet sein u. bedarf der Erlaubnis des Oberen, die Begegnung geschieht in Anwesenheit von zwei Zeugen (Ferreol. reg. 4 [PL 66, 961]; Caes. Arel. reg. mon. 11 [SC 398, 210]: mulieres in monasterium numquam ingrediantur). Aurelian v. **Arles beschränkt auch den Zutritt von Männern zum Mönchskloster (reg. mon. 15 [PL 68, 390]); vgl. ebd. 16. 19 (390); Reg. patr. III 4 (SC 298, 534/6) u. Reg. Tarnat. 20 (ed. F. Villegas: RevBén 84 [1974] 43) mit rührender Entschuldigung für die strenge Maßnahme: non execrationis causa, sed pro constitutione regulae vel monasterii disciplina. Die strengeren Bestimmungen dieser gallischen Regeln stehen wohl im Zusammenhang mit dem Konzil v. Agde vJ. 506, das cn. 10 jede consolatio u. familiaritas mit fremden Frauen untersagte (CCL 168, 199f).

2. Augustinus. Das augustinische praeceptum (Aug. reg. III) verdient besondere Beachtung, da es für Männer u. Frauen gilt; auch was als K.bestimmung angesehen werden kann, ist in beiden Regelfassungen identisch. Das eigentliche Ziel der Regel ist die Ordnung echter Gemeinschaft: unianimes habitare in domo, anima una, cor unum in Deum (ebd. III 1, 2 [80 Lawless]). Der Ausgang ist nicht verwehrt, man geht gemeinsam aus u. bleibt beisammen (ebd. III 4, 2 [86/8]: simul ambulate; simul state). Es kann sich um Kirchgang (ebd. III 4, 6 [90]), Geschäfte des Klosters (ebd. II 8 [76], im praeceptum nicht eigens erwähnt) oder Bäderbesuch (ebd. III 5, 7 [96]: nicht weniger als zwei bis drei Personen) handeln. Ebd. III 4 (86/92) macht deutlich, dass außerhalb des Klosters (extra monasterium) eine ‚geistliche K.' beobachtet werden kann u. muss; die augustinische K. ist bereits mit der auf Gott bezogenen Gemeinschaft vorgegeben. Unmittelbar

dient sie dem Schutz der Keuschheit (*Jungfräulichkeit; *Abstinenz [sexuelle]) u. will jenes Verhalten sichern, ‚das eurer frommen Lebenshaltung geziemt' (ebd. III 4, 3 [88]). Pforte u. Pförtner/in kommen in der Regel (wie auch im übrigen monastischen Schrifttum Augustins) nicht vor; dass sie in seinen geistlichen Gemeinschaften fehlten, ist damit jedoch nicht bewiesen.

3. Regula Magistri / Regula Benedicti. Grundlegend sind die Kapitel De ostiariis monasterii (Reg. mag. 95, 17f [SC 106, 446] = Bened. reg. 66, 6f [CSEL 75, 156f]). Alles Notwendige soll intra regias (= Pforte: Reg. mag. 95, 17 [446]) bzw. intra monasterium (Bened. reg. 66, 6 [156]) vorhanden sein u. ausgeübt werden können. Der Lebensraum ist damit abgeschlossen; die Notwendigkeit zu häufigem Ausgang besteht nicht (ebd. 66, 7 [156]; Reg. mag. 95, 18 [446]). Das Hinausgehen ist der monastischen Berufung nicht zuträglich (ebd.: omnino non expedit animabus eorum; ebd. 95, 19/21 [446]: Mönche könnten draußen wie *Engel angebetet u. für Heilige gehalten werden, was sie nicht sind; auch könnte Mönchs-*Kleidung Anlass für Spott sein). – Die Abschließung gilt jedoch nicht absolut; beide Regeln kennen den notwendigen Ausgang in dringenden Anliegen des Klosters (ebd. 56f [262/72]; Bened. reg. 67 [157f]). Abschied u. Empfang sind rituell gestaltet; die Regula Magistri kennt auch den sonntäglichen Gang zur Eucharistiefeier in der benachbarten Gemeindekirche (Reg. mag. 81, 7 [332]). Die Klöster beider Regeln sind offen für Gäste (ebd. 78f [316/28]; Bened. reg. 53 [123/6]). Für diese gibt es einen eigenen Aufenthaltsraum (cella peregrinorum / hospitum), sie werden in christlicher Liebe u. nach den Regeln der *Gastfreundschaft aufgenommen; andererseits ist der Verkehr mit ihnen geregelt u. darf nicht störend in den Klosteralltag eingreifen (daher gibt es eine eigene Küche für *Abt u. Gäste, ut non inquietentur fratres: ebd. 53, 16f [125/7]). Eine Sonderbehandlung weiblicher Gäste wird in beiden Regeln nicht thematisiert. – Der Abgeschlossenheit entspricht in beiden Quellen auch das geordnete Aufnahmeverfahren: zunächst Aufenthalt im Gästehaus oder an der Pforte (ebd. 58, 3f [133]; Reg. mag. 88 [368/70]), anschließend einjähriges Noviziat (ebd. 90 [378/96]; Bened. reg. 58, 5/14 [133/5]: Aufenthalt in der cella noviciorum), dann erst endgültige Aufnahme in die Gemeinschaft. – Beide Regeln sehen im Kloster sich selbst genügende Einheiten; alle materiellen u. geistlichen Aufgaben werden innerhalb des Klosters ausgeführt, in dem der Bewohner seine Pflichten erfüllt (habitatoris officium: Reg. mag. Ths 39 [SC 105, 324]; Bened. reg. prol. 39 [7]). Der Mönch ist daher als Bewohner an den Ort gebunden (stabilitas loci). Er übt seine geistliche Kunst in einer Werkstatt aus; dies ist der abgeschlossene Bereich des Klosters u. die Beständigkeit in der Gemeinschaft (ebd. 4, 78 [35]: claustra monasterii et stabilitas monasterii). Claustrum bzw. claustra monasterii entsprechen dem Begriff K. (ebd. 67, 7 [158]). Clausura erscheint ebd. nur 6, 8 (42), allerdings in übertragener Bedeutung. Auch die Magisterregel kennt clausura meist im übertragenen Sinne, mehrmals aber auch technisch im Sinne von verschließen.

d. Lateinische Nonnenregeln. 1. Caesarius v. Arles. α. Allgemeines. Die Regel des **Caesarius (geschrieben 520/30, sicher vor 534 abgeschlossen) will aus der monastischen Tradition weniges auswählen, besonders das, was für Frauen angemessen ist. Dazu gehört die strikte Bindung an das Klosterinnere; nach dem Eintritt kann die Frau nie mehr aus dem Kloster hinausgehen (Caes. Arel. reg. virg. 2, 2. 50 [SC 345, 180. 236]). Diese grundsätzliche Norm erfährt eine geistliche Begründung: Die Frau schließt sich dem sanctum ovile an (vgl. Joh. 10, 1/10), um mit Gottes Hilfe dem Rachen der geistlichen Wölfe zu entgehen. Die Regelung wird lokal präzisiert: Kein Hinausgehen aus dem Kloster ist gestattet, auch kein Eintritt in die Basilika, in der sich der Zugang zum Kloster befindet (Caes. Arel. reg. virg. 2, 2 [180]; vgl. 59, 1f [242]). Die Grundregel wird ergänzt durch das Verbot, Fremde in den Klosterbereich einzulassen (ebd. 36 [218/20]); kein Mann darf in das Kloster u. die Oratorien eintreten, ausgenommen Kleriker für den Gottesdienst, der Provisor für geschäftliche Angelegenheiten u. bei Notwendigkeit auch Handwerker; ebd. 37 (220) dehnt das Verbot auf weltliche Frauen u. Mädchen aus.

β. Außenkontakte. Andererseits gibt es das Sprechzimmer (salutatorium), in dem die Äbtissin in Begleitung von zwei bis drei Schwestern Gäste empfangen kann (ebd. 38 [220]), wo sich auch Postulantinnen (ebd. 58, 1 [242]) u. zeitweilig Ausgeschlossene aufhalten (ebd. 65, 2 [252]; die cella salutatorii weist

auf einen besonderen Raum im Eingangsbereich hin). Die Einrichtung des Sprechzimmers mildert den Eindruck der strengen Abgeschlossenheit. Ebd. 40 (222) wird auch der Besuch von Verwandten im Kloster gestattet, freilich unter restriktiven Auflagen. Auch das strenge Verbot, Gastmähler im Kloster für Freunde auszurichten, kann unter bestimmten Bedingungen aufgehoben werden (ebd. 39f [222]). – Kontaktstelle zur Außenwelt ist demnach das Sprechzimmer bzw. die Klosterpforte. Caesarius gebraucht dafür neben ianua das seltene posticium (ebd. 30, 1; 32, 4; 43, 2 [208. 212. 226]) u., davon abgeleitet, für die Pförtnerin posticiaria. Für die Nonnen gilt usque ad mortem suam de monasterio non egredi (ebd. 2, 2 [180]); nur die tote Schwester verlässt somit das Klosterinnere. Selbst in schlimmer Feuersgefahr hätten sich die Schwestern daran gehalten, berichtet vit. Caesar. 2, 26 (MG Script. rer. Mer. 3, 494), womit dieser hagiographische Text die Absolutheit des Ausgehverbotes unterstreicht (vgl. ebd. 1, 35 [470]).

γ. Verschärfte Klausur. Das strikte Regelgebot des Caesarius, das Kloster bis zum Tod nicht mehr zu verlassen, stellt zweifellos einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte der K. für Frauenklöster dar. Obwohl dem augustinischen praeceptum verpflichtet (s. o. Sp. 1250), hat er dessen großzügigere Regelung nicht übernommen. Ganz unvorbereitet ist dieser Einschnitt jedoch nicht. Zum einen gibt es in der vorausliegenden Zeit Hinweise, die auf eine strengere Beobachtung der K. für Frauen hinweisen. Dazu stößt man in der Vita Patrum Jurensium (um 520) auf die gleiche K.forderung. In dem von den beiden Juravätern Romanus u. Lupicinus gegründeten Frauenkloster Balma (unter der Leitung ihrer Schwester) wurde eine K. in der Art gefordert, dass die einmal Eingetretene nie mehr außerhalb des Klosters gesehen wurde, bis man sie als Tote zum Friedhof trug (Vit. patr. Iurens. 26 [SC 142, 266/8]; Van Uytfange aO. [o. Sp. 1234] 1324); dies entspricht der Regelung des Caesarius von der K. usque ad mortem. Das Frauenkloster der Juraväter ist sicher älter als das in Arles. Vielleicht hat der bischöfliche Klostergründer die K.praxis von Balma gekannt. A. de Vogüé (SC 345, 79/81) neigt vorsichtig zur Annahme einer Beeinflussung des Caesarius durch das Jurakloster, sei es durch die bekannte Praxis oder durch schriftliche Nachricht. Für das Frauenkloster im Jura lässt sich eine Verschärfung der K. feststellen; die Gründeräbte untersagten den Mönchen jeden Besuch im Frauenkloster, auch wenn dort die eigene Mutter oder Schwester lebte, was weit über die Regelung bei Pachomius hinausgeht (reg. praec. 143 [51f Boon]), selbst über ihre verschärfte Form in der Übersetzung bei Dionys. Exig. vit. Pachom. 28 (SubsHag 46, 150 van Cranenburgh). – Diese Steigerung der K. ist auch bei Caesarius zu finden. Im Brief an seine Schwester Caesaria u. die Gemeinschaft ihrer Schwestern, der noch vor der Installierung des Frauenklosters iJ. 512 geschrieben wurde u. ganz von den älteren *Jungfräulichkeits-Schriften abhängig ist, die im Familienverband lebende Jungfrauen behandeln (also noch auf vormonastischer Stufe), erinnert er die Jungfrauen daran, dass sie sich nie in der Öffentlichkeit zeigen sollen. Allerdings räumt der Brief dann doch eine ‚unumgängliche Notwendigkeit' (inevitabilis necessitas) für den Ausgang in die Öffentlichkeit ein (ep. ad virg. 3 [SC 345, 304/6]). In der formierten Klostergemeinschaft wird diese Ausnahme eliminiert, die asketische Forderung dadurch gesteigert. Im genannten Brief erscheint gottgeweihte Jungfräulichkeit als Hauptgrund für die strikte K.bindung, deren Bewahrung (servare, conservare) eindringlich angemahnt wird. Eine besonders nachdrückliche Warnung richtet sich gegen jede familiaritas mit denen, die nicht zur Gemeinschaft gehören. Eine innere Logik konnte von da aus zur Einschließung usque ad mortem führen, denn gegen die übrigen Laster kann man kämpfen, gegen die geschlechtliche *Begierde (libido) hilft jedoch nur die Flucht (ebd. 4 [312]).

δ. Klausur u. Stadt. Die Regel des Caesarius legt noch eine andere Erklärung der strengen K. nahe. Reg. virg. 39, 1/3 (220/2) verbietet streng Gastmähler im Kloster; das Verbot gilt für Angehörige der Schwestern aus Arles, aber auch für den Bischof der Stadt u. den Provisor des Klosters. Ebd. 39, 3 (222) wird, allerdings nur in Ausnahmefällen, die Teilnahme angesehener religiosae feminae aus der Stadt gestattet. Ebd. 40 (222) wird diese Ausnahme auch auf Angehörige von Schwestern ausgedehnt, die nicht aus Arles stammen; die Stadtlage konnte also als Gefährdung der inneren Ordnung des Klosters betrachtet werden. Deshalb müssen die

familiären u. gesellschaftlichen Bindungen unterbrochen werden, damit ‚die heiligen u. gottgeweihten Jungfrauen ganz für Christus frei sind u. für das ganze Volk zu beten vermögen' (ebd. 40, 2 [222]). Die dem Nonnenkloster von Caesarius zugedachte Bedeutung wird besonders klar, wenn man seine Mönchsregel zum Vergleich heranzieht, wo von keiner besonderen K. die Rede ist; nur Frauen wird der Eintritt in das Kloster verboten (reg. mon. 11, 1 [SC 398, 210]).

2. Andere lat. Nonnenregeln. Die Regeln des Aurelian v. Arles (zweiter Nachfolger des Caesarius, gest. 551) u. des Donatus v. Besançon (gest. um 660), beide geschrieben für Klöster, die von den Bischöfen in ihrer jeweiligen Bischofsstadt gegründet wurden, sind von Caesarius abhängig. In der K.frage stimmen sie jedoch nicht mit ihm überein, denn sie kehren zum Konsens zurück (kein eigenmächtiger Ausgang aus dem Kloster, kein Zutritt von weltlichen Männern u. Frauen zum Frauenkloster: Aurelian. reg. virg. 12 [PL 68, 401]). Donat. reg. virg. 55 (291f Vogüé) regelt wie Caesarius den eingeschränkten Zutritt von Klerikern, Provisor u. weltlichen Frauen zum Kloster; ebd. 56 (292f V.) ordnet er den Ausgang der Schwestern unter Gebet u. Segensbitte vor der Oberin. – Die aus dem Columbankreis stammende Regel des Waldebert (= reg. cuiusd. patr.: PL 88, 1051/70) kennt die Umfriedung des Klosters (septa monasterii: ebd. 3. 21 [1056f. 1068], sonst nur bei Donat. reg. virg. prol. 15; 31, 4 [238. 272 V.]), wodurch Ein- u. Ausgang kontrolliert werden können. Fremden Männern u. Frauen ist der Zutritt verwehrt; die Versorgung der Gäste geschieht im hospitium an der Pforte (foris in hospitali: reg. cuiusd. patr. 3 [1057]). – Die Realität der K. im gallisch-merowingischen Frauenkloster kann vorsichtig anhand der Rezeption der genannten Jungfrauenregeln festgestellt werden. Die Caesariusregel ist sicher in Poitiers wirksam geworden, wo sie von Radegundis eingeführt wurde, wie aus dem Brief der Caesaria an Richilda / Radegundis hervorgeht (SC 345, 476/98). Nach Baudoniv. vit. Radeg. 24 (MG Script. rer. Mer. 2, 393) wurde sie dort auch in aller Strenge beachtet. Der Aufstand der Nonnen unter der Nachfolgerin der Radegundis (Greg. Tur. hist. Franc. 39 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 460]; F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich [1965] 158) spricht nicht dagegen, denn er stellt eine eklatante K.verletzung dar, u. die Revolte wird als ungehöriges Unternehmen gebrandmarkt. – Die Caesariusregel wurde jedoch nicht flächendeckend wirksam. Daneben stehen Ordnungen, sowohl bekannte wie die erwähnten des Aurelian, Donatus u. besonders Waldebert, als auch uns unbekannte, die sich mit offener K. zufrieden gaben. Das Konzil v. Orléans vJ. 549 trifft differenzierte Regelungen hinsichtlich der Dauer der Probezeit für Mädchen, die in ein Kloster eintreten (cn. 19 [CCL 148A, 155]). In Klöstern, in denen sie nicht auf ewig eingeschlossen werden (non perpetuo teneantur inclusae), dauert die Probezeit drei Jahre; in anderen Klöstern, in denen sie für immer eingeschlossen sind (so muss der Text ergänzt werden), jedoch lediglich ein Jahr. Diese Regelung stimmt mit der Caesariusregel in der Dauer der Probezeit überein; die nach ihr Lebenden sind perpetuo inclusae. Somit kennt die synodale Gesetzgebung jetzt zwei Arten von Frauenklöstern; solche mit strenger K. stehen anderen gegenüber, bei denen die K. mit einer kontrollierten Freizügigkeit verbunden ist.

3. Parallelen im Osten. In dieser Zeit wird auch im Osten die K. gesetzlich geregelt; Justinian verhängt ein strenges Verbot für Mönche, Nonnenklöster zu betreten, was auch umgekehrt gilt. Wenn Männer aus wichtigen Gründen das Nonnenkloster betreten müssen, sollen es Eunuchen sein (Nov. Iust. 133, 3 vJ. 539). Das Trullanum vJ. 692 verschärft die K.bindung, was gegen vagabundierende Mönche u. Nonnen gerichtet ist (cn. 42 [1, 174 Beneševič]). Besonders unter dem Aspekt der Trennung von Mönchen u. Nonnen wird diese Regelung auf dem 2. Konzil v. Nicaea vJ. 787 nochmals aufgenommen (cn. 18. 20. 22 [1, 223f. 225/8 Ben.]).

TH. BAUMEISTER, Martyrium, Mönchtum, Reform. Tertullian u. die Vorgesch. des Mönchtums: Reformatio Ecclesiae, Festschr. E. Iserloh (1980) 23/34. – P. CANIVET, Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr = Théol. hist. 42 (Paris 1977). – E. JOMBART / M. VILLER, Art. Clôture: DictSpir 2 (1953) 979/86. – K. S. FRANK, ‚Der verschlossene Garten' (Cant. 4, 12). Zu den Anf. der K. in Frauenklöstern: Garten des Lebens, Festschr. W. Cramer = MünstTheolAbh 60 (1999) 103/18. – J. LECLERCQ, Art. Clausura I: DizIstitPerfezione 2 (1975) 1166/74; Le cloître est-il une prison?: RevAscétMyst 47 (1971) 407/11; La clôture. Points de re-

père historiques: Collect. Cisterc. 43 (1981) 366/76. – Y. MOTTIER (Hrsg.), Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Égypte, Ausst.-Kat. Genève (1989). – S. MORENZ, Neue Urkunden zur Ahnenreihe des Klosters: TheolLitZt 74 (1949) 423/9. – G. MUSCHIOL, Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern = BeitrGeschAltMöncht 41 (1994) (Lit.). – G. PENCO, Monasterium - carcer: StudMonast 8 (1966) 133/43. – F. PREUSCHEN, Mönchtum u. Sarapiskult[2] (1903). – J. PROU, La clôture des moniales (Paris 1996) bes. 39/67. – E. RENOIR, Art. Clôture monastique: DACL 3, 2, 2024/34. – F. RUPPERT, Das pachomianische Mönchtum u. die Anf. klösterl. Gehorsams = Münsterschwarz. Stud. 20 (1971). – J. T. SCHULENBURG, Strict active enclosure and its effects on the female monastic experience: J. A. Nichols / L. Th. Shank (Hrsg.), Medieval religious women 1 = Cisterc. Stud. Ser. 71 (Kalamazoo 1984) 51/86. – H. TORP, Murs d'enceinte des monastères coptes primitifs et couvents-forteresses: MélArchHist 76 (1964) 173/200. – H. WEINGARTEN, Der Ursprung des christl. Mönchtums in nachkonstantinischer Zeit: ZKG 1 (1877) 1/35. 545/74.

Karl Suso Frank.

Kleanthes.

A. Leben u. Werk. (Von Arnim 558/61; Pohlenz 1, 16f. 162f; Guéraud / Queyrel 407/14; Steinmetz 566/9; B. Inwood, Art. K. nr. 2: NPauly 6 [1999] 499f; Testimonia: SVF 1, 103/8 nr. 463/82; Frg.: ebd. 108/39 nr. 483/619.) – K. v. Assos (ca. 331/230 vC.), 262-1/231 zweiter Leiter der stoischen Schule nach seinem Lehrer Zenon v. Kition u. vor Chrysipp, weicht in seinen philosophischen Gedanken in wenigen, aber nicht unerheblichen Punkten von diesen ab (vgl. Dörrie), etwa in der Lehre, die Sonne sei das ἡγεμονικόν des Makrokosmos, oder in der Ansicht, das πνεῦμα in Welt u. Menschen werde von einem τόνος zusammengehalten (J. Müller, Art. K.: LThK[3] 6 [1997] 120), besonders jedoch mit seiner Offenheit gegenüber der Religion: K. relativierte die sonst in der *Stoa übliche Ablehnung der Metaphysik u. verband durch eine bewusst konservative Dichtung die stoische Philosophie mit dem klass. Erbe u. der Volksreligion (Dörrie 1706; anders A. W. James, The Zeus hymns of Cleanthes and Aratus: Antichthon 6 [1972] 28: K. ‚is simply concerned to use the epic form to convey current philosophical notions'). Er sah in der Dichtung ein geeignetes Medium zur Vermittlung philosophischer Gedanken (Philod. mus. 4, 17 [75 Neubecker]; Sen. ep. 108, 10) u. verfasste religiöse u. ethische Verse. Der bei Joh. Stobaios 1, 1, 12 (1, 25/7 W. / H.) überlieferte Zeus-Hymnos ist der einzige relativ vollständig erhaltene Originaltext der alten Stoa (Ausgaben: G. Zuntz, Zum K.-Hymnus: HarvStudClassPhilol 63 [1958] 289/308; K. Sier, Zum Zeushymnus des K.: P. Steinmetz [Hrsg.], Beiträge zur hellenist. Lit. u. ihrer Rezeption in Rom [1990] 93/108; Lit.: Steinmetz 582f) u. gleichzeitig ‚der Gipfel des Nicht-Kanonischen' im Werk des K. (Dörrie 1706). Die prominente Stellung bei Stobaios deutet an, dass der Hymnos noch in spätantiken Philosophenschulen eine Rolle spielte; klare Hinweise auf eine Rezeption gibt es aber nicht. Das bekannteste Werk des K. waren in der Antike vier Verse über das Schicksal (SVF 1, 118 nr. 527; Epict. ench. 53 [339 Boter]; bei Vett. Val. 6, 9, 13 [250 Pingree] Euripides zugewiesen [vgl. 7, 3, 53 (259 P.)]; bei C. M. Mazzucchi [Hrsg.], Menae patricii cum Thoma referendario De scientia politica dialogus[2] [Milano 2002] 61f [ca. 6. Jh.; vgl. Phot. bibl. cod. 37 (1, 22 Henry)] unter dem Titel λιταὶ Σωκράτους; zur aus Homer eingedrungenen Variante αὐτὸ τοῦτο πείθομαι M. Perkams, Stoische Schicksalslehre u. christlicher Monotheismus. K.' Schicksalsverse in der griech. Lit.: ders. / R. M. Piccione [Hrsg.], Selecta colligere 2 [Alessandria, im Druck]), die den aus Eur. Hec. 346/8. 369 übernommenen Gedanken einer freiwilligen Fügung in widriges Schicksal mit der Verehrung des Zeus verbanden (J. Dalfen, Das Gebet des K. an Zeus u. das Schicksal: Hermes 99 [1971] 174/83). – Die ant. Tradition betont, dass K. sich seine philosophische Ausbildung nur durch harte Arbeit, besonders durch Wasserschöpfen aus einem Brunnen, finanzieren konnte (so noch Suda s. v. K. [3, 126 Adler]; zu Gregor v. Naz. s. unten) u. geistig von langsamer Auffassungsgabe war (Diog. L. 7, 168). Positiver

eingestellt ist die Lebensbeschreibung des Philodem (Stoic. 18/21 [T. Dorandi (Hrsg.), Filodemo, Storia dei filosofi. La Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018) = Philosophia antiqua 60 (Leiden 1994) 70/83]; vgl. die Einleitung ebd. 13/6).

B. Christliche Rezeption. I. Person. Im Christentum wurde K. besonders von *Clemens v. Alex. u. Tertullian als philosophischer Autor rezipiert, während der Name K. in späteren Texten eher exemplarisch für einen Philosophen Erwähnung findet. – Origenes betont, Chrysipp habe sehr lange bei K. studiert u. sei doch von seiner Lehre abgewichen; er will so zeigen, dass der Verrat des *Judas Iskariot an seinem Lehrer Jesus nicht einzigartig war (c. Cels. 2, 11 [GCS Orig. 1, 140f]). *Basilius v. Caes. (ep. 4, 1, 5 [1, 15 Court.]) u. *Gregor v. Naz. (carm. 1, 2, 10, 286 [PG 37, 700]: καλὸν Κλεάνθους τὸ φρέαρ) verbinden den Namen K. mit dem Brunnen, aus dem er schöpfte, u. sehen seine Armut auch für Christen als vorbildlich an. Doch dient er Gregor auch als ein Beispiel, das von Christen überboten wurde (or. 4, 72; 7, 20 [SC 405, 230/2; 309, 188]). Bei Venantius Fortunatus ist zweimal im Plural von Cleanthae die Rede: Carm. 5, 1, 7 (MG AA 4, 1, 102) würdigt die Sympathie des *Martin v. Braga für den Stoizismus, indem der Dichter sagt, er sei der clientela caelestium Cleantharum zuzurechnen. Dagegen werden carm. 7, 12, 26 (166f) die turba Cleantharum stulta u. andere Philosophen mit ausgebrannter Asche verglichen.

II. Theologie. a. Zeus-Hymnos. Für W. Theiler, Antike u. christl. Rückkehr zu Gott: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 (1964) 354 ist der Hymnos des K. das ‚bezeichnend ant. 'Unservater''; er weist darauf hin, dass jeweils in Hymnos u. Herrengebet die Vaterschaft des Gottes (im Hymnos v. 4), sein Name (v. 1), sein Reich u. Wille (v. 7f), Brotbitte (vgl. v. 21: λόγον αἰὲν ἐόντα; die Deutung des ‚täglichen Brots' im Vaterunser nach Orig. orat. 27, 9. 13 [GCS Orig. 2, 368f]) u. Erlösung vom Bösen (v. 33f) Erwähnung finden. Angesichts der zahlreichen Bezüge zu spezifisch stoischen Lehren, zB. der Bedeutung des *Feuers, der notwendigen Vernunftorientierung des Menschen u. der Freiheit nur des Wollens vom göttlichen Weltlauf, ist der Hymnos jedoch eher Ausdruck einer stoischen denn gemeinantiken Religiosität. Die ziemlich weitläufigen Parallelen zum Vaterunser ergeben sich fast zwangsläufig aus der Gestalt des Monotheismus. Unklar ist, wie der in Act. 17, 28 zitierte Aratvers (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν) mit dem ungefähr gleichzeitigen v. 4 des Hymnos (ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν) in Verbindung steht (J. Martin, Arati Phaenomena [Firenze 1956] 6 mit Anm. 5; R. Renehan, Classical Greek quotations in the NT: The heritage of the early church, Festschr. G. V. Florovsky = OrChrAn 195 [Roma 1973] 37/42). Das Gedicht Aug. civ. D. 15, 22 teilt die Vorstellung, nur die Fehler des Menschen wichen von der göttlichen Weltordnung ab (Theiler aO.; vgl. u. Sp. 1261).

b. Verse über das Schicksal. Die christl. Reaktion auf die bei Epiktet überlieferten Verse (o. Sp. 1258) zeigen Bearbeitungen des Enchiridions: PsNeilos (6. Jh.?) lässt sie aus (71b/3 [367f Boter]), zwei andere byz. Paraphrasen ändern sie und verschweigen den Namen des K. (207f. 260 Boter): Die Paraphrase des Vatic. gr. 2231 (73 [411 Boter]) bezieht v. 1 auf Gott u. die allgemeine Form- u. Wirkursache u. übernimmt damit die Terminologie des in der gleichen Hs. vorliegenden Enchiridion-Kommentars des Simplikios (in Epictet. 71 [451f Hadot]; dieser Befund, die Anlehnung an Simplikios [6. Jh.], ist der einzige Anhaltspunkt für eine zeitliche Einordnung des Textes, während die Hs. aus dem 14. Jh. stammt; vgl. Boter 260_2). Die sog. Paraphrasis Christiana bezieht den Vers auf Gott u. den Hl. Geist u. nimmt weitere Veränderungen vor (ebd. 387; ausführlich zum Charakter dieser Paraphrase, für die als Terminus ante quem lediglich die im 10. Jh. einsetzende hsl. Überlieferung angegeben werden kann, M. Spanneut, Art. Epiktet: o. Bd. 5, 665/7). Im Dialog des Menodoros u. des Thomas aO. werden die Verse als Ausdruck der Verbindung des Menschen mit dem Kosmos verstanden, wobei sie beispielhaft für ein bereitwilliges Mitleben des Menschen mit dem Universum stehen. – Seneca überträgt die Verse ep. 107, 10 ins Lat. Dabei wird v. 1 als ‚duc, o parens celsique dominator poli' unter Weglassung der Nennung von Zeus u. der Πεπρωμένη umformuliert u. das Gedicht durch den fünften Vers ‚Ducunt volentem fata, nolentem trahunt' ergänzt. Dieser Vers geht wohl nicht auf K. selbst, sondern auf ein altes Interpretament der K.-Verse zurück, das am ausführlichsten Hippol. ref. 1, 21, 2 überliefert ist: Ein an einen Wagen gebunde-

ner Hund wird geführt, wenn er willig folgt, aber hinterhergezerrt, wenn er sich sträubt (vgl. Sen. vit. beat. 15, 6; weitere Belege: W. Theiler, Tacitus u. die ant. Schicksalslehre: ders., Forsch. zum Neuplatonismus [1966] 99f). Augustinus zitiert Senecas Übersetzung unter dessen Namen civ. D. 5, 8f u. verteidigt den stoischen Gedanken, dass es ein liberum arbitrium geben kann, obwohl alles von Gott nach festen Ursachen geordnet ist, gegen die Kritik Ciceros, kritisiert aber den stoischen Begriff des *Fatums (vgl. H. O. Schröder: o. Bd. 7, 617f).

III. Physik. K.' Eigenlehre der Parallelisierung des Mikrokosmos Mensch mit dem Makrokosmos, dessen ἡγεμονικόν die Sonne sein solle (SVF 1, 110/3 nr. 493/504, darunter Clem. Alex. strom. 5, 48, 8 [GCS Clem. Alex. 2, 359; SVF 1, 112 nr. 502 ist zu kurz]; Eus. praep. ev. 15, 15, 7 [SC 338, 312] nach Areios Didymos) wird von *Hermias (irris. 14 [SC 388, 110/2]) mit der Physik *Epikurs verglichen, um durch die Gegenüberstellung die Absurdität beider zu zeigen (zur Verbreitung der Lehre von Makrokosmos u. Mikrokosmos allgemein M. Gatzemeier: HistWbPhil 5 [1980] 640/2). Ähnlich geht Theodoret in Bezug auf K.' Kosmologie vor (affect. 4, 20, 4 [SC 57, 1, 208]).

IV. Psychologie. Die Psychologie des K. (v. Arnim 566f) ist vorwiegend durch christliche Autoren bezeugt (Eus. praep. ev. 15, 20, 2. 21, 3 [SC 338, 324. 330]). Tertullian u. Nemesios v. Emesa führen zwei Beweise des K. für die Körperlichkeit der Seele an (Vererbung von Charaktereigenschaften u. Inkompatibilität körperlicher u. unkörperlicher Größen). Tertullian würdigt die Stoiker spiritum praedicantes animam paene nobiscum positiv u. sieht die Gegenargumente der Platoniker subtilitate potius quam veritate gekennzeichnet (an. 5, 2/6, 1; J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 128/30; vgl. apol. 21 zu K.' Lehre vom Pneuma). Er führt K. in seiner antiplatonischen Argumentation an, da auch jener die Seele auf den Samen der Eltern u. nicht auf einen Hauch zurückführt (an. 25, 9; Waszink aO. 335). Nemesios v. Emesa, der bereits in der ganz neuplatonisch geprägten Spätantike lebt, bezeichnet K.' Beweise dagegen als οὐκ εὐκαταφρόνητοι u. fügt platonische Widerlegungen hinzu (nat. hom. 76/82 [20/2 Morani]). Theodoret zitiert die von Eus. praep. ev. 15, 21, 3 (SC 338, 330) überlieferte Stelle, an der Longin gegen K. argumentiert, um anhand des Gegensatzes von stoischer u. platonischer Seelenlehre auf die Uneinigkeit der Philosophen hinzuweisen (affect. 5, 27 [SC 57, 1, 234]).

V. Ethik. *Clemens v. Alex. verband K.' Lehre vom Guten mit der Theologie: So deutet er protr. 72, 1/3 die von ihm überlieferten Verse des K. über das Gute u. die δόξα als θεολογία ἀληθινή, da hier Gott als der Gute gezeigt u. so das Verderben angedeutet werde, das den Menschen drohe, die nach Schein u. Gewohnheit strebten. Strom. 6, 110f fügt er, ohne nähere Deutung, noch einige Verse hinzu; vgl. auch ebd. 5, 17, 6. Dass er das bei K. erwähnte Gute mit dem platonisch verstandenen zu verbinden sucht, zeigt ebd. 2, 131, 3, wenn er einen Bericht des K. über Sokrates' Lehre von der Zusammengehörigkeit des Guten u. des Nützlichen in einem platonischen Kontext wiedergibt. – Epiphanios v. Salamis kehrt in seinem Referat die Ansichten des K. in ihr Gegenteil um, wenn er zB. behauptet, nach K. sei die Lust τὸ ἀγαθὸν καὶ καλόν (expos. fid. 9, 41 [GCS Epiph. 3, 508]). Abgesehen von Theoph. Ant. ad Autol. 3, 5, 1, der bei K. u. Zenon eine Einladung zum Kannibalismus ausgesprochen findet, wird von anderen christl. Autoren nicht auf K.' Ethik eingegangen.

C. Bildnisse. Schon *Juvenal 2, 7 verspottet die Sammlungen von Bildnissen des K. u. anderer Philosophen, u. Sidonius Apollinaris schließt sich ihm an: Ihm zufolge waren die abgenagten Fingernägel das typische Merkmal der K.-Bildnisse (ep. 9, 9, 14; carm. 2, 170 [MG AA 8, 158. 178]). Ein solches Bildnis wird von K. Schefold, Die Bildnisse der ant. Dichter, Redner u. Denker[2] (Basel 1997) 234f mit Abb. 126 in einer Londoner Bronzestatuette erkannt (zur Diskussion: Guéraud / Queyrel 414f). Eine Ganzkörperstatue des K. erwähnt Simplikios in Epict. 71 (451f Hadot).

H. v. Arnim, Art. K. nr. 2: PW 11, 1 (1921) 558/74. – G. Boter, The encheiridion of Epictetus and its three Christian adaptations = PhilosAnt 82 (Leiden 1999). – H. Dorrie, Nachtrag zum Art. K.: PW Suppl. 12 (1970) 1705/9. – C. Guéraud / F. Queyrel, Art. Cléanthe d'Assos: Dict. des philosophes antiques 2 (Paris 1994) 406/15 (Lit.). – M. Pohlenz, Die Stoa. Gesch. einer geistigen Bewegung[7] 1/2 (1992). – P. Steinmetz, Die Stoa: Ueberweg / Flashar 4, 2 (1994) 489/716.

Matthias Perkams.

Kleidung I (Mode u. Tracht).

A. Allgemein. Außer den im Artikel K. II behandelten Aspekten werden Einzelthemen aus dem Bereich K. (K.stücke, Trachtbestandteile, *Textilien) im RAC in folgenden Art. ausführlich berücksichtigt: *Aurum coronarium; *Kranz, Krone; *Apex; *Kamelaukion; *Mütze (Kopfbedeckung), *Schleier; *Enkolpion; *Fibel; *Armband; *Ring; *Cilicium; *Mantel; *Pallium (Omophorion); *Ornat; *Stola; *Brandeum; *Seide; *Wolle; *Bußkleid; *Gewand der Seele; *Verkleidung; *Rüstung; *Gürtel; *Schnalle; *Sandale; *Schuhe; *Barfüßigkeit. Andere Lemmata enthalten umfangreiche Informationen bzw. ganze Abschnitte zu Sachzeugnissen u. Beschreibungen oder behandeln ikonographische Fragen zur K. – Der vorliegende Art. bietet einen Überblick über Erwähnungen von K. im RAC. Ergänzend angefügt ist eine Auswahl neuer Literatur.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. Die griech. Alltags-K. ist durch Bilddarstellungen u. Beschreibungen gut bekannt, findet aber als Randthema im RAC nur selten Erwähnung (zur griech. Frauentracht E. Diez, Art. Fächer: o. Bd. 7, 221). – Im Gegensatz zur heroischen *Nacktheit u. zu nackt dargestellten **Barbaren (II [ikonographisch]) wurden Perser mit *Schuhen, Hose, Ärmeljacke, Panzer, chiton u. Baschlik bekleidet abgebildet u. erfuhren so eine noch negativere Bewertung (R. M. Schneider: RAC Suppl. 1, 901. 917). – *Götterbilder (H. Funke: o. Bd. 11, 682) waren oft mit realer K. ausgestattet (W. Kraus, Art. Eileithyia: o. Bd. 4, 792; A. Hermann / M. Cagiano de Azevedo, Art. Farbe: o. Bd. 7, 393 u. ö.); gelegentlich traten auch Personen des öffentlichen Lebens, meist Philosophen, im Götterkostüm auf (zB. der geisteskranke Menekrates u. seine Schüler u. etwa Menedemos: H. D. Betz, Art. Gottmensch II: o. Bd. 12, 246. 261. 282; vgl. Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 403); auch die *Hyperboreer taten dies (H. M. Werhahn: o. Bd. 16, 978f. 983f). – Details überliefern Beschreibungen von K. aus dem kultischen Bereich (*Kult I): Während der *Inkubation war das Tragen bestimmter K.stücke (*Gürtel, *Haar-Bänder, *Schuhe) verboten (M. Wacht: o. Bd. 18, 217), während andere vorgeschrieben waren (etwa weißes *Gewand oder auch *Purpur-Binde [ebd. 216]). Gelegentlich weihte man K. Göttern (zB. Aphrodite [Diez aO. 222], *Artemis [G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 76], *Athena [M.-B. v. Stritzky, Art. Hochzeit I: o. Bd. 15, 916; vgl. D. Kaufmann-Bühler, Art. Eusebeia: o. Bd. 6, 1000] oder einem *Fluss-Gott [K. Thraede, Art. Flügel (Flug) der Seele II: o. Bd. 8, 68]). Stiefel fanden als Trachtbestandteil in der Grabausstattung oder symbolische *Grabbeigabe Verwendung (M.-B. v. Stritzky: o. Bd. 12, 434). Immer wieder wurden in griechischer u. römischer Zeit Gesetze gegen den *Bestattungs-Luxus erlassen, die sich auch auf die mitzugebende K. bezogen, zB. auf die Zahl der Mäntel (ebd. 435).

II. Römisch. Neben den Schrift- u. Bildquellen bietet die Ausstattung Verstorbener mit Trachtbestandteilen bei der Beisetzung, oft ungenau als *Grabbeigaben bezeichnet (so auch ebd. 442), einen guten Einblick in die K.sitten der Römerzeit u. besonders des FrühMA in allen Gegenden des Mittelmeerraums. Zu *Farbe u. Material der röm. Alltags-K. Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 366f. 398f. – Die *Frauen-Tracht verändert sich in republikanischer Zeit hin zu Kleid, Strümpfen, Seidenstoffen u. hochhackigen Schuhen der frühen Kaiserzeit (K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 224). Von Männern getragene Frauen-K. galt als suspekt (H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 629/34). – In den Provinzen kam es zu einer Romanisierung der Tracht (A. Lippold / E. Kirsten, Art. Donauprovinzen: o. Bd. 4, 161), aber auch umgekehrt gab es nennenswerte Einflüsse, wie die Einführung der Hose besonders beim röm. Militär oder der Name einzelner K.stücke belegen, zB. die keltische Bezeichnung des knöchellangen *Mantels caracalla oder caracallus, in Rom eingeführt von Kaiser *Caracalla (J. Straub: o. Bd. 2, 893). – Wenig bekannt ist über die Untergewänder (subligaculum, subligar), die nur selten Er-

wähnung finden (ebd. 804; Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 365; H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 30; M. Restle, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 948; K. Schäferdiek, Art. Johannes-Akten: o. Bd. 18, 580). – Zu den röm., meist weißen Festgewändern: O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 917. 927f. 935. 990; vgl. Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 399f. – Die kaiserliche Tracht wurde den jeweiligen Gelegenheiten angepasst, zB. beim triumphalen (Feldherrenmantel, vestis triumphalis) oder friedlichen adventus (praetexta: Nußbaum aO. 976). Von der consularen Triumphaltracht unterschied sich die kaiserliche vor allem bei der trabea, die mit *Seide u. *Edelsteinen kostbar verziert war (A. Hermann: o. Bd. 4, 527f). Einfache K. konnte bewusst eingesetzt werden, um Bescheidenheit zu demonstrieren oder sich mit dem einfachen Volk gemein zu machen; so zog Kaiser Tiberius bei Regenwetter im Theater eine paenula an (Restle aO. 942). – Schon seit der Königszeit u. in der Republik war die purpurfarbene toga Machtattribut bzw. Zeichen königlicher *Herrschaft (P. Stockmeier: o. Bd. 14, 901) u. auch mit magischem Gehalt belegt. In der Kaiserzeit war der *Purpur, dem apotropäische Wirkung zugeschrieben wurde (H. O. Maier, Art. K. II: u. Bd. 21, 24; Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 399), in der K. zahlreicher höherer Ämter vorhanden. Als *Luxus sah man violette K.-*Farben an (ebd. 429). – Die toga entwickelte sich vom bürgerlichen Staatsgewand, dessen Benutzung bei bestimmten Anlässen als Bezeugung von *Höflichkeit (J. Procopé: o. Bd. 15, 967) erwartet wurde, seit dem 2. Jh. nC. zum Zeremonialgewand (bes. des 4./6. Jh.) u. später mehr oder weniger zur trabea sowie schließlich zum λοϱός (Restle aO. 940. 944). – Mit dem Wechsel von der toga praetexta zur toga virilis endete die *Jugend (E. Eyben: o. Bd. 19, 409/11) bzw. die Zeit als *Kind (M. Kleijwegt / R. Amedick: o. Sp. 880f. 939; zu diesem Statuswechsel bei der zeremoniellen *Initiation: R. Turcan: o. Bd. 18, 93) u. begann die politische *Erziehung (P. Blomenkamp: o. Bd. 6, 510); ähnlichen Symbolwert besaß zB. die *Bulla (H. Gerstinger: o. Bd. 1, 801; Kleijwegt / Amedick aO. 939), die nach dem Ablegen den *Laren geweiht werden konnte (G. Binder, Art. Geburt II [religionsgeschichtl.]: o. Bd. 9, 121). – Von Alters- u. *Rangstufen abhängige K. gab es im politischen u. militärischen Bereich: *Consuln zeigten sich in Triumphaltracht (Purpurtunika, gelegentlich mit *Gold ausgezeichnet [tunica auro distincta] u. / oder toga picta bzw. palmata, colobium, bildgeschmückter trabea, verzierten Schuhen: A. Lippold, Art. Consul: o. Bd. 3, 400; Restle aO. 940), mit clavi, später segmenta als *Herrschaftszeichen (ebd. 940. 947f) ausgestattet oder im Frieden in der senatorischen toga praetexta, im Krieg in ein purpurnes oder weißes paludamentum bzw. sagum gehüllt (Lippold aO. 395). Praetoren trugen rote Schuhe (calcei mullei), vielleicht eine von den Parthern herrührende Sitte (Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 398). Die Senatoren übernahmen die roten clavi von der Tunika der Ritter (ebd.). Der *Candidatus zog eine weiße Tunika an (toga candida; A. Kurfeß / A. Hermann: o. Bd. 2, 838f). – Vor allem im militärischen Bereich zählen zur auszeichnenden K. *Fibel (im 4. Jh. außer den Kaiserinnen nur Männern vorbehalten: J. Heurgon: o. Bd. 7, 791), besonders die seit tetrarchischer Zeit verbreitete Zwiebelknopffibel, u. *Gürtel (cingulum; Restle aO. 941) mit ihren zT. verzierten *Schnallen. Seit dem 3. Jh. werden auch Bestandteile der *Rüstung verändert. Im ganzen Heer übernahm man seit Ende des 3. Jh. neue *Mützen, den Pileus Pannonicus, der bis ins 5. Jh. zur soldatischen K. zählte. – Manche Berufsgruppen wurden nach ihrer K. benannt, so konnte zB. im Rahmen der *Gerichtsbarkeit der Advokat als ‚togatus' bezeichnet werden (P. E. Pieler: o. Bd. 10, 407; P. Langlois, Art. Dracontius: o. Bd. 4, 251. 258). Ausdrücke wie ‚chlamys et cingulum' u. a. waren in der Kaiserzeit als Synonym für den Soldatenstand gebräuchlich (W. Speyer, Art. Gürtel: o. Bd. 12, 1247). – Verschiedentlich sind Gesetze zur K.ordnung erlassen worden (Restle aO. bes. 940/4. 963): Kaiser *Elagabal regelte die Verwendung von *Gold u. *Edelsteinen an *Schuhen (Hermann aO. 527f). Edelsteinluxus an Schuhen kennzeichnete schlechte Kaiser (J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 308), gehörte aber seit diokletianischer Zeit als *Herrschaftszeichen zum purpurnen Halbschuh (campagus) des kaiserlichen militärischen Friedenskostüms (Restle aO. 942; vgl. W. Seston, Art. Feldzeichen: o. Bd. 7, 698) wie auch zum Schnürstiefel (cothurnus) des Kriegskostüms (Restle aO. 950). Kaiser **Honorius verbot das Tragen gotischer Tracht (cod. Theod. 14, 10, 2). – Die kaiser-

zeitliche soldatische Tracht bestand aus Militärstiefeln (caliga; vgl. auch den Namen des Kaisers *Caligula; J. Straub: o. Bd. 2, 827), *Woll- oder *Leinen-*Mantel (paludamentum / chlamys), *Fibel u. Panzer (lorica; *Rüstung) sowie den in der Spätantike aufkommenden Hosen (weite pers. anaxyrides; enge gallische bracae), dazu Restle aO. 942. – Detailreich sind Beschreibungen der in kultischem Zusammenhang üblichen K., etwa zur Tracht des *Gallos mit Mitra bzw. phrygischer Mütze, langärmligem Gewand, *Gürtel, Hose, *Ringen, *Armband u. gallischen *Sandalen (G. M. Sanders, Art. Gallos: o. Bd. 8, 1013) oder zu jener der *Kaiserpriester mit Priestermütze oder Krone (*Kranz) mit Kaiserbildern, toga praetexta, laena oder trabea (G. Gottlieb, Art. Kaiserpriester: o. Bd. 19, 1118f). – Zur Ikonographie von Göttern finden sich ebenfalls immer wieder Hinweise, so etwa zur Darstellung des Gottes *Baal, gekennzeichnet durch persische Beinkleider: H. Bacht: o. Bd. 1, 1085. Auch in der Öffentlichkeit sind Auftritte im Götterkostüm überliefert, wie zB. solche des Kaisers *Caligula im Frauengewand von *Artemis, Aphrodite, *Hera u. **Isis: Straub aO. 893. – Das Ablegen von K. vor der Annäherung an ein *Götterbild gehört, wie schon in griechischer u. auch in späterer Zeit bei den Römern, zur üblichen Praxis (zum Ablegen der paenula: Funke aO. [o. Sp. 1263] 694). – Bei *Hinrichtungen zB. von Brandstiftern wurden diese gelegentlich in mit Pech bestrichenen Tuniken (tunica molesta) verbrannt (N. Hyldahl: o. Bd. 15, 347f).

III. Jüdisch. Zu den am häufigsten mit Symbolwert belegten K.stücken gehörte der *Schuh, dessen man sich an heiligen Stätten entledigte (E. vom Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1167); seine Übergabe an den Erwerber bekräftigte den vollgültigen Rechtserwerb an *Grundbesitz (H. Wieling: o. Bd. 12, 1173). – Diverse Vorschriften regeln die K. von *Priestern (zB. Verzierung mit *Granatäpfeln u. *Glocken am Gewandsaum S. Zenker, Art. Apfel: o. Bd. 1, 495; E. Fascher, Art. Dynamis: o. Bd. 4, 443; M. Trumpf-Lyritzaki, Art. Glocke: o. Bd. 11, 180f) u. *Hohenpriestern (F.-L. Hossfeldt / G. Schöllgen: o. Bd. 16, bes. 13. 21. 48. 56). *Bußkleider sind im AT vielfach bezeugt (H. Emonds: o. Bd. 2, 812). *Gebets-Mäntel scheinen erst in nachbiblischer Zeit aufgekommen zu sein (v. Severus aO.). Vor der Spätantike gab es einen Priesterhut in der Art eines *Kamelaukions (K. C. Innemée / H. Brakmann: o. Bd. 19, 1243f). – Die Tracht des Hof- u. Tempelpersonals wie in den Darstellungen von *Dura-Europos wird in die Ikonographie der ungeflügelten *Engel in der jüd. Kunst übernommen (Th. Klauser, Art. Engel X [in der Kunst]: o. Bd. 5, 315f). – K. kann verschiedene Bevölkerungsgruppen charakterisieren, zB. die *Dirnen, durch Besonderheiten der K. auf der *Brust (J. Steudel, Art. Brust II [weibliche]: o. Bd. 2, 660), oder etwa die Hierodulen (W. Fauth / M.-B. v. Stritzky: o. Bd. 15, 73/82).

C. Christlich. I. Allgemein. Besondere Beachtung durch die Kirchenväter erfuhr der K.-*Luxus; so bewertet zB. *Johannes Chrysostomos das Tragen von *Schuhen mit hohen Absätzen (R. Brändle: o. Bd. 18, 441) oder das von *Seiden-Kleidern (Thraede, Frau aO. [o. Sp. 1264] 232; Weiteres: W. Pax, Art. Bittprozession: o. Bd. 2, 429) als zu aufwendig. Die frühchristl. *Schmuck- u. Modefeindlichkeit zielte vor allem auf *Frauen (Thraede, Frau aO. 251; Maier aO. [o. Sp. 1265] 35 u. ö.; vgl. Clem. Alex. paed. 3, 59, 1). Ausgenommen von der Kritik war das flammeum (s. u. Sp. 1269), der rote Brautschleier nach römischer Tradition, den junge Christinnen tragen durften bzw. sollten (Hermann / Cagiano de Azevedo aO. [o. Sp. 1263] 400. 427). – Für Männer wurde weibliche K., Schmuck etc. abgelehnt (Herter, Effeminatus aO. [o. Sp. 1264] 645f). – In die Darstellungen christlicher Ikonographie werden aus der spätantiken Kunst kaiserliche u. ethnisch gebundene K.stücke übernommen, wie zB. die Abbildung der *Jünglinge im Feuerofen in der Tracht orientalischer Barbaren zeigt (F. M. Kulczak-Rudiger: o. Bd. 19, 377).

II. Die Kopfbedeckung. Viel diskutiert wurde bei den Kirchenvätern die oft geforderte Kopfbedeckung der *Frau (Thraede, Frau aO. [o. Sp. 1264] bes. 251). Im paulinischen Katalog der *Adiaphora (H. Chadwick, Art. Gewissen: o. Bd. 10, 1067) fehlt eine Schleiervorschrift, obwohl er Frauen an anderer Stelle in überspitzter Formulierung sogar nahelegt, sich den Kopf rasieren zu lassen, wenn sie sich weigern, einen *Schleier zu tragen (G. Luck, Art. Humor: o. Bd. 16, 767; ausführlich zu 1 Cor. 11, 2/16 in diesem Zusammenhang Thraede, Frau aO. 232f; vgl. W. Schrage, Ethik des NT [1989] 231/3; M. Gielen, Beten u. Prophezeihen mit unverhüll-

tem Kopf: ZNW 90 [1999] 220/49). Später fordern *Tertullian u. andere die Verschleierung aller Jungfrauen (P. Keseling, Art. Askese II [christlich]: o. Bd. 1, 771; Nußbaum aO. [o. Sp. 1265] 920; G. Delling, Art. Geschlechter: o. Bd. 10, 800; B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 199; *K. II; zum karthagischen Schleierstreit G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit: o. Bd. 19, 553f; Maier aO. [o. Sp. 1265] 55). Die Kirche übernahm den röm. Brauch des Jungfrauen- bzw. Brautschleiers (flammeum; Ambr. poen. 1, 14 spricht von nuptiale velamen) beim Ablegen des *Gelübdes zur hl. *Brautschaft (J. Schmid, Art. Brautschaft, heilige: o. Bd. 2, 561; Hermann / Cagiano de Azevedo aO. [o. Sp. 1263] 423; B. Kötting, Art. Gelübde: o. Bd. 9, 1088f); zur *Velatio beim Eintritt in die Pubertät Eyben aO. (o. Sp. 1265) 435.

III. Kleidung als Geschenk u. Objekt der Verehrung. K. wurde unter Christen zur Erinnerung verschenkt (zB. gegenseitiger Austausch von *Mantel u. *Schleier zwischen *Kaiserin *Eudokia u. dem Archimandriten Barsauma: E. Dürr, Art. Kaiserin: o. Bd. 19, 1093; Austausch von Decke u. Mantel zwischen Sulpicius Severus u. Paulinus v. Nola: M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II [spirituelle]: RAC Suppl. 1, 1278f; Abtretung des Mantels des Athanasios durch Antonios an den Eremiten Paulos als Leichengewand [ebd. 1240]). – Oft wurde K. von Heiligen Wunderwirkung zugeschrieben, zB. bei *Fieber (H.-J. Horn: o. Bd. 7, 898), oder über Berührung von Reliquien mit der eigenen K. sogar eine Wiederauferweckung vom Tod durch *Contactus für möglich gehalten (H. Waagenvoort: o. Bd. 3, 420). Die palla des hl. Remigius trug man in einer Notlage in die Stadt Reims (J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 218). An zahllosen Orten verehrte man schon in frühchristlicher Zeit K.stücke als *Reliquien, wie zB. den *Gürtel (Speyer aO. [o. Sp. 1266] 1255f) u. *Schleier (μαφόριον) Mariens (Th. Klauser, Art. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1091; vgl. Dürr aO. 1089) oder K. des **Caesarius v. **Arles (J. Guyon, Art. Arles: RAC Suppl. 1, 613). Zahlreicher dürften wohl noch K.stücke als *Eulogien gewesen sein (A. Stuiber: o. Bd. 6, 927; vgl. auch das nach der *Kirchweihe verteilte Gewand des Bischofs v. Tyros, s. u. Sp. 1270).

IV. Kleidung in der Kirche. Wie in anderen Religionen auch gehört das Ablegen der *Schuhe an heiligen Stätten gelegentlich zu den symbolischen Handlungen (W. Pax / H. Brakmann, Art. Hypapante: o. Bd. 16, 951; *Barfüßigkeit), besonders bei der *Apotaxis (P. Oppenheim: o. Bd. 1, 561) vor der *Taufe (vgl. *Katechumenat), für die umfangreiche Vorschriften zu *Nacktheit, Schmucklosigkeit u. Taufgewand galten, u. bei der *Fußwaschung. Vor dem *Gebet legte man wie bei den nichtchristl. Griechen u. Römern (s. oben) die paenula ab (v. Severus aO. 1228). Wie auch in der röm. u. jüd. Religion gab es einfache Gewänder, die als *Bußkleid (Emonds aO. [o. Sp. 1267] 813f) dienten, zB. das *Cilicium (vgl. *Kilikien). – Vielleicht entsprach die von Amtsträgern während der Liturgie angelegte Gewandung bis in konstantinische Zeit der von Laien, je nach *Rangstufe zB. durch die *Farbe (grün, für höhere Beamte weiß) differenziert (Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 440). Die K.stücke von *Bischöfen *Presbytern, *Diakonen, *Mönchen u. a. waren in der folgenden Spätantike u. dem FrühMA stetigem Wandel unterworfen (Trichet). Zum Mantel des Bischofs mit dunkelroten bis violetten Streifen, wie er im Osten getragen wird: Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 424; gelegentlich wird aber auch betont einfache K. gewählt (zB. das weiße Gewand des Bischofs v. Jerus. [P. Devos, Cyrille de Scythopolis. Influences littéraires: AnalBoll 98 (1980) 33/6]; zum weißen Gewand vgl. Schmelz 114 [mit Lit.]; Bischof Petros v. Tyros trägt bei der Kirchweihe ein weißes Gewand, das anschließend an die Gläubigen verteilt wird [Mansi 8, 1102f]). Das *Pallium (zu diesem K.stück ausführlich Tert. pall.), Omophorion (sicher seit dem 5. Jh. bezeugt; Isid. Pelus. ep. 1, 136 [PG 78, 271]; Restle aO. [o. Sp. 1265] 939, zum ersten Mal in der westl. Kirche iJ. 513 von Papst Symmachus an **Caesarius v. Arles verliehen [R. Nürnberg: RAC Suppl. 2, 270]), die *Stola (vgl. Conc. Laod. vJ. 341/81 cn. 22f [90 Ioannou]; Test. Dom. 1, 34 [83 Rahmani]) u. später auch das *Kamelaukion (wohl schon seit dem 6. Jh.) zählen in der Spätantike zu den textilen Distinctiva von Bischöfen in Ost u. West (Innemée / Brakmann aO. [o. Sp. 1268] 1244/7); bei der *Bestattung sind Bischöfe mit Pallium, Tunika u. Kasel (casula) ausgestattet: Kollwitz aO. 210. Die weiße, gegürtete Tunika entwickelte sich zur Dalmatik bzw. der Bekleidung mit Orarion u. *Stola im 4./5. Jh. (Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 902; zu Stola u.

*Schleier bei den *Diakonissen: ebd. 923). Zur K. im *Mönchtum siehe zB. *Evagrius Ponticus: A. u. C. Guillaumont: o. Bd. 6, 1091; vgl. A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 768; bei der *Bestattung waren Mönche mit Tunika, Cuculla u. *Mantel bekleidet: Kollwitz aO. 210. K. der Kleriker besaß von Anfang an nicht nur betont einfachen (zB. das lange, einfarbige Hemd [στιχάριον; vgl. Schmelz 113f] der Presbyter u. ähnlich auch der Diakone in der Art einer Albe sowie der schwarze Mantel, der von Mönchen u. Klerikern vom Diakon aufwärts getragen wurde: Hermann / Cagiano de Azevedo aO. [o. Sp. 1263] 424; schwarz war auch der Talar des ostkirchl. Klerus: ebd.), sondern gelegentlich nach Machart u. *Farbe repräsentativen (seidene Stola mit farbiger Bordüre schon im 4. Jh.: ebd.; mit *Edelsteinen geschmückt werden liturgische Gewänder seit der Spätantike: Vit. Ephraem. arm. 25 [CSCO 474/ Arm. 16, 14] u. im MA: Hermann aO. [o. Sp. 1265] 541) u. manchmal auch ranggebundenen (zB. Futter in verschiedenen *Farben an Ärmeltuniken: Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 396) oder apotropäischen Charakter (zB. das kreuzförmig getragene Mönchsschema zur Abwehr von *Geistern [Dämonen] C. D. G. Müller: o. Bd. 9, 784). Zur Entwicklung ausgeprägter Formen einer besonderen liturgischen K. bei Bischöfen u. Priestern bis in das 6. Jh. s. *Kamelaukion, *Mantel, *Pallium, *Ornat, *Stola.

V. Kaiserliche Kleidung. (S. o. Sp. 1267; zu K. bei Investitur, Inthronisation u. als **Insigne vgl. *Gürtel, *Salbung; *Thron.) – Die kaiserliche Tracht war auch in christlicher Zeit mit *Edelsteinen geschmückt (Hermann aO. [o. Sp. 1265] 527), besonders in Kpel. Dort existierten umfangreiche Rechtsvorschriften zur K. (zB. von Kaiser *Iustinianus erlassene Bestimmungen: K. L. Noethlichs: o. Bd. 19, 723); zur militärischen K. der frühbyz. Zeit Restle aO. 948/50. Der Kaiser war in Byzanz vor allem durch die Purpurchlamys, seit hellenistischer Zeit *Herrschaftszeichen im Königskostüm (ebd. 948/51), entsprechende Bein-K. u. lange Tunika (διβιτήσιον) sowie eine kurze Tunika bzw. einen Seidenmantel (σκαραμάγγιον) ausgezeichnet (ebd.; vgl. Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 396), was auch die christl. Kunst (*Herrscherbild König Davids: J. Engemann: o. Bd. 14, 1037), besonders das *Christusbild beeinflusste (J. Kollwitz: o. Bd. 3, 24; Hermann / Cagiano de Azevedo aO. 440; J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 309). – Gelegentlich kann K. zur Unterscheidung christlicher Darstellungen von ihren heidn. Vorbildern herangezogen werden, männliche christl. *Engel sind zB. mit Tunika, Pallium u. Schuhen bekleidet u. so leicht von Niken zu unterscheiden (Klauser, Engel aO. [o. Sp. 1268] 309f; C. Schneider, Art. Eros [Eroten] II: o. Bd. 6, 339; zum Pallium als Kennzeichen nimbus- u. flügelloser Engel der Zeit bis zum ausgehenden 4. Jh: R. Schilling, Art. Genius: o. Bd. 10, 79).

M. Bieber, Charakter u. Unterschiede der griech. u. röm. K.: ArchAnz 1973, 425/47. – A. Bohme-Schonberger, K. u. Schmuck in Rom u. den Provinzen = Schr. Limesmus. Aalen 50 (1997); Tracht- u. Bestattungssitten in den germ. Provinzen u. der Belgica: ANRW 2, 12, 3 (1985) 423/55; Rez. J. Sebasta / L. Bonfante (Hrsg.), The world of Roman costume: Klio 79 (1997) 541/3. – A. T. Croom, Roman clothing and fashion (Charleston 2000). – E. Dassmann, Zur Entstehung von liturgischen Gewändern u. Geräten. Vorbilder u. Beweggründe: Klerusbl. 66 (1986) 181/8. – E. David, Dress in Spartan society: Anc. World 19 (1989) 3/13. – A. Filges, Himationträger, Palliaten u. Togaten. Der männliche Mantel-Normaltypus u. seine regionalen Varianten in Rundplastik u. Relief: Munus, Festschr. H. Wiegartz (2000) 95/109; Schlauchkleid - Peronatris - Stola. Zur Genese einer Frauentracht: Arch. Anz. 2002, 259/71. – H. Gabelmann, Römische Kinder in Toga Preatexta: JbInst 100 (1985) 497/541. – H. Gabelmann / T. Weber, Die ritterliche Trabea: JbInst 92 (1977) 322/74. – J. Garbsch, Die norisch-pannonische Tracht: ANRW 2, 12, 3 (1985) 546/77. – H. R. Goette, Mulleus, Embas, Calceus. Ikonografische Stud. zu röm. Schuhwerk: JbInst 103 (1988) 401/64. – R. Hurschmann, Art. K.: NPauly 6 (1999) 505/13. – H. Kuhnel, Bildwb. der K. u. Rüstung. Vom alten Orient bis zum ausgehenden MA = Kröners Taschenausgaben 453 (1992). – A. Pekridou-Gorecki, Mode im ant. Griechenland. Textile Fertigung u. K. (1989). – A. Potthoff, Lateinische K.bezeichnungen in synchroner u. diachroner Sicht = Innsbrucker Beitr. zur Sprachwiss. Vortr. u. kl. Schr. 70 (Innsbruck 1992). – E. Sander, Die K. des röm. Soldaten: Historia 12 (1963) 144/66. – G. Schmelz, Kirchliche Amtsträger im spätant. Ägypten. Nach den Aussagen der griech. u. kopt. Papyri u. Ostraka = ArchPapForsch, Beih. 13 (2002) 113/9. – B. I. Scholz, Untersuchungen zur Tracht der röm. matrona (1992). – G. Seiterle, Die Urform der phrygischen Mütze: AntWelt 16, 3 (1985) 2/13. – G. Steigerwald, Purpurgewänder bibl.

u. kirchl. Personen als Bedeutungsträger in der frühchristl. Kunst = Hereditas 16 (1999); Das kaiserliche Purpurprivileg in spätröm. u. frühbyz. Zeit: JbAC 33 (1990) 209/39. – D. STUTZINGER, Das Bronzebildnis einer spätant. Kaiserin aus Balajnac im Mus. v. Niş: ebd. 29 (1986) 146/65. – K. THRAEDE, Rez. B. I. Scholz, Unters. zur Tracht der röm. matrona: BonnJbb 196 (1996) 767/74. – L. TRICHET, Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'église (Paris 1986). – H. S. VERSNEL, Triumphus (Leiden 1970). – J. WILPERT, Die Gewandung der Christen in den ersten Jh. Vornehmlich nach den Katakomben-Malereien dargestellt (1898). – H. WREDE, Zur Trabea: JbInst 103 (1988) 381/400.

Sebastian Ristow.

REGISTER

zu

Band XX

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 154/155	Bogen 1–10	(Kanon I – Kastration)	Februar 2002
Lieferung 156	Bogen 11–15	(Kastration – Katechese)	September 2003
Lieferung 157	Bogen 16–20	(Katechese – Kathedra)	Dezember 2003
Lieferung 158	Bogen 21–25	(Kathedra – Keuschlamm)	Januar 2004
Lieferung 159	Bogen 26–30	(Keuschlamm – Kinderlosigkeit)	April 2004
Lieferung 160	Bogen 31–35	(Kinderlosigkeit – Kirchenrecht)	Juli 2004
Lieferung 161	Bogen 36–40	(Kirchenrecht – Kleidung I)	Dezember 2004

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Rita Amedick (Marburg):
Kind
Norbert M. Borengässer (Bonn):
Keuschlamm
Bernard Botte†:
Kirchweihe
Heinzgerd Brakmann (Bonn):
Katechese (Katechismus); Katechumenat; Kilikien (Cilicia, Isauria); Kirchweihe
Alfred Breitenbach (Bonn):
Ketos (Meerdrache)
Ernst Dassmann (Bonn):
Kirche II (bildersprachlich)
Albrecht Dihle (Köln):
Klassizismus
Jutta Dresken-Weiland (Regensburg):
Kathedra
Wolfram Drews (Bonn):
Katechumenat; Kathedra; Kinderlosigkeit
Winfried Elliger (Tübingen):
Karthago
Josef Engemann (Salzburg):
Keramik
Elisabet Enß (Bonn):
Kelter
Vincenzo Fiocchi Nicolai (Rom):
Katakombe (Hypogaeum)
Moshe Fischer (Ramat Aviv):
Kapharnaum
Karl Suso Frank (Freiburg i. Br.):
Klausur
Katherina Glau (Heidelberg):
Karfunkel; Karneol (Sarder)
Elisabeth Grünbeck (Kreuzwertheim):
Kardiognosie
Henner von Hesberg (Köln):
Katakombe (Hypogaeum)
Marc Kleijwegt (Madison):
Kind
Georg Klingenberg (Linz OÖ):
Kirchengut
Jens-Uwe Krause (München):
Klassen (Gesellschaftsschichten)
Christoph Markschies (Berlin):
Kerinthos
Marcel Metzger (Strasbourg):
Katechumenat
Gabriele Mietke (Berlin):
Kenotaph; Kilikien (Cilicia, Isauria)
Robert Muth (Innsbruck):
Kastration
Heinz Ohme (Berlin):
Kanon I (Begriff); Kirchenrecht
Ottorino Pasquato (Rom):
Katechese (Katechismus)
Matthias Perkams (Jena):
Kelter; Kerkyra (Ionische Inseln); Kleanthes
Urs Peschlow (Wiesbaden):
Kapitell
Francesco Prontera (Perugia):
Karte (Kartographie)
Sebastian Ristow (Bonn):
Katakombe (Hypogaeum); Kerkyra (Ionische Inseln); Kilikien (Cilicia, Isauria); Kleidung I (Mode u. Tracht)
Vincenzo Ruggieri (Rom):
Karien
Tassilo Schmitt (Bremen):
Kilikien (Cilicia, Isauria)
Clemens Scholten (Köln):
Karpokrates (Karpokratianer)
Petra Sevrugian (Halberstadt):
Kanontafeln
George Christopher Stead (Ely):
Kategorienlehre
Peter Thrams (Bonn):
Kinderlosigkeit
Manfred Weber (Köln):
Katze
Johanna Witte-Orr (Farmington):
Ketos (Meerdrache)

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.